

مخطوطة

شرح أصول البزدوي (المجلد الثاني)

المؤلف

محمد بن محمد بن محمود (البابرتي)

شرح اصول البزدوي

لأكمل الدين البابرتي

المجلد الثاني



١

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير قال رحمه الله وهذا باب
البيان البيان في كلام العرب عبارة عن الإظهار وقد يستعمل في الظهور قال الله
تعالى علمه البيان وهذا بيان للناس وقال جل ذكره ثم إن علينا بيانه والمراد بهذا
كله الإظهار وقد يستعمل هذا مجازا وغير مجاز والمراد به في هذا الباب عندنا الله
دون الظهور ومنه قول النبي عليه السلام إن من البيان لسحرا أي الإظهار البيان في
اللغة عبارة عن الإظهار قال الله تعالى علمه البيان أي الكلام الذي يتبين به ما في
قلبه ويتفضل به على سائر الحيوانات وهو امتنان من الله سبحانه وتعالى على عباده
بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة وقال تعالى هذا بيان للناس أي ما ذكرت
من سنتي في الماضي [illegible] لسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب وقال تعالى فإذا قرأناه
فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه أي إذا قرأه جبريل عليك بأمرنا فاتبع ما حصل منه
فاقرأه ثم إن علينا إظهار معانيه وشرائعه وأحكامه وقيل أنزلناه فاستمع قراءته
ثم إن علينا إظهاره على لسانك بالوحي حتى تقرأه والمراد بهذا كله الإظهار على ما ذكر و
قد يستعمل هذا أي لفظ البيان مجازا يعني متعديا وغير مجاز فإذا كان اسم مصدر
من باب التفعيل فهو مجاز بمعنى التبيين كالسلام بمعنى التسليم وإذا كان من الثلاثي فهو
غير مجاز وهذا في الحقيقة كالتفسير للإظهار والظهور فإن المجاز يكون بمعنى الأول وغير
بمعنى الثاني والمراد به أي بالبيان في هذا الباب يعني تقسيم البيان أو في هذا النوع فإن
المسمى بأصول الفقه عندنا أي عند أصحاب أصول الفقه كذا روي عن حافظ الدين البخاري
رحمه الله الإظهار دون الظهور أي ظهور المراد للمخاطب كما هو قول بعض أصحابنا وأكثر
أصحاب الشافعي بناء على أن أصله الظهور يقال بان الأمر أي ظهر واتضح وبان الهلال
أي ظهر وانكشف لكن ما ورد في التنزيل موافق للأول على ما مر آنفا وكذا قوله عليه السلام
إن من البيان لسحرا أي إن من الإظهار المراد لسحرا روى ابن عمر رضي الله عنه أنه قدم
رجلان من المشرق خطيبا فعجب الناس لبيانهما فقال عليه السلام إن من البيان لسحرا قيل
سمي سحرا لميل القلوب إليه وقيل السحر في زعمهم هو الإتيان بشيء يتعجب الناس منه
ويعجزون عنه مع المساواة في القدرة والبيان الفصيح قد يبلغ في الحسن غاية تعجب
الناس منه ويعجزون عن الإتيان بمثله مع تساوي الكل في أسباب التكلم وقد اختلف في معنى
الحديث فقيل معناه ذم التصنع في الكلام والتكلف فيه ليستميل قلوب الناس فإن
أصل السحر في كلامهم الصرف وسمي السحر سحرا لأنه مصروف عن جهته وقيل إن من البيان ما
يأثم به صاحبه كما يأثم الساحر بسحره وقيل معناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لأن
قوله وإن من الشعر لحكمة على طريق المدح فكذا هذا وكذا الاستدلال موافق لمعنى

الإظهار وذلك لأنه لو كان بمعنى الظهور لزم أن لا يجب كثير من الأحكام على من لم يتأمل في
النصوص والآيات الدالة عليه لم يتبين له واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلأن الظهور
عبارة عن علم المكلف بما أريد من الكلام ولم يحصل له ذلك على هذا التقدير وأما بطلان اللازم فلأن
أكثر العوام ليس لهم تأمل في أكثر الأحكام مع لزومها عليهم وقيل البيان في الاصطلاح عبارة عن
أمر يتعلق بالتعريف والإعلام فإنه مصدر بيّن وإنما يحصل الإعلام بالدليل إذ به يحصل ثمة هنا
أمور ثلثة إعلام أي تبيين ودليل يحصل به الإعلام وعلم يحصل من الدليل والبيان
يطلق على كل واحد فمن نظر إلى الإعلام كالصيرفي من أصحاب الشافعي قال هو إخراج الشيء
من الإشكال إلى التجلي ورد بأن ما يدل على الحكم ابتداء بيان بالاتفاق وهو غير داخل في التعريف
وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل غير داخل ومن نظر إلى العلم الحاصل بالبيان
كأبي بكر الدقاق وأبي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم ومن نظر
إلى ما يحصل به البيان كأكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه
إلى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الأدلة التي يتبين بها الأحكام فعلى
هذا قد يكون بالقول والفعل والإشارة والرمز لكن غلب استعماله في القول وقال
بعضهم كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره وإن كان بعضه يفيد غلبة
الظن بيان من حيث إنه يفيد العلم بوجوب العمل وقال أبو القسم الشهيد السمرقندي
وهو الإيضاح والكشف وقال شمس الأئمة هو إظهار حكم الحادثة هذا ما ذكر في تعريفه
قال رحمه الله والبيان على أوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل
وبيان ضرورة وهي خمسة أقسام أما بيان التقرير فتفسيره أن كل حقيقة تحتمل المجاز
أو عام يحتمل الخصوص إذا لحق به ما يقطع الاحتمال كان بيان تقرير وذلك مثل قوله
تع فسجد الملائكة كلهم أجمعون لأن اسم الجمع كان عاما يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل
ومثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه وذلك مثل أن يقول الرجل لامرأته أنت طالق
وقال عنيت به الطلاق من النكاح وإذا قال لعبده أنت حر وقال عنيت به العتق
من الرق والملك وهذا البيان يصح موصولا ومفصولا لما قلنا أنه مقرر البيان على خمسة
أنواع بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة وذلك لأن
البيان لا يخ إما أن يكون بما وضع له أولا والثاني بيان الضرورة والأول إما أن يكون رافعا
أولا فالأول بيان التبديل والثاني إما أن يكون مغيرا أو لا والأول بيان التغيير والثاني إما
أن يكون إما أن يكون جاريا بعد نص يمكن به أولا والأول بيان التقرير والثاني بيان التفسير
وهو ضعيف لأنه لو كان ثابتا بطريق الحصر العقلي لما أمكن الزيادة والنقصان وليس
كذلك فإن القاضي أبا زيد جعل أقسامه أربعة كما هو دأبه في تربيع الأقسام وأخرج

بيان الضرورة والنسخ من التبيين وشمس الأئمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان
تبديل ولم يجعل النسخ من أقسام البيان وقال البيان لإظهار الحكم لا لرفعه والشيخ رحمه الله جعل
الأقسام خمسة مخالفا للقاضي وجعل التعليق والاستثناء بيان التغيير والنسخ بيان التبديل
مخالفا لشمس الأئمة تدل على أن الأقسام اصطلاحية تتفق بالوضع والاصطلاح أما بيان
التقرير فتفسيره أن كل حقيقة تحتمل المجاز أو عام يحتمل الخصوص إذا لحق به ما يقطع
الاحتمال كان بيان تقرير وهو من قبيل إضافة العام إلى الخاص كعلم الفقه مثلا وسمي بيان التقرير
لأنه مقرر لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غيره وقيل في تعريفه وهو توكيد الكلام بما يقطع
احتمال المجاز أو الخصوص أي توكيد الحقيقة التي تحتمل المجاز بما يرفع احتماله والذي يحتمل الخصوص
بما يقطع احتماله وليست كلمة أو بالتي تفسد بها التعريف لأنها لمانعة الخلو دون مانعة الجمع
ومثاله قوله تع فسجد الملائكة كلهم أجمعون لأن الملائكة اسم جمع واسم الجمع عام يحتمل
الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص ثم بعد ذلك كان يحتمل المجاز لكونه
متفرقا فقرر بلفظ أجمعين أن الحقيقة مرادة لكن ظاهر كلام الشيخ يدل على أنه نظير العام
الذي يحتمل الخصوص وقوله ولا طائر يطير بجناحيه نظير حقيقة تحتمل المجاز فإن الطائر
يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر لإسراعه ويقال فلان يطير بهمته فكان قوله
يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز وذلك أي نظير بيان التقرير المسائل
قول الرجل لامرأته أنت طالق إذا بين أن مراده الطلاق من النكاح أي رفع قيد النكاح
لأن الطلاق وإن كان في الأصل رفع القيد غير مختص بالنكاح لكنه صار مختصا به شرعا و
عرفا فصار حقيقة شرعية واحتمل رفع كل قيد باعتبار الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لا
قضاء فكان بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت كذا قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال
المجاز وكذلك قوله أنت حر إذا قال عنيت به العتق عن الرق والملك فإن قوله أنت
حر موجبه العتق عن الرق في الشرع ويحتمل الحرية التخلية عن القيد الحسي والحبس والعمل
ويستعمل في الخلوص يقال حر أي خالص عن الأخلاق الذميمة ومنه طين حر أي خالص لا
رمل فيه ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حر أي كريم فبقوله عنيت به العتق عن الرق
قرر موجب الحقيقة وقطع احتمال غيرها وإنه يصح موصولا ومفصولا لما قلنا أنه مقرر ونجيء
تقريره قال رحمه الله وأما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك مثل قوله تع أقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم لحقه البيان بالسنة وذلك مثل قول الرجل لامرأته
أنت باين إذا قال عنيت به الطلاق صح وكذلك في سائر الكنايات ولفلان علي ألف درهم
وفي البلد نقود مختلفة فإن بيان تفسير ويصح هذا موصولا ومفصولا هذا مذهب
واضح لأصحابنا حتى جعلوا البيان في الكنايات كلها مقبولا وإن فصل قال الله تعالى ثم

ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي وهذا لان الخطاب بالمجمل صحيح لعقد القلب على حقيقة المراد به
على انتظار البيان الا ترى ان ابتلاء القلب بالمتشابه للعزم على حقيقة المراد صحيح في الكتاب
والسنة مع عدم انتظار البيان فهذا اولى واذا صح الابتلاء به حسن القول بالتراخي بيان
التغيير كما يرفع الخفاء عن المجمل والمشترك والمشكل ونحوها كبيان قوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها مجملة بينها النبي صلى الله عليه وسلم
بالقول والفعل في الصلوة وبقوله عليه هاتوا ربع عشر اموالكم في الزكوة وبقوله لا قطع
في اقل من عشرة دراهم مقدار ما يقطع فيه وبقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند
محل القطع وذلك اي بيان التغيير في المسائل الفقهية مثل قول الرجل انت بائن اذا قال
عنيت به الطلاق فانه صحيح ويكون بيان تغيير ثم بعد التغيير يجب العمل باصل الكلام فيقع
البينونة وكذلك في سائر الكنايات وكذلك اذا قال لفلان علي الف درهم ونقد البلد نقود مختلفة
فان بيانه بيان تغيير لدخول الالف المقر به في اشكاله فاذا قال عنيت نقد كذا زال الاشكال
وصار ذلك تغييرا له قوله ويصح هنا موصولا ومفصولا اعلم ان الناس قد اختلفوا في بيان التغيير
والتفسير الى وقت الحاجة الى الفعل فذهب عامة الفقهاء الى جوازه ومنع الجبائي وابنه
ابو هاشم وعبد الجبار ومتابعوهم والظاهرية والحنابلة وبعض اصحاب الشافعي كالمروزي و
الصيرفي والى حامد جواز تاخير بيان التفسير واما تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل فلا يجوزه
الا من جوز التكليف بالمحال وذكر السمعاني والغزالي ان طائفة من اصحاب ابي حنيفة ذهبوا الى ان
بيان التفسير لا يقع الا موصولا فرد النسخ ذلك بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا حتى جعلوا البيان
في الكنايات كلها مقبولا وان نفصل احتج المانعون بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل
والتكليف وذلك بالفهم ولا فهم بدون البيان فلا تكليف بدونه فلو جوز تاخيره
ادى الى التكليف بالمحال لا يقال الاعتقاد ايضا مقصود والاجمال لا يمنع الاعتقاد لانا
نقول المقصود الاصلي هو العمل والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود الاصلي فلا
يجوز واحتج المجوزون بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي باجماع اهل اللغة والمراد
بيان القرآن لتقدم ذكره ومنها المجمل والمشترك فينصرف الى الكل لا يقال يحتمل ان يكون
المراد بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلا يتقيد الا بدليل ولا يقال المراد من البيان كما قال بعض
اهل التاويل اظهاره بالتنزيل لان الضمير في قوله بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن
ومعلوم ان جميعه لا يحتاج الى البيان لان فيه محكما ومفسرا فالبيان المضاف الى الجميع
اظهاره بالتنزيل لانا نقول انه صلى الله عليه وسلم مامور باتباع قرائته بقوله فاتبع قرانه
ولا يمكن ان يكون مامورا باتباع قراءة ما لم ينزل ولان المراد بقوله فاذا قراناه الانزال
ثم انه حكم بتاخير البيان فلو كان المراد به الانزال لزم كون الشيء سابقا على نفسه وبان الخطاب

بالمجمل صحيح لعقد القلب على حقيقة المراد في الحال على انتظار البيان والابتلاء للاعتقاد اهم
من الابتلاء بالعمل الا ترى ان ابتلاء القلب بالمتشابه للعزم على حقيقة المراد به صحيح في الكتاب
والسنة مع عدم انتظار البيان فلان يصح مع انتظاره اولى واذا صح الابتلاء به حسن القول
بالتراخي قال رحمه الله واختلفوا في خصوص العموم فقال اصحابنا لا يقع الخصوص متراخيا وقال
الشافعي رحمه الله يجوز متصلا ومتراخيا وقد قال علماؤنا فيمن اوصى بهذا الخاتم لفلان وبفصه
لفلان غيره موصولا ان الثاني يكون خصوصا للاول فيكون الفص للثاني واذا فصله لم يكن خصوصا
بل صار معارضا فيكون الفص بينهما وهذا فرع لما مر ان العموم عندنا مثل الخصوص في ايجاب الحكم قطعا
ولو احتمل الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا مثل العام الذي لحقه الخصوص وعندهما سواء
ولا يوجب منهما الحكم قطعا بخلاف الخصوص على ما مر وليس هذا باختلاف في حكم البيان بل ما كان بيانا
محضا يصح القول فيه بالتراخي لان البيان المحض من شرطه محل موصوف بالاجمال والاشتراك ولا
يجب العمل مع الاجمال والاشتراك فيحسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالعقد مرة وبالفعل
مع ذلك اخرى وهذا مجمع عليه وما ليس ببيان خالص لكنه تغيير او تبديل لم يحتمل القول بالتراخي
بالاجماع على ما نبين ان شاء الله تعالى وانما الاختلاف ان خصوص دليل العموم بيان او تغيير فعندنا
هو تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير
لما قلنا بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا الا ترى انه يبقى على اصله في الايجاب لا خلاف لاحد
ان العام اذا خص بدليل مقارن مستقل يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي
لم يخص منه فلا يجوز تخصيصه بدليل متراخ عند الكرخي وعامة المتاخرين من اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي رحمه الله وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه
متراخيا كما جاز مقارنا وقد قال علماؤنا فيمن اوصى بهذا الخاتم لفلان وبفصه لغيره موصولا ان
الثاني يكون خصوصا للاول فيكون متناولا لا يكون بيانا بل نسخا في البعض مقتصرا على الحال حتى لا
لا يتبين ان العام به ظنيا باعتبار خروج فرد اخر عنه بالتعليل اذ النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق
به الى الباقي احتمال وهذا الاختلاف المذكور فرع على ما تقدم ان العموم عندنا مثل الخصوص في ايجاب
الحكم قطعا ولو احتمل العام الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا واللازم باطل لما مر فيها تقدم
فالملزوم مثله اما الملازمة فلاحتمال ظهور ان يكون البعض مرادا دون الكل كالعام الذي لحقه الخصوص
وعند الشافعي مثل العام الذي لحقه الخصوص والذي لم يلحقه الخصوص سواء
سواء ولا يوجب واحد منهما الحكم قطعا وليس هذا الاختلاف باختلاف في حكم البيان بل ما كان بيانا
محضا اي خالصا عن التبديل والتغيير صح القول بتراخيه لان محل البيان المحض من شرطه ان
يكون موصوفا بالاجمال او الاشتراك فان الواو بمعنى او وكل ما هو موصوف بالاجمال او الاشتراك
لا يجب العمل به في الحال اما الاول فلامتناع البيان فمحل البيان المحض لا يجب العمل به في الحال

اظهار واظهار الظاهر محال فلا بد له من سبق خفاء، ورده بعض الاصوليين فقال ليس بان النصوص
المقربة من الامور ابتداء بيان مع عدم تقدم خفاء والجواب ان تلك ليست ببيان محض وكلاهما منا
فيه ولئن سلمنا فتلك سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان الاجمال
فيها موجودا فلذلك بيان لغوي ليس مما نحن فيه وان اشتد فظاهر لان العمل موقوف على الفهم
ولا نفهم المجمل والمشترك وغيرهما مما فيه خفاء الا بعد تبين المراد به فلا يكون العمل به في الحال واجبا و
اذا لم يكن العمل به في الحال واجبا حسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالعقد مرة وبالفعل
مع ذلك اخرى وهذا مجمع عليه وما ليس ببيان خالص لكنه تغيير او تبديل كما سيجيء لم يحتمل التراخي
ايضا بالاجماع على ما سيجيء والمراد من التبديل ههنا احد نوعي بيان التغيير وهو التعليق لا النسخ
وهو مخالف لاصطلاح الشيخ فانه جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل
وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل وقد تقدم ذلك قبيل الفرق
بين التبديل والتغيير على ما اختاره ههنا لان الكلام في التبديل بعد ما تغير عن اصله ينقلب
نصا اخر وفي التغيير لا ينقلب ففي الاستثناء يصير الكلام تكلما بالباقي لا غير وفي التعليق
ينقلب عن كونه ايجابا وينقلب يمينا على ما عرف قوله واما الاختلاف في ان خصوص دليل العموم بيان
او تغيير فعندنا هو تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده
ليس بتغيير لما قلنا انه لا يوجب القطع عنده ليتغير بالاحتمال بل هو تقرير وبيان محض
فيصح موصولا ومفصولا واستوضح له بقوله الا يرى انه اي العام يبقى على اصله في الايجاب اي ايجاب
الحكم بعد التخصيص في الباقي فيكون مقررا لما كان في الاصل لا مغيرا اذ لو كان مغيرا لم يبق موجبا
كالتعليق او معناه انه يبقى بعد التخصيص على العموم الذي هو اصله حتى اوجب الحكم في الباقي لعمومه
فيكون مقررا او معناه انه يوجب الحكم بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى كما كان فيكون مقررا
فثبت ان هذا الاختلاف فرع على الاختلاف في موجب العام قال رحمه الله وقد استدل في هذا
الباب بنصوص احتجنا الى بيان تاويلها منها ان بيان بقرة بني اسرائيل وقع متراخيا وهذا عند
تقييد للمطلق وزيادة على النصوص فكان نسخا فيصح متراخيا لما نبين في بابه ان شاء الله واحتج
بقوله تعالى في قصة نوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك لان الاهل عام لحقه
خصوص متراخ بقوله تعالى انه ليس من اهلك والجواب ان البيان كان متصلا به بقوله الا من سبق
عليه القول وذلك هو من سبق من وعد اهلاك الكفار وكان ابنه منهم ولان الاهل لم يكن
متناولا للابن لان اهل الرسل من اتبعهم وآمن بهم فيكون اهلا دينا فقطعا اهل [illegible] الا ان
نوحا عليه السلام قال فيما حكي عنه ان ابني من اهلي لانه كان دعاه الى الايمان فلما انزل الله تعالى الاية الكريمة
حسن ظنه به واشتد نحوه رجاؤه فبنى عليه سؤاله فلما اوضح له امره اعرض عنه وسلمه للعذاب
وهذا سائغ في معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشري الى ان ينزل الوحي كما قال الله

وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه
واحتج بقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ثم لحقه الخصوص بقوله تعالى ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى متراخيا عن الاول وهذا الاستدلال باطل عندنا لان صدر الاية لم يكن
متناولا لعيسى والملائكة عليهم السلام لان كلمة ما لذوات غير العقلاء لكنهم كانوا متعنتين فزاد في
البيان اعراضا عن تعنتهم واحتج بقوله انا مهلكوا اهل هذه القرية الاية وهذا عام خص منه
آل لوط متراخيا وهذا ايضا غير صحيح لان البيان كان متصلا به اما في هذه الاية فلانه
قال ان اهلها كانوا ظالمين وذلك استثناء واضح وقال جل ذكره في غير هذه الاية الا آل
لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته غير ان ابراهيم عليه السلام اراد الاكرام للوط بخصوص
النجاة وعد النجاة او خوفا من ان يكون العذاب عاما وذلك مثل قوله تعالى رب ارني كيف
تحيي الموتى واحتج بقوله ولذي القربى انه خص منه بعض قرابة النبي عليه السلام الحديث
ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم رضي الله عنهم وهذا عندنا من قبيل بيان المجمل لان القربى
مجمل وكان الحديث بيانا له ان المراد به قربى النصرة لا قرب القرابة وانما قال
لان القربى يتناول قرب النسب ويتناول وجوها من النسب مختلفة تمسك الشافعي رحمه الله
في جواز تاخير دليل الخصوص بنصوص [illegible] فاحتجنا الى التاويل منها قوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة ووجه التمسك بطريقين احدهما اشار اليه الشيخ بقوله ان بيان بقرة
بني اسرائيل وقع متراخيا وبيانه ان الله تعالى امر بذبح بقرة مطلقة بالتقييد يخرج غير
المقيد عن عمومه دليل على جواز تاخير تخصيص العام واجاب الشيخ بان تقييد المطلق
ليس من باب التخصيص اذ المطلق ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة نسخ فلذلك
صح متراخيا يؤيده ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لو عمدوا الى اي بقرة كانت
فذبحوها لاجزأت [illegible] ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وكذلك روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم فدل على ان الامر الاول فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيد وان
استقصاءهم في السؤال كان سببا لتغليظ الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير والثاني
وهو المذكور في كتبهم ان الله تعالى امر بذبح بقرة معينة لانه عينها بقوله لا فارض
الى اخره ولو كانت نكرة لما سالوا عن تعيينها للخروج عن العهدة ولم يؤمروا بامور متجددة
والا كان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخرا دون ما ذكرت اولا وقد وجب
عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا بالاجماع فثبت انه بيان ذلك الواجب اولا وان
المتصف بجميع الصفات مطابق للمامور به لا انه نسخ للاطلاق وفيه نظر لانه مخالف لقوله
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة من غير وصفها بشيء قال ابو منصور الماتريدي
القول بان المطلق مراد ثم صار المقيد مرادا يؤدي الى النسخ قبل التمكن من الفعل

والاعتقاد جميعًا لضيق الزمان عن الاعتقاد إذ لا بد للاعتقاد من العلم وما حصل لهم العلم بالواجب وإنا إن شاء الله لمهتدون والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا ... في الابتداء كان في بقرة مقيدة وإن أضيف إلى المطلق لكن بدا لهم فلا يمكن حمل الآية عليه بل الأمر في الابتداء ... فوقهم يتبين لنا فلو حمل على النسخ لم يكن بيانًا بل ظهر عند سؤالهم لما أنه حدث حكم آخر بدليل ... وما روي من الخبر فهو من الآحاد فيكون مردودًا لمخالفته النص ورفع الحكم وهو خلاف النص ... تأخير تقييد المطلق باعتبار كونه نسخًا فلا حاجة إلى الجواب وإن لم يجوز ذكر بطريق البيان فالجواب عنه أنا لا نم على هذا التقدير عدم اقتران البيان لجواز إعلام موسى إياهم عند نزول الأمر أن المراد ذبح بقرة معينة فكان هذا بيانًا إجماليًا مقترنًا ثم تأخر البيان التفصيلي إلى حين سؤالهم وتأخيره مثل هذا جائز عندنا أيضًا وفيه نظر أما أولًا فلأن شرط النسخ التمكن من عقد القلب والعمل إن كان شرطًا فهو شرط للنسخ لا للتمكن منه ... ضيق الزمان عن التمكن ظاهر لا يخفى على أحد وسؤالهم لم يدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعنتًا منهم لا بقرة مقيدة خلاف النص وقوله وإن أضيف إلى المطلق لا يفيد لأن الإضافة إلى المطلق وإرادة المقيد خلاف الظاهر وأما ثانيًا فلأن قوله ما روي من الخبر فهو من الآحاد فيكون مردودًا لمخالفته النص ليس على ما ينبغي لأن المخالفة ممنوعة ... أهل التفسير إليه كما هو تعديل له ومنها قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك ووجه الاستدلال أن الأهل عام يتناول جميع بنيه عليه السلام بدليل قوله عليه السلام إن ابني من أهلي أراد به كنعان ثم لحقه خصوص متراخ بقوله تعالى إنه ليس من أهلك فدل أن تأخير التخصيص جائز وأجاب الشيخ بوجهين أحدهما لا نم تأخير التخصيص بل هو متصل فإن الله تعالى ذكر الأهل واستثنى منه من سبق عليه القول فإنه وعد بإهلاك الكفار وكان كنعان منهم وكذا امرأته وإبله والثاني أن قوله أهلك لم يكن متناولًا منهم لكفره فيكون المراد من الأهل في الآية أهل الديانة لا أهل النسب وقول الآن نوحًا عليه السلام جواب سؤال على الوجه الأول تقريره أن نوحًا عليه السلام لما وعد بإهلاك قوم كان منهم عن الكلام فيهم بقوله تعالى ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون فلو كان قوله الآن سبق منصرفًا إلى ما ذكر لما استدعى نوح سؤال خلاص ابنه بقوله إن ابني تقرير الجواب أن نوحًا عليه السلام قال فيما حكي عنه إن ابني من أهلي لأنه كان دعاه إلى الإيمان فلما أنزل الله تعالى الآية الكبرى يعني الطوفان حسن ظنه به واشتد رجاؤه فبنى عليه سؤاله أي حسن ظن نوح عليه السلام بتوبته واشتد رجاؤه نوح فبنى على رجائه سؤاله ويجوز أن يكون معناه حسن ظن نوح بابنه بأن يؤمن حيث رأى تلك الآية الكبرى فاشتد رجاء نوح فبنى على رجائه سؤاله فلما وضح لنوح أمر ابنه أنه ما آمن أعرض عنه وسلمه للعذاب ومثل هذا سائغ في معاملات الرسل عليهم بناء على العلم البشري إلى أن ينزل الوحي كما قال تعالى حكاية عن إبراهيم صلى الله عليه وسلم وما

كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه بناء على العلم البشري وحسن الظن ومنها قوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله الآية فإن العموم ثم لحقه الخصوص بقوله تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخيًا عن الأول قيل لما نزل هذه الآية جاء ابن الزبعرى إلى النبي عليه السلام فقال يا محمد أليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله أفترى هم يعذبون في النار فأنزل الله تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون والحسنى الخصلة المفضلة في الحسنى تأنيث الأحسن إما السعادة وإما البشرى بالثواب وإما التوفيق للطاعة قال الشيخ وهذا الاستدلال باطل عندنا لأن صدر الآية لم يكن متناولًا لعيسى والملائكة عليهم السلام فلا تخصيص بدون التناول أما الثانية فظاهرة لأن التخصيص يعتمد سبق العموم بالإجماع وأما الأولى فلأن كلمة ما لذوات غير العقلاء على أن الخطاب لأهل مكة وهم كانوا عبدة الأوثان فإن قيل سؤال ابن الزبعرى وهو من الفصحاء يدل على التناول وكذا عدم رد النبي صلى الله عليه وسلم يدل عليه أجيب بأن سؤاله كان بناء على ظنه أن ما ظاهره فيمن يعقل كما في قوله تعالى وما خلق الذكر والأنثى ولا أنتم عابدون ما أعبد ويستعمل فيه مجازًا لكنه أخطأ في ظنه لأنها ظاهرة فيما لا يعقل والأصل في الكلام هو الحقيقة وأما عدم رد النبي عليه السلام فغير مسلم لما روي أنه قال رادًا عليه ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل ولئن سلمنا سكوته فذلك لما عرف من تعنتهم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم أن الكلام لا يتناوله ثم بين تعنتهم بقوله إن الذين سبقت لهم الآية وشأن هذا الكلام ابتداء حسن موقعه وإن لم يكن محتاجًا إليه في حق غير المتعنت وهو نظير انتقال الخليل عليه السلام في محاجة اللعين عن التمسك بالإحياء والإماتة بقوله إن الله يأتي بالشمس من المشرق الآية لتعنت القوم وكان ذلك تأكيدًا للحجة الأولى ودفعًا لتلبيس اللعين لا أنه حقيقة كما يجيء فكذا هذا ابتداء بيان لدفع معاندة الخصم لا أنه تخصيص ومنها قوله تعالى إنا مهلكوا أهل هذه القرية وهي قصة ضيف الخليل عليه السلام والقرية قرية لوط ووجه الاستدلال أن الأهل عام يتناول لوطًا وأهله ولهذا قال الخليل عليه السلام إن فيها لوطًا وكان لوط ابن أخته عليهم ثم خص لوط وأهله منهم متراخيًا بعد ما قال إبراهيم إن فيها لوطًا بقوله لننجينه وأهله فيدل على جواز تأخير المخصص قال الشيخ وهذا أي هذا الاحتجاج أيضًا غير صحيح كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة لأنا لا نم تراخي البيان بل هو متصل به أي بالعام أعني هذه الآية فلأنه قال إن أهلها كانوا ظالمين وذلك كان التعليل لإهلاكهم بكونهم ظالمين أي كافرين كان استثناء من حيث المعنى للوط وأهله منهم لعدم كونهم ظالمين وأما غيرها فقد قال جل ذكره إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته وذلك واضح للتصريح بالاستثناء وذلك في آية أخرى وهي قوله تعالى قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين إلا آل لوط فثبت أن التخصيص كان متصلًا لكن الله تعالى لم يذكره صريحًا ههنا اكتفاء بالإشارة المدرجة في التعليل وقوله غير أن إبراهيم جواب عما يقال لو كان

ان اهلنا كانوا ظالمين استثناء للوط لما كان لقول ابراهيم ان فيها لوطا معنى وجهه انه انما
قال ذلك مع علمه يقينا ان لوطا ليس من المهلكين لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعد النجاة
قصدا اذ في التخصيص بالذكر زيادة اكرام اوخوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان سببه الظلم
لان عذاب الدنيا قد يكون خاصا كما في اصحاب السبت وقد يكون عاما كان قوله واتقوا فتنة لا
تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فيكون امتحانا في حق المطيعين وعذابا في حق العاصين
فاراد الخليل عليه السلام ان يعلم ان عذاب اهل تلك القرية من اي الوجهين ويجوز ان يكون قول
ابراهيم ان فيها لوطا طلب الرحمة على اهل تلك القرية ببركة مجاورة لوط فقوله انا ارجعنا معطوف
على قوله اراد بتقدير فعل تقديره اراد الاكرام بقوله كذا او قال ذلك خوفا وذلك اي سؤال ابراهيم
عن لوط مع علمه بنجاته لزيادة اكرامه كسؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته على ذلك لزيادة
اطمينان القلب بالمعاينة ومنها قوله تعالى ولذي القربى فان لفظ القربى عام يتناول جميع
اقرباء النبي عليه السلام ثم انه قد خص منه عثمان وجبير بن مطعم رضي الله عنهم فدل على جواز تاخير
التخصيص واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بنين هاشم ابو جد النبي صلى الله عليه وسلم والمطلب
ونوفل وعبد شمس وعمرو ولكل عقب الا لعمرو وقسم رسول الله صلى الله عليه وسلم
سهم ذوي القربى يوم حنين بين بني هاشم وبني المطلب ولم يعط غيرهم فجاء عثمان
وهو من بني عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد مناف وجبير بن
مطعم وهو من بني نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا
لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك
سواء في النسب فما بال اعطيتهم وحرمتنا فقال صلى الله عليه وسلم انهم لن يزالوا معي هكذا
وشبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية واسلام فتبين ان المراد
من ذوي القربى بنو هاشم وبنو المطلب قال الشيخ هكذا عندنا من قبيل بيان المجمل لان
القربى مجمل لاحتماله قرب القرابة وقرب النصرة اي نصرة اي نصرة السيف او الوادي
فبين النبي صلى الله عليه وسلم ان المراد قرب النسب لانه موضوع لهما وتناول غير النسب
لان القربى عبارة عن القرب وهو اعم من ان يكون بالنسب او بغيره وشمول اخر كلامه وتناول
وجوها من النسب الى جالة على المذهبين يعني ولئن سلمنا ان المراد قرب النسب لكنه
مجمل ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة من القرابة القريبة والمتوسطة والبعيدة
قيل ولما لم يمنع تعذر العمل لان العمل بما يفهم عرفا وهو من ينتسب الى ابيه الاعلى
فلا يكون مجملا واجيب بانا لا نم العرف فيه ولئن سلم فعقد يكونه ذلك قوما لا يحصون
فيكون دخول الجميع متعذرا وتخصيص بعض يكون بلا مخصص قال رحمه الله باب
بيان التغيير بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط والاستثناء وانما يصح ذلك موصولا

صدر الامام عن لوط

ولا يصح مفصولا على هذا اجمع الفقهاء بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط والاستثناء وانما
يصح ذلك موصولا لا مفصولا على هذا اجمع فقهاء الامصار كابي حنيفة والشافعي ومالك والاوزاعي
وامثالهم وكان ابن عباس رضي الله عنه يجوز الاستثناء منفصلا وان كان الزمان طويلا وبه قال مجاهد
كان الاستثناء عامدا او ناسيا وفي رواية عنه انه قدر الزمان سنة وعن ابي العالية انه يجوز
الى اربعة اشهر اعتبارا بالعقود وبه قال احمد حجة ابن عباس رضي الله عنه ان اليهود سالوا النبي
عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر الوحي بضعة عشر
يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء الى قوله واذكر ربك اذا نسيت اي استثن
اذا تركت الاستثناء فقال صلى الله عليه وسلم ان شاء الله بطريق الحاقه الى الخبر الاول وهو
قوله غدا اخبركم وبانه قال صلى الله عليه وسلم لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله فان
قيل هذا شرط والكلام في الاستثناء اجيب بان جواز احدهما مستلزم لجواز الاخر لعدم
القائل بالفصل ومن خص بالكلام العزيز قال الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في جهالة
الوصول الى المخاطبين وان كان قد تاخر فذلك في فهم السامعين لا في كلام رب العالمين و
احتج الفقهاء بان النبي عليه السلام قال من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها الحديث عين
التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن ولياتي بالذي هو خير
لان تعيين الاستثناء اولى للتخليص لكونه اسهل وايسر وبان الشرع حكم بثبوت
الاقرار والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يستقر شيء
منها وفساده ظاهر لتاديته الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا
لما حصل الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد ولا يخفى على عاقل فساده وعليه الزم ابو حنيفة
ابا جعفر الدوانقي حين عاتبه على مخالفة جده في هذه المسألة فقال لو صح منفصلا
لقد بارك الله في بيعتك فان الناس يبايعون لو استثنوا بعد ما خرجوا من عندك ارجين مابدا
لهم لم يبق خلافتك فسكت ورده بجميل واما استثناء النبي صلى الله عليه وسلم بعد النسيان
فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخليص عن الاثم والامتثال لما امر به وهو قوله
تعالى واذكر ربك اذا نسيت لا لان يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم واما
تخصيص الجواز بالقران بناء على ما ذكروا فوهم لان النزاع ليس في الكلام النفسي بل في العبارات
التي بلغتنا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما ووصلا وفصلا قال رحمه الله وانما
سميناه بهذا الاسم اشارة الى اثر كل واحد منها وذلك ان قول القائل انت حر لعبده
علة للعتق تنزل به منزلة وضع الشيء في محل يقبله فاذا جاء الشرط بينه وبين
محله فتعلق به بطل ان يكون ايقاعا لان الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله ومعلقا مع
ذلك فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لان حد البيان ما يظهر به ابتداء

سوار كان

او عن بعض العلماء
وهي الغزالي خاصة
الحسن وطاوس
انه يجوز ما لم يقم
مجلسه اعتبارا

فأما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه
ووجوده عند موجب والكلام كان يحتمله شرعًا لأن التكلم بالعلة ولا حكم له جائز شرعًا مثل البيع
بالخيار وغيره نسمي هذا بيانًا فاشتمل على هذين الوصفين نسمي بيان التغيير هذا وجه
تسمية هذا النوع ببيان التغيير وإنما سميناه بهذا الاسم إشارة إلى وجود أثر كل واحد
منهما أي من البيان والتغيير فيه وذلك أي وجود أثر كل واحد أن قول القائل لعبده أنت حر
علة للعتق ينزل به أي بهذا القول منزلة وضع الشيء في محل يقرّ به قرارًا حسيًّا
فإذا جاء الشرط بين قوله أنت حر وبين المحل وهو العبد تعلق قوله أنت حر به أي
بالشرط بطل أن يكون إيقاعًا لأن الشيء الواحد لا يكون مستقرًا في محله ومعلقًا مع ذلك فصار
من هذا الوجه مغيرًا ولكنه أي التعليق مع كونه مغيرًا هو بيان لأن حد البيان ما يظهر به
ابتداء وجوده المبين فإن البيان يدل على المبين والضمير راجع إليه فأما التغيير بعد الوجود
فنسخ وليس ببيان قيل هذا إنما يستقيم على رأي القاضي وشمس الأئمة فإنهما لم يجعلا النسخ
من أقسام البيان فأما على اختيار الشيخ فلا يستقيم لأنه جعل النسخ من أقسام البيان ثم قال
ههنا أنه ليس ببيان وقيل في وجه التوفيق أنه جعل النسخ بيانًا باعتبار أنه بيان انتهاء مدة
الحكم عند الله ولم يجعله بيانًا باعتبار الظاهر فإنه في الظاهر رفع الحكم فلا يكون بيانًا والحق أنه
لا يحتاج إلى هذا التكلف بأن يجعل اللام في البيان للعهد أي هذا النوع من البيان وقوله
ليس ببيان معناه ليس ببيان كلامنا فيه وتقدير كلامه لأن حد هذا النوع من البيان ما يظهر به
ابتداء وجوده ولما كان التعليق بالشرط كذلك سميناه بيانًا أما الأول فلما ذكرنا أنه أمر
اصطلاحي والمصطلح عليه فيه ذلك وأما الثاني فلما بينا بأن الكلام يحتمل شرعًا أن يكون
موجودًا ولا حكم له بأن يتعلق ويحتمل أن يوجد بحكمه ولما تعلق دل على أن الكلام ليس بموجب
للحكم فظهر به ابتداء وجود المبين بأنه كلام لا حكم له في الحال وكان بيانًا من هذا الوجه فسمي
بيان تغيير لاشتماله على هذين الوصفين وإنما تعرض لقوله والكلام كان يحتمله شرعًا لأنه
لا بد للبيان من احتمال المبين بوجه ليكون البيان إظهارًا لذلك المحتمل وقوله لأن التكلم
بالعلة ولا حكم له جائز شرعًا دليله لذلك فإن البيع بشرط الخيار وبيع الفضولي وتصرفات
الصبي التكلم بالعلة موجود فيها ولا حكم له شرعًا قيل هذا لا يستقيم على مذهب الشيخ
لأن ذلك ليس إلا تخصيص العلة وهو لا يجوزه كما سيجيء ولا يقال عدم الحكم فيه لعدم
العلة لأنا لا نسلم أن الحكم في البيع بشرط الخيار بسبب انعدام العلة عند الشيخ بل لمانع مع قيام
العلة فإنه ذكر في التمسكات الفاسدة أن من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث وكذلك
عند غيره من متابعيه كصاحب الهداية وغيره فإنه ذكر فيها في باب اليمين في البيع أن من
قال هذا العبد حر إن بعته فباعه بشرط الخيار عتق لوجود الشرط ولا يقال

(في الهامش: إلى وجود الشرط)

تخصيص العلة إنما تكون إذا وجدت العلة بتمامها وفي البيع بالخيار لم توجد لأنه علة اسمًا ومعنى
لا حكمًا لأنا نقول لا يتصور فيما ذكرت لأن التخصيص لا يكون بدون تخلف الحكم اللهم إلا أن يراد بالعلة
هنا صورة العلة لا حقيقتها والجواب أن الحنث في البيع بشرط الخيار لا يدل على وجود العلة
حقيقة لأن مبنى الأيمان على العرف والعرف جار بأن عند العقد سواء كان بخيار أو بغيره يقال
إنه باع سلمنا ذلك ولكن تخصيص العلة إنما تكون إذا وجد العلة بتمامها وفي البيع بشرط الخيار
لم توجد قوله فلا يتصور التخصيص قلنا نلتزم ذلك فإن عند الشيخ أن كل موضع يقول الخصم
فيه بتخصيص العلة هو من قبيل انتفاء الحكم لانتفاء العلة بانتفاء جزئها فلا يتصور التخصيص
قلنا نلتزم ذلك فإن عند الشيخ أن كل موضع يقول الخصم فيه بتخصيص العلة هو من قبيل
انتفاء الحكم لانتفاء العلة بانتفاء جزئها فلا يتصور التخصيص ح أبدًا وسيعود هذا البحث إن
شاء الله قال رحمه الله وكذلك الاستثناء مغير للكلام لأن قول القائل لفلان علي ألف درهم فالألف
اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره فإذا قال إلا خمسمائة كان تغييرًا لبعضه ألا ترى أن التعليق
بالشرط والاستثناء لو صح كل منهما متراخيًا كان ناسخًا لكنه إذا اتصل منع بعض التكلم لا أن رفع
بعد الوجود فكان بيانًا مسمى ببيان تغيير ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط
بالشرط لأن الاستثناء يمنع انعقاد التكلم إيجابًا في بعض الجملة أصلًا والتعليق يمنع الانعقاد
لأحد الحكمين أصلًا وهو الإيجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب
التغيير دون التبديل الاستثناء كالتعليق في استحقاق تسميته ببيان التغيير فإنه مغير
للكلام لأن قول القائل لفلان علي ألف درهم كلام موضوع لمعنى بعينه لا يحتمل غيره
فيه نظر لأن في كلام الشيخ ضعف دل عليه التعليل وهو قوله فالألف اسم علم لذلك العدد
لا يحتمل غيره والظاهر أنه أراد بالعلم علم الجنس فإنه يطلق على كل ألف من أي معدود
كان لا يحتمل إطلاقه على الغير لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازًا فإنه لم يطلق على خمسمائة أو
غيره لأنه وإن كان جزءًا لكنه ليس يختص به فإنه كما يصلح جزءًا للألف يصلح للألفين وللثلاثة
وهلم جرًّا فإذا قال إلا خمسمائة كان تغييرًا لبعض ذلك من الوجوب إلى عدمه واستوضح
معنى التغيير فيه بقوله ألا ترى أن التعليق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما
متراخيًا كان ناسخًا لأن قوله أنت حر مثلًا صدر من الأهل مضافًا إلى المحل غير معلق
بالشرط يثبت موجبه فلو صح إلحاق الشرط بعد ذلك لارتفع الحكم الثابت بالتعليق فكان
نسخًا وكذلك قوله له علي ألف درهم إذا لم يقترن به الاستثناء يثبت موجبه فلو صح إلحاقه
الاستثناء بعد تقرره كان نسخًا للحكم في بعض الألف كما في التعليق ولا شك في وجود معنى
التغيير في النسخ وللقائل أن يقول هذا التوضيح ليس بشيء لأنه إن كان لو وجد لامتناع
الشيء لاشتماله غيره فمعناه لو صحا متأخرين لكانا ناسخين فكان التغيير فيهما موجودًا

لكن لم يكونا مخيرين فلم يصحا متأخرين فلا يوجد فيهما معنى التغيير وح لا فائدة في ذكره
والجواب أن المذكور في معنى لو هو معناه الظاهر قد يأتي على معنى أن الاول فيهما معنى التغيير
ترتبط بالثاني على سبيل التعدية الا انه لم يكن الثاني منتفيا كقولك جاءك فانتبت عليه ولولم
يجئ لم انتبت حلبك فانك لم تقصد الى نفي الثاني وانما قصدت الى الربط بين الاول والثاني على
سبيل الاثبات تقديرا وعليه قوله تع ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده
سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله فان سياق الاية لبيان انه من ثبوت كون ما في الارض
من شجرة اقلاما وكون البحر مدادا يمدهن كما نفي كلما النفاد عن كلماته ارتباطا فلو قدر
نفي النفاد مستقبلا لم ذكر ان لا يكون النفاد حاصلا اذ نفي النفاد ثبات فيلزم منه خلاف
ما علم من سياق الاية ما خلافه وخلاف المعقول وهو نفاد كلمات الله وكذلك نعم العبد
صهيب لو لم يخف الله لم يعصه قوله لكنه اذا اتصل استدرك من قوله كان تغييرا
لبعضه وهو لبيان كونه بيانا وذلك لانه اذا اتصل منع التكلم عن ان يكون ايجابا في
البعض لما ان رفعه بعد الوجود والكلام محتمله فكان من حيث انه يبين ان البعض هو
المراد بالكلام ابتداء بيانا فسمي بيان التغيير وقد ذكر الشيخ في بعض تصانيفه بيانا احتمال
الكلام له فقال انه بيان لانه يتبين ان الايجاب السابق غير موجب كل الالف ويحتمل ان
لم يكن موجبا في الجملة بان صدر من الصبي او المجنون فلما احتمل هذا بالاستثناء تبين
ذلك سمي بيان التغيير لا تغييرا محضا قوله ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط
اشارة الى نفي ما ذهب اليه القاضي رحمه الله من اثبات الفرق بينهما فانه
جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل لان مقتضى قوله انت حر مثلا نزول
العتق وكونه علة الحكم بنفسه فبذكر الشرط تبدل ذلك كله لانه تبين انه
ليس بعلة قبل الشرط وانه ليس بايجاب له في الحال بل هو يمين والاستثناء
تغيير لمقتضى صيغة الكلام وليس بتبديل واثبات للتسوية بينهما فان الاستثناء
يمنع انعقاد التكلم عن ان يكون ايجابا في البعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا الا ذلك
في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له في المآل والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين
وهو الايجاب في الحال ولا يمنع احتمال ان انعقاده علة في ثاني الحال عند وجود الشرط
وهو معنى قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال اي احتمال صيرورته علة فلذلك اي لكون
كل واحد منهما مانعا عن الانعقاد كانا من قسم واحد فكانا بيان التغيير دون التبديل
فان التبديل نسخ قال الله تع واذا بدلنا اية مكان اية وانهما ليسا بنسخ اذ النسخ
رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما وهذا نزاع لفظي راجع الى الاصطلاح حتى
لو قال اعتقت الا سالما جميع عبيدي لا يصح ويعتق جميع العبيد وفي النفي يجوز

حتى لو قال ما اعتقت الا سالما احدا من عبيدي صح ويعتق سالم لعدم الاخلال بالمعنى
فان حذف المستثنى منه في النفي جائز ويكون منصوبا على انه استثناء لا على البدل لانه لا يتقدم
على المبدل منه قال رحمه الله واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما فقال اصحابنا رحمهم الله
الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي رحمه الله
ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص كما اختلفا في التعليق
على ما سبق وقد دل على هذا الاصل مسائلهم فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان علي
الف درهم الا مائة لفلان علي تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست علي وبيان ذلك انه
جعل قوله تع الا الذين تابوا يعني قوله الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك
هم الصالحون غير فاسقين ولذلك قال في قول النبي عليه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء ان معناه بيعوا الطعام بالطعام سواء بسواء فبقي صدر الكلام عاما في القليل والكثير
لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى منه
دليل الخصوص في العام وذلك مثل قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده
عقدة النكاح هنا دليل معارض لبعض الصور وهو في حق من يصح منه العفو فبقي
فيما لا معارضة وقال في رجل قال لفلان علي الف درهم الا ثوبا انه يسقط من الالف قدر
قيمته لان دليل المعارضة يجب العمل به على قدر الامكان وذلك ممكن في القيمة
اختلف العلماء في كيفية عمل الاستثناء فعندنا عمله منع التكلم بحكم التكلم اي مع حكمه بقدر
المستثنى يعني ان المتكلم كانه لم يتكلم بقدر المستثنى في حق الحكم فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي
بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب مع صورة التكلم وقال الشافعي
رحمه الله عمله منع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص فان حكم العام يمتنع فيما خص بوجود
المعارض وهو دليل الخصوص وهو رد المختلف على المختلف واصل هذا الاختلاف في التعليق
واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفا في التعليق فعنده يمنع الحكم لا الموجب وعندنا يمنع
كليهما وقد دل على ما ذهب اليه كل منهما مسائله اي الاصل فليس بمنقول لا عن اصحابنا
ولا عن اصحابه فاذا قال لفلان علي الف درهم الا مائة فعندنا تقديره لفلان علي تسعمائة
وعنده الا مائة فانها ليست علي وبيان ذلك اي بيان ان المسائل من الجانبين تدل على
ما ذكرنا من الاصل انه اي الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارضا لصدر
الكلام فاستثنى التائبين عن القاذفين فيكون حكمهم على خلاف ما اثبت صدر الكلام بطريق
المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهي عن قبول الشهادة وتسمية بالفاسق فيصير
معناه الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون غير فاسقين
فينبغي ان الحد ايضا يسقط بالتوبة كرد الشهادة الا ان الشهادة من حقوق الله فتسقط

بمجرد التوبة اما حد القذف فحق العبد فيه غالب على اصله فيشترط في سقوطه التوبة
الى العبد بعد التوبة الى الله فلا يسقطه بمجرد التوبة الى الله تعالى كما في المظالم حتى لو تاب واعتذر
وعفى عنه المقذوف سقط ايضا كالقصاص ولذلك ان وكما جعل الاستثناء معارضا
في هذه الآية فقد جعله معارضا في هذا الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام الا
سواء بسواء وقال معناه بيعوا الطعام بالطعام سواء بسواء فبقي صدر الكلام عاما في القليل و
الكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة قوله وخصوص دليل المعارضة جواب سؤال
تقريره لو كان الاستثناء معارضا للصدر في المكيل لجاز ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت
المعارضة في غير المكيل ايضا بالتعدية فيثبت الجواز في الحفنة والحفنتين عند السائل
كما يتعدى الحكم من المخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص تقرير الجواب ان خصوص دليل
المعارضة يعني الدليل الذي يثبت به المعارضة وهو الاستثناء لا يقبل التعليل كقبول دليل
الخصوص لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص فانه مستقل بنفسه
فيقبل التعليل ومثل في مثل دليل الخصوص منصوب على انه صفة مصدر محذوف وذلك ان خصوص
الاستثناء وعموم الصدر في الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى الا ان
يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان صدر الآية اوجب على الازواج نصف
المفروض في الطلاق قبل الوطء في جميع المطلقات بقوله من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
لهن فريضة فنصف ما فرضتم فدخل في العموم العاقلة والمجنونة والكبيرة والصغيرة ثم استثنى
حال العفو بقوله الا ان يعفون فيثبت المعارضة في حق الكبيرة العاقلة لا المجنونة والصغيرة
ليسقط الكل فيكون الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام فبقي الصدر فيما لا معارضة فيه على
ما كان فيختص السقوط بعفو العاقلة الكبيرة ومعناه الا ان يعفون اي المطلقات عن
ازواجهن بان لا تطالبهم بنصف المهر او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اي الولي الذي
يلي العقد وهو مذهب الشافعي او الزوج فان امساك العقدة وحلها بالطلاق في يد الزوج
واللازم بالطلاق في النكاح بدل الاضافة اي نكاحه يعني الواجب شرعا النصف الا ان تسقط
هي الكل او يعطي هو الكل فايجاب النصف من انصاف الشريعة وتركها وبذله من
اخلاق الطريقة وذكر في الكشاف ان تسمية الزيادة عفوا باعتبار ان الغالب فيهم
سوق المهر اليها عند التزوج فاذا استحق ان يطالبها بنصفه فاذا ترك المطالبة فقد
عفى عنها وانما شبه الحديث بهذه الآية لان ما فيهما ثابت بالاجماع فاستشهد به تقريرا لهذا
الاصل وقال في رجل قال لفلان علي الف درهم الا ثوبا انه يسقط عن الالف قدر قيمته
لان هذا دليل المعارضة ودليل المعارضة يجب العمل به على قدر الامكان فهذا الدليل
يجب العمل به على قدر الامكان اما الاول فلما ذكرنا ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة

واما الثاني فلان الاصل في كلام العاقل البالغ ان لا يكون لغوا فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه
يمكن اثبات المعارضة في حق المستثنى وان كان من غير جنسه يمكن اثباتها في القيمة فجعل
هنا نفيا لقدر قيمة الثوب فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في قوله
لفلان علي الف الا كر حنطة انه ينصرف الى قيمة الكر تصحيحا للاستثناء بقدر الامكان وكيف جعل
هنا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لا يتناوله ولذا ظهر ان طريقه المعارضة فيكون هذا بيان
المسائل التي يظهر بها الخلاف على ما ذكر في كتب اصحابنا ولكن الخصم يمكن هذا الاصل ويخرج هذه
المسائل على اصل آخر من قبول الشهادة بناء على ان الاستثناء متى تعقب جملا معطوفة
يرجع الى الجميع اذا لم يمنع مانع كما لو تعقبها شرط وبناء على ان قوله واولئك هم الفاسقون في حق
التعليل لعدم القبول بالتوبة ينتفي الفسق فينتفي القبول لزوال المانع لا على ان الاستثناء
معارضة وكذا ابقاء الصدر على العموم في الحديث حتى يحرم بيع الحفنة بالحفنتين ليس بناء على
ان الاستثناء بطريق المعارضة لانه لو جعل تكلما بالباقي يثبت هذه الحرمة ايضا لتناول
صور الكلام وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام الحديث القليل والكثير فلما استثنى الحال
المتساوي يبقى تكلما بالباقي وهو القليل وكذا صحة الاستثناء في قوله علي الف الا ثوبا غير
مبنية على هذا الاصل بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والمنقطع مجاز
فمهما امكن حمله على الحقيقة وجب حمله عليها ومعلوم انه لا بد في المتصل من المجانسة فوجب
صرف الاستثناء الى القيمة لتثبت المجانسة الا ترى انه لا يمكن جعله معارضا الا بهذا الطريق
اذ لا بد لها من اتحاد المحل فاذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحيحا للاستثناء لم يبق
ضرورة الى جعله معارضة فعلم ان هذه المسائل لا تدل على هذا الاصل يؤيده ما ذكر
في الميزان ان بعض مشايخنا قال الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وبطريق المعارضة
عند الشافعي رحمه الله ولا نص فيه عن الشافعي رحمه الله ولكن استدل على الخلاف بمسائل والصحيح
انه لا خلاف انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة
فانهم قالوا هو استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا تكلم بالباقي وفي الحقيقة لا يظهر
الخلاف في المسائل فالك رحمه الله واحتج في المسئلة بالاجماع ودلالته ودليل المعقول
اما الاول فان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات
وهذا اجماع على ان للاستثناء حكما وضع له يعارض به حكم المستثنى منه واما الثاني
فلان كلمة التوحيد لا اله الا الله وهي كلمة وضعت للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو
تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له فصح لما كانت كلمة التوحيد ان معناها الا الله
فانه اله وكذا لا عالم الا زيد اي فانه عالم واما الثالث فلانا نجد الاستثناء لا يرفع
التكلم بقدره من صدر الكلام واذا بقي التكلم صيغة بقي حكمه فلا سبيل الى نفاد

اى رفع التكلم لم يجب المعارضة بحكمه فانتفاء الحكم مع قيام التكلم سائغ فاما انعدام التكلم مع وجوده
احتج للشافعي رحمه الله في هذه المسألة بالاجماع و دلالته و دليل المعقول اما
تما لا يعقب الغرض وفي بعض النسخ اما الاجماع فان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي و
من النفي اثبات وهذا اجماع على ان للاستثناء حكما وضع له يعارض به حكم المستثنى منه وقال الفقهاء
لو قال لفلان علي عشرة الا ثلثة الا درهمين لزمه تسعة دراهم لان الاستثناء الاول من الاثبات
نفي والثاني من النفي فكان اثباتا واما الثاني يعني دلالة الاجماع فلان قولنا لا اله الا الله كلمة
التوحيد بالاجماع ومعناه النفي اى نفي الالوهية عن غير الله والاثبات اى اثبات الالوهية
له ومعناه لا اله الا الله فانه اله فلو كان الاستثناء تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له فلا يكون
للتوحيد واللازم باطل لكونه خلاف الاجماع فالملزوم مثله بيان الملازمة ان معناه ح غير
الله ليس باله وهو نفي الالوهية عن غير الله بحسب من غير اثبات الالوهية له قصدا وهذا
كقولنا لا عالم الا زيد فانه عالم اذ المقصود من هذا الكلام مدحه بانه عديم النظير في العلم ولا
يتحقق هذا المقصود الا بهذا الطريق ولو جعل تكلما بالباقي لما حصل هذا الغرض اصلا
لان نفي العلم عن غيره يصير مقصودا لا اثبات العلم له واما الثالث وهو الدليل المعقول
فلان التكلم بقدر المستثنى في صدر الكلام باق صيغة واذا بقي صيغة بقي الحكم فلا
سبيل الى رفع التكلم اما الاول فلانه محسوس فان الكلام بعد ما وجد صيغة يستحيل القول
بكونه غير موجود واما الثانية فلان وجود العلة يقتضي وجود المعلول فالقول بارتفاع التكلم
بالاستثناء يؤدي الى انكار الحقائق لم يجب القول بالمعارضة بحكمه فان امتناع الحكم بطريق
المعارضة مع قيام التكلم حقيقة سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف فاما القول
بعدم التكلم مع وجوده حقيقة غير معقول ثم المعارضة قد تقع بجنس الاول بخلاف جنسه
كما في المعارضات بين الحجج واما الشرط ان يكون بين المتعارضين تدافع وتدافع فان صدر
الكلام للايجاب والاستثناء للمنع او على العكس فان كان من جنسه تبطل بقدر المعارضة ولو كان من
خلاف جنسه احتيج الى اعتبار المعنى قال رحمه الله واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول
ابطالا النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في
الايجاب يكون لا في الاخبار فبقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع لما نواه الاجماع فقد قال اهل
اللغة قاطبة ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا فاذا ثبت الوجهان وجب الجمع
بينهما فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته على ما نبين ان شاء الله
واما الدليل المعقول فوجوه احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوي فيه البعض
والكل كالنسخ والثاني ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل دليل الخصوص و
الاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم بما قبله فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز

الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة حتى ينتهي احتمل وقف اول الكلام على اخره
حتى يتبين باخره المراد باوله وهذا الابطال طريقه والثالث لتصحيح ما قلنا وبيان ذلك ان
وجود التكلم ولا حكم له اصلا ولا انعقاد له بحكمه اصلا سائغ مثل الامتناع بالمعارض بالاجماع مثل
الطلاق الصبي واعتاقه واما الثاني في الترجيح وبيانه ان الاستثناء متى جعل معارضا
في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه وذلك لا يصلح حكما لكل التكلم به
بصدره الا ترى ان الالف اسم علم له لا يقع على غيره ولا يحتمله لا يجوز ان يسمى التسع مائة
الفا حلالا ولكن لا دليل الخصوص لانه اذا عارض العموم في بعض نفي الحكم المطلوب وراء
دليل الخصوص ثابتا بذلك الاسم بعينه صالحا لان يثبت به كاسم المشركين اذا خص منه
نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا قلنا ان العام اذا كان كلمة فرد او اسم
جنس صح الخصوص الى ان ينتهي بالفرد واذا كانت صيغة جمع انتهى الخصوص الى الثلثة
لا غير فلذلك بطل ان يكون معارضا فجعل تكلما بالباقي بحقيقته وصيغته وكان طريقا
في اللغة يطول مرة ويقصر اخرى وجعل للايجاب والنفي باشارته وبيانه ان
الاستثناء يحتمل له الغاية للمستثنى منه الا ترى ان الاول ينتهي به وهذا لان الاستثناء
يدخل على نفي او اثبات فالاثبات بالعدم ينتهي والعدم بالوجود ينتهي واذا كان الوجود
غاية للاول او العدم غاية لم يكن بد من اثبات الغاية لتناهي الاول وهذا ثابت
لغة فكان حكم صدر الكلام الا ان الاول ثابت قصدا وهذا فكان اشارة ولذلك
الخبر في التوحيد لا اله الا الله ليكون الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل في التوحيد تصديق
القلب فاختير في البيان الاشارة والله اعلم
احتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل
المعقول ايضا اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ووجه
التمسك ان الاستثناء لو لم يكن تكلما بالباقي لزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم
باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما الملازمة فلان الله تعالى استثنى
الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان فلو لم يكن
تكلما بالباقي لثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه نافيا لحكم
الخبر الصادق الذي اثبته اولا وهو تناقض فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة
بالاستثناء في الاخبار بل انما يكون في الايجاب لان الايجاب فعل في الحال والمنع بالمعارضة
كذلك يتحقق فيه بخلاف الخبر فان صحته بناء على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع
بطريق المعارضة انما يكون في الحال فبقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع لما نوه
هو جواب عن قوله وامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ واستحالة التناقض
واستحالة لزوم الكذب في كلام الله عقلية ولكن سماه استدلالا بالنص لان

ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا
لانه استثناره منه وان الاجماع فقد قال اهل اللغة باجمعهم
كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان عنهم بالنقل وجب الجمع بينهما
فقلنا ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي في موضعه اي حقيقته وعبارته
لانه هو الاصل والمعنى بالاستخراج به ان يخرج بعض نص الكلام عن كل
واثبات ونفي باشارته على ما سيجيء والمستثنى لانه يخرج بعض حكم الجملة بعد ثبوت
يكون موجبا وجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص لما كان
الكلام لانه بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا كان المستثنى والدليل المعقول فوجوه احدها ان ما يمنع الحكم بطريق
بيانا لم يكن الخصوص ثابتا في الاصل واما الدليل المعقول فوجوه احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة
المعارضة يستوي فيه الكل والبعض والاستثناء ليس كذلك فان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة
لا يكون استثناء اي الاول فاعتبارا بالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض واما الثاني
فلان استثناء الكل لا يجوز بالاتفاق قيل ولا يلزم عليه دليل الخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة
والا يستوي فيه الكل والبعض حتى لا يجوز تخصيص الكل لان عمله بطريق المعارضة يشبه النسخ
[هذا] ومن الوجه يستوي فيه الكل والبعض ولكنه بيان باعتبار شبهه بالاستثناء ولا يستقيم ان
يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلذا امتنع تخصيص الكل وفيه نظر اما اولا فلان
السؤال غير وارد ولان التخصيص عند الشيخ ليس بطريق المعارضة اما ثانيا فلان قوله
ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل ليس بشيء فان نسخ الكل جائز ولم يخرج
[واشار] الناسخ بذلك عن كونه بيانا والثاني ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه والاستثناء
لا يستقل بنفسه فدليل المعارضة لا يكون استثناء اما الاول فاعتبارا بدليل الخصوص
على مذهبنا والناسخ على مذهبهم واما الثانية فلان الاستثناء لا يتم الا بما قبله فاذا
كان كذلك فلم يصلح ان يكون معارضا لفوات شرط المعارضة وهو تساوي المتعارضين
في القوة فوقه لكنه لما كان جوابا عما يقال لما كان غير مستقل ولم يصلح
معارضا وجب ان لا يكون له تأثير بل يثبت موجب صدر الكلام قبل التكلم
به فلا يتوقف عليه وتقرير الجواب انه لما لم يكن مستقلا وكان قائما بالاول صار عنزلة
جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم بآخره ويتبين به
مقصود المتكلم احتمل الكلام ان يتوقف اوله على آخره حتى يتبين بآخره
[تما] هو المراد باوله وهذا اي ما ذكرنا من الدلائل لابطال طريق الخصم وهو ان الاستثناء
يعمل بطريق المعارضة وان الوجوه الثلاث فانما هو لتصحيح ما قلنا ان المدعى
وهو انه تكلم بالباقي وبيان ذلك اي الوجه الثالث ان وجود التكلم ولا حكم
له اصلا ولا انعقاد له بحكمه اصلا شائع كطلاق الصبي واعتاقه وكذلك
المجنون فقوله ولا انعقاد له بحكمه اصلا تاكيد لقوله ولا حكم له اصلا وكذلك

الامتناع بالمعارض اي سقوط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة سائغ بالاجماع واذا ساغا
جميعا يقع الشأن في الترجيح وبيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم كما قال الخصم بقي التكلم
بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان التكلم بصدر الكلام
موجود فيكون باقيا بحكمه لانه هو المقصود وليس المراد من الحكم الا بعضه فيكون في حيز الاستثناء واما بطلان
اللازم فلان البعض لا يصلح حكما لكل التكلم بصدره لان دلالته الوضعية انما هي على تمام مسماه لا على بعضه لا سيما
اذا كان في اسماء الاعداد الا ترى ان الالف اسم علم له لا يقع على غيره اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلما قلنا ان
البعض ليس بجزء مختص فلا يكون من محتملاته فانه لا يسمى يجوز ان يسمى التسعمائة الفا ومتى جعل تكلما بالباقي
بقيت صورة التكلم في المستثنى غير موجب لحكمه ولا استحالة في ذلك فكان القول به اولى كطلاق الصبي وعتاقه
وهذه العبارة تدل على ان اطلاق الالف على تسعمائة مثلا لا يجوز لا حقيقة ولا مجازا وفي بعض تصانيف الشيخ
لو جعل معارضا لكان الكلام منعقدا في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسعمائة فيلزم اطلاق الالف
على تسعمائة وانه لا يجوز حقيقة بل مجازا لان اطلاق الالف على بعضه ولو جعل تكلما بالباقي كان عمله بالحقيقة
لانه يصير كانه لم يتكلم بالالف وانه قال على تسعمائة الا ان قوله على تسعمائة مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء
مطول وهذا التقرير يفيد ان الالف يحتمل غيره مجازا واليه اشير في المفتاح في فصل الاستثناء وفيه نظر
لان قوله بل مجازا يجوز ان يكون بل لا يجوز مجازا وقوله لان اطلاق الالف على بعضه دليل عدم المجازية فانه
لا مغايرة بين الكل والجزء عند المتكلمين والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له وعلى هذا لا فرق بين عبارتيه
بخلاف دليل الخصوص فانه اذا عارض العموم في بعض بقي الحكم المطلوب وراء دليل الخصوص ثابتا بذلك
الاسم بعينه صالحا لان يثبت به كاسم المشركين اذا خص منه نوع كاهل الذمة مثلا كان الاسم واقعا
على الباقي بلا خلل من عدم الصلاحية على التقدير الاول والمجاز في مقابلة الحقيقة على التقدير الثاني ولهذا قلنا ان العام
اذا كان كلمة فرد كمن وما او اسم جنس كالرجل ونحوه صح الخصوص الى ان يتناهى بالفرد لعدم لزوم الخلل
واذا كانت صيغة جمع انتهى الخصوص الى الثلاثة لا غير لذلك ايضا فانه ان انتهى الى اقل من ذلك لزم الخلل
وهو اطلاق صيغة الجمع على غيره فلذلك اي لفساد كون البعض حكما لكل الكلام بطل ان الاستثناء ان يكون معارضا
فجعل تكلما بالباقي بحقيقته وصيغته فكان التكلم بالباقي طريقا في اللغة يطول مرة ويقصر اخرى واما جعله
للايجاب والنفي فباشارته وبيان ان الايجاب والنفي يثبتان باشارته ان الاستثناء بمنزلة الغاية
للمستثنى منه الا ترى ان المستثنى منه ينتهي بالمستثنى وهذا اي انتهاؤه به لان الاستثناء اما ان يدخل على نفي
او اثبات لا ثالث لهما والاثبات بالعدم ينتهي والعدم بالوجود ينتهي لان كل واحد منهما مناف للآخر
واذا كان الوجود غاية للاول اي لموجب اول الكلام اذا كان نفيا والعدم غاية اذا كان اثباتا لم يكن بد
من اثبات الغاية لتناهي الاول فكان الحكم في الاستثناء من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا لا محالة وهذا اي كونه
اثباتا ونفيا بالطريق الذي ذكر ثابت لغة فكان مثل الصدر في دلالته على موجبه فلهذا اصح لاجماعهم على ان من النفي
اثباتا ومن الاثبات نفيا الا ان الاول اي موجب صدر الكلام ثابت قصدا وهذا اي كون الاستثناء نفيا واثباتا

والاشارة من قبيل دلالة التضمن

ليس بثابت قصدا فكان اشارة اى ثابتا باشارة هذا الكلام ومن الاثبات نفى مجاز لا حقيقة
فيكون مجازا قال القاضى وقول اهل اللغة انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى مجاز او مبدا حقيقة ولذلك اى ولكون موجب صدر الكلام
وقالوا انه تكلم بالباقى فلا بد من الجمع فيجعل الاول مجازا او مبدا حقيقة ولذلك اى ولكون الاثبات اى الاقرار
ثابتا قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا اشارة اختير فى التوحيد لا اله الا الله ليكون الاثبات اى الاقرار
بالوحدانية اشارة ونفى الالوهية عن غيره قصدا بان يكون الاستثناء غاية للنفى لان الاصل فى التوحيد
تصديق القلب والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام او ركن زائد عند الفقهاء كما تقدم فاختير فى البيان
اى فى الاقرار الاشارة لانه ليس بمقصود اصلى فان قيل الحكم باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه
القلب كالاثبات وقد اختير فيه النفى قصدا فينبغى ان يكون الاثبات كذلك اجيب بان النفى قد اختير
قصدا انكارا لدعوى الخصوم وتقديما للاهم فان الكفار مقرون بالوهية الله تع كما قال ولئن سالتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله ويزعمون شريكا فاختير النفى قصدا واكتفى فى الاثبات
بالاشارة لعدم النزاع فيه فاما قوله لا عالم الا زيد فنفى لوصف العلم عاما وقوله الا زيد توقيت له بمنزلة
الغاية ومقتضى التوقيت عدم المؤقت بعد الوقت وعدمه يثبت بضده فى نفى العلم موقتا الى زيد فينتهى
بوجود العلم فى زيد فكان النفى عن غيره مقصودا واثبات العلم له اشارة وذلك لان هذا الكلام رد لمن زعم
من زعم ان غير زيد يوصف بالعلم ولا ينكر علم زيد قيل لو كان الاستثناء بمنزلة الغاية ينبغى ان ينتهى الحظر
فى قوله لا تخرج الا باذنى بالاذن مرة كما فى قوله الا ان آذن لك او حتى اذن لك واجيب بان الاستثناء فى قوله
الا باذنى من الخروج الذى هو مصدر كلامه بدلالة حرف الالصاق كما تقدم فتكون الخرجة الملصقة
باذنه غاية فلا ينتهى الحظر بالاذن مرة بخلاف قوله الا ان آذن او حتى آذن فان الغاية مطلقة فينتهى
بالاذن مرة ورد بتسليم ان الخرجة الملصقة بالاذن غاية لكن الخرجة الاولى كذلك فينبغى ان يكون غاية
وقيل فى الفرق بينهما ان الاستثناء فى قوله الا باذنى داخل على الخروج لا على الحظر والخروج غير ممتد
فلا يصلح الاستثناء غاية له لان الغاية تدخل فيما يمتد فاما الاستثناء فى قوله الا ان آذن داخل على
الحظر والحظر مما يمتد فيصلح غاية له فينتهى بالاذن مرة ورد بان هذا يؤدى الى تخصيص القاعدة
التى مرت ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه والاولى ان يقال عدم انتهاء الحظر فى قوله الا باذنى
باعتبار دليل آخر وراء الاستثناء وقد تقدم فى باب الحروف قبيل فائدة هذا الاختلاف تظهر
فى بيع الحفنة بالحفنتين من الطعام فان الاستثناء عندنا لما كان تكلما بالباقى بعد الثنيا كان المراد
بالطعام فى قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء الكثير الذى يجرى فيه الكيل
لا القليل لان الاستثناء حالة التساوى يدل على عموم صدره فى الاحوال لانه استثناء الحال من العين محال
لعدم المجانسة شرط لصحة الاستثناء والاحوال ثلث مساواة ومفاضلة ومجازفة ومتى لا تتحقق الا
فى الكثير فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين لاطلاق قوله تع واحل الله البيع وعنده لما كان عمله بطريق المعارضة

وصدر الكلام عام يوجب الحرمة فى القليل والاستثناء عارضه فى الكثير بقى ما وراء الكثير داخلا تحت الصدر
فيثبت الحرمة فيه لاطلاق الصدر وفيه نظر لان اصحابنا لا يخلو اما ان يعتبروا التناول الظاهرى اولا فان كان الاول
كانت الحرمة ثابتة فى الحفنة والحفنتين وان لم يقولوا بالتعارض لان الباقى بعد الثنيا ح المفاضلة والمجازفة
وما دون الكيل وان كان الثانى فعلى تقدير القول بالمعارضة ايضا تنتفى الحرمة لان النص ح لم يتناول ما دون
الكيل وقيل فائدته تظهر فى قوله تع وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فان القول بالمعارضة يؤدى
الى ان يكون الخطأ مأذونا فيه من الشرع لانه يكون التقدير وما كان له ان يقتل عمدا الا انه كان له الخطأ وهو
فاسد لان جهة الحرمة ثابتة فيه ولهذا يجب فيه الكفارة وفيه نظر لان للخصم ان يقول لا دلالة لهذه الآية لكن
يدعى انتفاءه بدليل آخر كوجوب الكفارة والتوبة ولان يحمل الاستثناء على المنقطع قال رحمه الله والاستثناء
نوعان متصل ومنقطع اما المتصل فهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا واما المنفصل فما لا يصح استخراجه من الاول
لان الصدر لم يتناوله فجعل مبتدأ مجازا قال الله تع فانهم عدو لى الا رب العالمين اى لكن رب العالمين وكذلك
لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما وقوله الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير
داخلين فى صدر الكلام فكان معناه الا الذين تابوا او يحمل الصدر على عموم الاحوال بدلالة الثنيا فكانه قال
واولئك هم الفاسقون بكل حال الا حال التوبة وكذلك قوله تع الا ان يعفون استثناء حال وكذلك قوله الا
سواء بسواء استثناء حال فيكون الصدر عاما فى الاحوال وذلك لا يصلح الا فى المقدر لما فرغ من اقامة الدليل
على مدعاه شرع فى تخريج الفروع وقدم تعريف كل من نوعى الاستثناء ليجرى بالفروع بحسبها وكان الواجب
تقديم تعريفه اولا لكن لما لم يترتب على ذلك حكم اخر والاستثناء على نوعين متصل ومنقطع اما المتصل فهو
الاصل وتفسيره ما ذكرنا من انه اخراج وتكلم بالباقى واما المنفصل فما لا يصح استخراجه من الاول لان الصدر
لم يتناوله وما لم يكن داخلا لا يتصور اخراجه فجعل مبتدأ اى بمنزلة نص مبتدأ حكمه يعمل بنفسه لا تعلق
له باول الكلام الا من حيث الصورة وقوله مجازا بدل من مبتدأ وقيل منصوب على التمييز واختلف الاصوليون
فى اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع بانه حقيقة او مجاز فذهب بعضهم الى انه حقيقة فيكون مشتركا بينه وبين
المتصل لفظا كالعين اذ الاصل فى الاطلاق الحقيقة وعلى هذا لا يمكن جمعهما بتعريف واحد وتحمل بعضهم الجمع
فقال هو المذكور بعد الا واخواتها مخرجا او غير مخرج وذهب الاكثرون الى انه مجاز وهو اختيار الشيخ
لان المتصل يسبق الى الفهم بلا قرينة والمنقطع يتوقف عليها الا ترى انه ماخوذ من ثنيت عنان الفرس اذا عطفته
وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا فى المتصل اذ الجملة الاولى فى المنقطع باقية على حالها بلا تغيير ولان
اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى وذهب بعضهم الى الاشتراك المعنوى وعرف الاستثناء
بما دل على مخالفة بالا غير الصفة او باحدى اخواتها واحترز بقوله غير الصفة عن التى تكون صفة فيما اذا كانت
تابعة لجمع منكور غير محصور كقوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبقوله بالا او باحدى اخواتها عن المخالفة
بغيرها مثل جاءنى زيد وعمرو ولم يجئ عمرو واستدل بان العلماء بوبوا للمنقطع كما بوبوا للمتصل وقسموا الاستثناء

اليها

اليهما ومورد القسمة مشترك واجيب بان التبويب لا يستلزم التواطؤ فانهم بوبوا الاسم الفاعل باعتبار
المستقبل مع انه فيه مجاز ولان القسمة اليهما باعتبار المعنى بل اطلقوا عليهما وذلك لا يستلزم التواطؤ د
ولا الاشتراك اللفظي لجواز ان يكون مجازا على ان هذا القول يؤدي الى جواز استثناء كل شي من كل شي بطريق
الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء معنى بوجه من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب مثال الاستثناء المنقطع
قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم واباؤكم الاقدمون فاني اعاديهم واجتنب عبادتهم
وتعظيمهم الا رب العالمين فاني اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع ان صدر العدو ولذا كان واحدا لكثير
الا رب العالمين استثناء منقطع كانه قال لكن رب العالمين الذي من صفته كيت وكيت فانه ليس منهم
وقال الزجاج يجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين
لانهم سووا الهتهم بالله فاعلمهم انه قد تبرأ مما يعبدون الا الله فانه لم يتبرأ عن عبادته وهذا قول مجاهد
وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا وكذلك قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما استثناء
منقطع لان السلام ليس من جنس اللغو واللغو ما يلغو من الكلام اي يسقط والتأثيم ما يؤثم فيه اي لا يسمعون
في الجنة ما يلغو ولا ما يؤثم فيه من الهذيان والتفسيق الا قيلا اي لكن يسمعون فيها قوله سلاما وسلاما بدل من
قيلا او مفعول به لقيلا بمعنى لكن يقولون سلاما سلاما ومعنى التكرير انهم يفشون السلام فيما بينهم
ويسلمون سلاما بعد سلام وكذلك قوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع قال بعض مشايخنا والقاضي
في بيان ذلك وجهان احدهما هو المذكور في المتن لان التائبين غير داخلين في الصدر وهو قوله واولئك هم
الفاسقون اذ التائب من قام به التوبة والفاسق من قام به الفسق فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا
تحت الصدر فكان الاستثناء منقطعا ويكون معناه الا الذين تابوا فلم يكن استثناء حقيقة لان بالتوقيت يتقرر
موجب الكلام ولا يخرج منه شي وفي الاستثناء الحقيقي لا بد من الاخراج والثاني ان الاستثناء لبيان ان المستثنى
لم يدخل تحت الصدر ولولا الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم القاذفون فهم الذين كانوا فسقة وكانوا
داخلين في الفاسقين البتة وبالتوبة لم يخرجوا من ان يكونوا قاذفين فلا يكون الاستثناء متصلا بل منقطعا
بمعنى لكن اي لكن ان تابوا فان الله يغفر لهم واذا كان كذلك لا يتغير شي مما ثبت بالصدر من وجوب الحد ورد
الشهادة لكن التوبة منافية للفسق فيتغير بها وصف الفسق وليست بمنافية لرد الشهادة كالعبد العادل
وكالنساء المنفردات الثقات فلذلك بقي مردود الشهادة كما كان وقال اكثر المشايخ الاستثناء متصل
وجعلوه استثناء حال بدلالة الثنيا فانه تقتضي المجانسة وحملوا الصدر على عموم الاحوال اي اضمروا فيه
الاحوال فقالوا تقديره واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال اي حال المشافهة والغيبة وحال حضور القاضي
وغيبته وحضور الناس وحال الثبات والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة الا في حال التوبة لان الحمل على الحقيقة
مهما امكن واجب وعلى التقديرين لا تعلق له برد الشهادة لان على تقدير الاتصال يكون استثناء عن الجملة
الاخيرة لان في عطف الجمل لا ينصرف الاستثناء الى الجميع عندنا بل ينصرف الى الجملة الاخيرة كما سيجي وعلى تقدير الانقطاع
يكون كلاما مبتدأ فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارضة له الا في وصف الفسق فلا تبقى صفة الفسق بعد التوبة

لانعدام الدليل الموجب له لمعارض مانع كما توهمه الخصم وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون استثناء حال اذ لا يمكن
استخراج العفو الذي هو حالهن عن نصف المفروض لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اي لهن
نصف المفروض او عليكم نصفه في جميع الاحوال اي في حال الطلب والسكوت وحال الكبر والصغر والجنون
والافاقة الا في حالة العفو اذا كانت صالحة للعفو بكونها عاقلة بالغة وكان تكلما بالباقي نظرا الى عموم
الاحوال وقال القاضي هو منقطع لانه لا يتبين ان النصف لم يكن واجبا اذا جاء العفو بل يسقط
بالعفو بالتصرف الطارئ فكان منقطعا لانه لم يدخل في الصدر بلا استثناء وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم
الا سواء بسواء استثناء حال حملا على الحقيقة لان اخراج المساواة من الطعام غير ممكن فيحمل الصدر على الاحوال
ليجانس المستثنى تقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة
الا في حال المساواة ولا تتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل اذ المراد من المساواة
المساواة في الكيل اذ المسوي هو الكيل بالاجماع بدليل قوله عليه السلام كيلا بكيل وبدليل العرف فانه لا يباع
الا كيلا عرفا وبدليل الحكم فان اتلاف ما دون الكيل يوجب القيمة لا المثل والمفاضلة والمجازفة
مبنيتان على الكيل ايضا كما سيجي فعلم ان الصدر لم يتناول القليل لعدم جريان هذه الاحوال فيه
فلا يصح به الاستدلال على حرمة بيع الحفنة بالحفنتين قوله وذلك لا يصلح الا في المقدر تلويح
الى الجواب عما يقال سلمنا انه باضمار الاحوال ولكن لا نسلم انحصار الاحوال في الثلث بل للقليل من
احواله كالمجازفة ومعناه لا تبيعوه في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا
في حال المساواة فبقي القليل داخلا في الصدر وتقرير الجواب ان عموم الصدر في الاحوال لا يصلح الا في المقدر
لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع والشراء يراد به الحنطة ودقيقها
ولهذا لو حلف لا يشتري طعاما يحنث بشراء الحنطة ودقيقها فقط ولو وكله بشراء طعام وقع عليهما وسوق
الطعام عندهم سوق الحنطة ودقيقها ثم البيع لا يجري باسم الطعام والحنطة فان الاسم يقع على الحبة
ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها ليست بمال متقوم فعرف ان المراد ما صار متقوما ولا يعرف
ماليته الا بالكيل فيثبت وصف الكيل بمقتضى النص فتنحصر الاحوال في الثلث قال رحمه الله واتفق اصحابنا
رحمهم الله ان قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا منقطع لان استخراجه لا يصح فجعل نفيا مبتدأ ونفيه
لا يؤثر في الالف اما اذا استثنى المقدر من خلاف جنسه فقد قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح وقال محمد
رحمه الله ليس بصحيح لما قلنا من الاصل وجعل استثناء منقطعا فلم ينقص من الالف شيئا وقال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح لان المقدرات جنس واحد في المعنى لانها تصلح ثمنا لكن الصور مختلفة
فصح الاستثناء في المعنى وقد قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة فاذا صح الاستخراج من طريق
المعنى بقي المعنى في القدر المستثنى تسمية الدراهم بلا معنى وذلك هو معنى حقيقة الاستثناء فلذلك بطل قدره
والاول بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال لان المعنى مختلف فلم يصح استخراجه هذا بيان نوع المرتبة
على كون الاستثناء منقطعا ومتصلا اتفق اصحابنا رحمهم الله ان قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا

لا يناسب الدراهم
منقطع لعدم تصور اخراج الثوب من الالف لعدم تناول الالف له صورة وهو ظاهر ومعنى لانه لا يناسب الدراهم به
في وصف خاص فجعل مبتدأ اي بمعنى لكن ونفيه اي نفي الثوب لا يؤثر في الالف اي في وجوبه لعدم تعلقه به
كأنه قوله كحاتم القوم الا حمارا الابرى انه لو صرح بالنفي بان قال لكن ليس له علي ثوب لا يمنع ذلك وجوب الالف
فاللفظ الذي يدل على النفي اولى لان الدلالة دون الصريح اما اذا استثنى المقدر من خلاف جنسه بان قال لفلان
على الف الا دينارا او الا قفيز حنطة فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله صحيح وهو الاستحسان
وقال محمد وزفر رحمهما الله لا يصح وهو القياس والمراد بالصحة ههنا كون الاستثناء هو لزام في المستثنى منه
بالمنع لما قلنا من الاصل وهو لزم استخراجه لا يصح فجعل استثناء منقطعا وكلاما مبتدأ فلم ينقص من الالف
شيئا كما في استثناء الثوب وقالا هو صحيح لان المقدرات جنس واحد في المعنى لانها تصلح ثمنا حتى
لو اشترى عبدا بكر موصوف من الحنطة او بكذا كذا منا من السمن او بكذا عددا من الجوز يجوز وتتعين
الكر والسمن والجوز ثمنا وتجب في الذمة بمقابلة ما هو مال وما ليس بمال حالة ومؤجلة وتجوز استقراضها
ولكن الصور مختلفة فلا يتصور الاخراج من حيث الصورة ويتصور من حيث المعنى وقد قلنا ان الاستثناء
تكلم بالباقي معنى لا صورة فان صورة التكلم قد وجدت بالالف ولكن من حيث المعنى صار كانه قال على تسعمائة
في قوله على الف الا مائة فاذا كان كذلك صح استثناء الكر من الالف لانه استخراج معنى واذا صح الاستخراج
من طريق المعنى بقي المحوى اي معنى صدر الكلام وهو قوله علي الف في القدر المستثنى وهو الكر تسمية الدراهم
بلا معنى يعني صار كانه تكلم بالدراهم من الالف بقدر مالية الكر من غير ذكر لذلك المقدار من الدراهم معنى
وذلك اي بقاء صدر الكلام تسمية بلا معنى هو معنى الاستثناء الحقيقي فان في قوله له علي الف درهم الا مائة
التكلم في حق المائة تسمية من حيث الصورة دون المعنى فلذلك بطل قدره اي قدر المستثنى منه بخلاف
ما ليس بمقدر من الاموال كالثوب والشاة ونحوهما لان معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف كاختلاف
صورتهما فان الثوب مثلا لا يجب في الذمة الا في السلم فلم يصح استخراجه من الدراهم لانتفاء المجانسة
صورة ومعنى وما اعتبره الشافعي رحمه الله من معنى المالية للمجانسة فهو عام لا يجوز اعتباره والا ادى
الى جواز استثناء كل شيء من كل شيء باعتبار معنى الوجود والشيئية والعينية وهو باطل لما مر وقوله
تسمية الدراهم بلا معنى ان كان مرفوعا فهو بدل عن المعنى في قوله بقي المعنى ولا اشكال فيه وان كان منصوبا
يكون المعنى في قوله بقي المعنى مأولا بصدر الكلام ذكرا للمدلول وارادة الدال اي بمعنى صدر الكلام كما فسر
بعض لفساد المعنى يظهر بالتأمل قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا فيمن قال لفلان علي الف درهم وديعة
انه يصح موصولا لانه بيان مغير لان الدراهم يصلح ان يكون عليه حفظا الا انه تغيير للحقيقة فيصح موصولا
وكذلك اذا قال اسلمت اليك عشرة دراهم في كذا لكن لم اقبضها او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني فهذا
يصدق بشرط الوصل استحسانا لان حقيقة هذه العبارات للتسليم وقد يحتمل العقد فصار النقد
الى العقد بيانا مغيرا او اذا قال دفعت الي عشرة دراهم او انقدتني لكني لم اقبض فكذلك عند محمد رحمه الله
لان الدفع والنقد بمعنى الاعطاء لغة فيجوز ان يستعار للعقد ايضا وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق ان وصل

ايضا

لانهما اسمان مختصان بالتسليم والفعل واما الاعطاء فهبة فيصلح ان يستعار للعقد واذا اقر بالدراهم قرضا
او ثمن بيع وقال هي زيوف صح عندهما موصولا لان الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة فصار
الآخر كالمجاز فصح التغيير اليه موصولا وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يقبل وان وصل لان الزيافة عارضة وعيب
لانه غش فلا يحتمله مطلق الاسم بل يكون رجوعا كدعوى الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع اراد
من الاصل كون بيان التغيير لا يصح الا موصولا وعلى هذا قالوا فيمن قال لفلان علي الف درهم وديعة انه يصح
اذا كان موصولا وقال الشافعي رحمه الله يصدق مفصولا كما يصدق موصولا لان الالف يحتمل الغصب والوديعة
والاقرار فكان بمنزلة المشترك او المجمل فكان قوله وديعة بيان تفسير فيصح موصولا ومفصولا كما لو قال
هي زيوف وقلنا انه بيان مغير لان قوله علي الف في الاقرار بوجوب الالف عليه حقيقة ولكن يحتمل الاقرار
بوجوب الحفظ عليه مجازا بطريق حذف المضاف او بطريق ذكر اسم المحل الحال على المحل كقولك جرى النهر فان
الالف محل الحفظ فلا يصح مفصولا لانه يصير نسخا لما تقرر باول الكلام من وجوب اصل المال ورجوعا عما
اقر به وكذلك اذا قال الرجل اسلمت الي عشرة دراهم لكني لم اقبضها او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني
لكني لم اقبض فهي هذا يصدق بشرط الوصل استحسانا ولا يخفى انه لا يصدق في القياس وان وصل بل
معناه ان اشتراط الوصل للتصديق استحسان والقياس ان لا يشترط بل يصدق وصلا او فصلا فانه ذكر
في المبسوط في هذه الالفاظ القول قوله ان وصل لان اول كلامه اقرار بالعقد وهو يحتمل القرض والتسليم والعطية
والوديعة فكان قوله لم اقبضها بيانا لا رجوعا وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله قياسا لما قلنا انه اقرار بالعقد
وفي الاستحسان لا يقبل لان هذه الالفاظ تقتضي التسليم فان القرض لا يكون الا بالقبض وكذلك السلف والسلم
والاعطاء لانه لا يتم الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان تكون هذه العبارات مجازا عن العقد
فان الاسلام والاقراض والاعطاء والايداع تطلق على العقد يقال اسلم الى فلان ولم يسلم اليه راس
المال وكذا اقرضه ولم يدفع اليه المال وكذا اودع واعطى ولم يقبض فكان بيانا مغيرا ومن شرطه الوصل
واذا قال دفعت الي عشرة دراهم او انقدتني لكني لم اقبض فكذلك يعني يصدق موصولا ومفصولا
عند محمد رحمه الله لان النقد والدفع بمعنى الاعطاء لغة فيجوز ان يستعار كل واحد منهما للعقد ايضا
كالاعطاء اطلاقا لاسم المسبب على السبب وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق لا موصولا ولا مفصولا
لان النقد والدفع اسمان مختصان بالتسليم والفعل وليس في الشرع عقد يسمى دفعا او نقدا فلا يتناول لفظ
العقد لا حقيقة ولا مجازا فكان قوله لكني لم اقبض رجوعا لا بيانا فلا يقبل موصولا ومفصولا
واما الاعطاء فهبة حتى لو قال اعطيتك هذا كان هبة فيصح ان يستعار للعقد واذا اقر بالدراهم
قرضا او ثمن مبيع وقال هي زيوف صح عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله موصولا واحترز بذلك
عما اذا اقر بالدراهم غصبا او وديعة قرضا او ثمن مبيع وقال هي زيوف صدق وان فصل بلا خلاف لانه ليس
للغصب والوديعة موجب في الجياد دون الزيوف لان الغاصب يغصب ما يجد والمودع يودع
ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله هي زيوف تغيير اول الكلام فيصح موصولا ومفصولا واحترز ايضا

عما

عما اذا اطلق ولم يبين السبب فانه يصدق وصلا او فصلا عند بعض مشايخنا لان الجودة تستحق
مقتضى عقد التجارة عند ابي حنيفة رحمه الله فاذا لم يصرح في كلامه بجهة لا تصير الجودة مستحقة بمجرد
كلامه على جهة تصح ذلك منه اما لو بين جهة القرض او البيع وقال هي زيوف فهو على الخلاف قال لا
لان الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة لان عامة بياعات الناس بالجياد دون الزيوف
فكان الدراهم الجياد كالحقيقة العرفية وللزيوف بمنزلة المجاز فيصح التغيير اليه موصولا كما لو قال
الا انها وزن خمسة وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يقبل قوله هي زيوف ولو وصل لان الزيافة عارضة وعيب
اي اسم لعيب وغش ثبت بعارض صفة وموجب البيع سلامة البدل المستحق به عن العيب فيصير
دعوى الزيافة من المشتري دعوى امر عارض يخالف موجب العقد فلا يصح كما لو ادعى البائع ان المبيع
معيب فكان دعواه العيب رجوعا عما اقر كدعوى الاجل في الدين بان يقول له علي الف من ثمن مبيع
باعني اياه على اني بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر البائع ببيع شيء بالجياد وكذبه المشتري
لم يثبت الخيار لان مقتضى العقد اللزوم والخيار يثبت بعارض فكان رجوعا عما اقر به لا مبينا
فلا يقبل موصولا قال رحمه الله واذا قال لغيره علي الف درهم من ثمن جارية باعنيها لكني لم اقبضها
لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها وصدقه في الجهة او كذبه في الجهة
صدق ولو فصلا لانه اذا صدقه فيها ثبت البيع فيقبل قول المشتري انه لم يقبض وعلى المدعي البينة
وان كذبه فيها صدق اذا وصل لان هذا بيان مغير وقبل لان الاصل في البيع وجوب المطالبة بالثمن
وقد يجب الثمن غير مطالب به بان يكون المبيع غير مقبوض فصار قوله غير اني لم اقبضها مغيرا
للاصل ولما كان كون المبيع غير مقبوض احد محتمليه لا من العوارض كان بيانا مغيرا فصح موصولا
ولابي حنيفة رحمه الله ان هذا رجوع وليس ببيان لان وجوب الثمن مقابلا بمبيع لا يعرف اثره دلالة
قبضه والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح فاذا رجع لم يصح وهذا فصل يطول شرحه
اذا قال الرجل لغيره علي الف درهم من ثمن جارية باعنيها لكني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله
اذا كذبه المقر له سواء صدقه في الجهة او كذبه فيها بعد ان اصر على دعوى المال وعندهما ان صدقه
في الجهة صدق وصلا او فصلا لانه اذا صدقه في الجهة ثبت البيع واذا ثبت البيع يقبل قول المشتري
انه لم يقبض اما الاولى فلتصادقهما في سبب الوجوب وانتفاء المانع واما الثانية فلان الثمن وان
وجب بنفس العقد لكن لا يتاكد الا بقبض المبيع والبائع يدعيه والمقر ينكر والقول قول المنكر
وعلى المدعي البينة وان كذبه في الجهة بان قال عليه بجهة اخرى غير المبيع صدق في قوله لكني لم اقبضها
ان وصل لانه بيان تغيير وبيان التغيير لا يقبل الا موصولا اما الاولى فلان الاصل في البيع وجوب المطالبة
بالثمن في الحال على احتمال ان لا يكون مطالبا في الحال بان يكون المبيع غير مقبوض فان الانسان قد يشتري
جارية غائبة ببلدة اخرى فيصح ولا يؤمر بتسليم الثمن قبل حضورها فصار قوله غير اني لم اقبضها
مغيرا للاصل فان كون المبيع غير مقبوض احد محتمليه لا من العوارض واما الثانية فظاهرة مما تقدم

لا يقال الجارية غير المشار اليها هالكة وثمن الهالكة لا يكون الا بعد القبض فيصير اقرارا بالقبض لان الجارية
الغير المشار اليها قد تكون باقية فزيادة صفة الهلاك لا تثبت الا بدليل ولا دليل ههنا سوى كونها غير مشار اليها
ولابي حنيفة رحمه الله ان قوله لم اقبضها رجوع عما اقر به لا بيان والرجوع عما اقر به لا يصح موصولا كان او مفصولا
اما الاولى فلان وجوب الثمن مقابلا بمبيع لا يعرف اثره اي لا يكون معينا دلالة قبضه لان ما لا يكون معينا
يكون في حكم المستهلك وثمن المبيع المستهلك لا يجب الا بعد القبض اما لان غير المعين في حكم المستهلك فلانه
لا طريق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الا وللمشتري ان يقول المبيع غير هذا واما لان ثمن المبيع المستهلك
لا يجب الا بعد القبض فبالاتفاق والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح فلما دل اقراره بوجوب الثمن
مقابلة جارية نكرة على القبض صار كانه صرح بالاقرار بالقبض فكان قوله بعد ذلك لكني لم اقبضها
رجوعا لا بيانا والرجوع عن الاقرار باطل فان قيل الدلالة انما تعتبر اذا لم يعارضها صريح وههنا
قد صرح في اخر كلامه انه لم يقبض وسقط الدلالة بمقابلة الصريح اجيب بان الدلالة انما تبطل بالصريح
اذا امكن اعتبار موجب كل واحد منهما وههنا قد ثبت القبض باول كلامه دلالة ولا يمكن اعتبار الصريح
لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت بالاقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم اقبض فيبطل الثاني صريحة حتى لو
كان في وسعه ابطال الاول يثبت موجب الصريح بان منع من التقاط الثمار الساقطة مثلا فالاباحة
الثابتة دلالة ترتفع به اذ في وسعه دفعها وفي المبسوط في تعليل ابي حنيفة رحمه الله يوضحه انه اقر
بالمال وادعى لنفسه اجلا الى غاية معلومة وهي احضار المبيع فان تسليم الثمن لا يجب الا به ولا طريق
للبائع الى ذلك لما ذكرنا ولو ادعى اجلا لا يصدق وصلا او فصلا فكذا اذا ادعى اجلا مؤبدا وهذا
اي ما هو مبني على بيان التغيير فصل يطول شرحه قال رحمه الله وعلى هذا الاصل ايداع الصبي
الذي يعقل قال ابو يوسف رحمه الله هو من باب الاستثناء لان اثبات اليد والتسليط نوعان للاستحفاظ
وغيره فاذا نص على الايداع كان مستثنى والاستثناء من المتكلم تصرف على نفسه فلا يبطل لعدم الولاية
بل لا يثبت الا الاستحفاظ ثم لا يحفظ ينفذ الاستحفاظ لعدم الولاية على الصبي فيصير كالمعدوم
وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ليس هذا من باب الاستثناء لان التسليط فعل يوجد من المسلط
فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه والفعل مطلق لا عام والمستثنى من خلاف جنسه فيصير
ذلك من باب المعارضة فلا بد من تصحيحه شرعا ليعارضه ولم يوجد وصار هذا مثل قول الشافعي
رحمه الله في الاستثناء اي على الاستثناء تثبت مسألة ايداع الصبي وهو اضافة المصدر الى المفعول
اذا اودع انسان صبيا عاقلا محجورا عليه مالا سوى العبد والامة فاستهلكه لا يضمن عند ابي
حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله يضمن ولو هلك بغير صنعه فلا ضمان
عليه ولو قصر في الحفظ ولو كان ماذونا او قبض الوديعة باذن وليه فاستهلكها فهو ضامن بالاجماع
ولو كانت الوديعة عبدا او امة فقتله فالدية على عاقلته بالاجماع ولو كان غير عاقل ذكر في بعض الجوامع
ان الخلاف فيه وفي العاقل سواء فان محمدا رحمه الله ذكر الوديعة المسألة ولم يذكر وقد عقل وفي مبسوط
مسألة

الاسبيجابي وجامع التمرتاشي وصدر الاسلام وقاضي خان لان الخلاف في العاقل اما في غير العاقل فيجب
ان لا يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفعله معتبر ووجه قول ابي يوسف رحمه الله ان ايداع الصبي من
باب الاستثناء معنى لان اثبات اليد وتسليطه نوعان للاستحفاظ ولغيره من الاباحة والتمليك والتوكيل
ونحوها فكان عاما جاز استثناء بعضه فاذا نص على الايداع بقوله احفظه كان ذلك استثناء لغير الاستحفاظ
والاستثناء من المتكلم تصرف من المتكلم على نفسه اما الاولى فلان قوله احفظه بيان منه انه اراد بالتسليط
التمكين للحفظ لا غير وهو معنى الاستثناء وكان غير الاستحفاظ مستثنى مما تناوله مطلق التسليم
واما الثانية فلانه مقصور عليه غير متعد والحق الغير لكونه بيان المراد بما تكلم فيه وفي ولايته ذلك
والتصرف على نفسه لا يبطل بعدم ولايته على المخاطب لان تصرف الرجل في حقه معتبر بحاله من الاهلية
لا بحال المخاطب فالنص على الايداع لا يبطل لعدم الولاية بل لا يثبت الا الاستحفاظ بخروج ما وراءه من
التسليط باستثنائه ثم هذا الاستحفاظ لا يتعدى الى الصبي لعدم الولاية عليه فيسقط ويصير كالمعدوم
وقد كان كلا النوعين من الاستحفاظ وغيره معدوما لعدم الولاية وللاستثناء فصار كان التسليط على
المال لم يوجد فاذا استهلكه كان ضامنا لانه ضمان فعل لا ضمان عقد فيستوي فيه الصبي والبالغ
كما لو استهلكه قبل الايداع فان قيل لما مكن الصبي من المال مع علمه بعدم حفظه وباتلافه كان تسليطا منه
على الاستهلاك فصار كما لو قرب لها الى هرة وقال لها لا تاكلي فانه تسليط على الاستهلاك ويلغو نهيه
أجيب بان في الصبي العاقل التمكن للحفظ الا يرى انه لو بلغ او اجازه وليه صار هو دعا ولو كان الخطاب
مع من لا يعقل كان لغوا ولا يصح بالبلوغ والاجازة وقالا ليس ايداع الصبي من باب الاستثناء
لانه تسليط والتسليط فعل يوجد من المسلط والفعل لا يقع مستثنى منه اما انه تسليط فلان للتسليط
تفسيرين وكل واحد منهما صادق عليه احدهما ما يسمى تسليطا في العادة فان عادة الصبي الاتلاف
فلما مكنه من ذلك مع علمه بحاله صار ذلك كالاذن له بالاتلاف وبقوله احفظه لا يخرج عن كونه اذنا
لانه يخاطب به غير الاهل كتقديم الشعير للحمار اذا قال لا تاكل بخلاف العبد والامة اذا اقتلهما لانه
ليس من عادة الصبي القتل لانه يهاب القتل فلا يكون ايداعهما تسليطا على القتل نظرا الى عادته بخلاف
الدواب فان من عادته اتلافها بالركوب فيثبت التسليط فيها نظرا الى العادة والثاني وهو الاصح ان
معنى التسليط تحويل يده في المال اليه الا انه بقوله احفظه قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ
وهذا صحيح في حق البالغ لا الصبي لعدم اهليته التزام شيء بالعقد فينتفي التسليط على الاستهلاك
لتحويل اليد اليه مطلقا وهو تسليط حسي لا شرعي لعدم التملك منه وبالتسليط الحسي يحصل الرضا
بالاتلاف بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان متمكنا من قتل الآدمي فتحويل اليد
لا يكون تسليطا على قتله بخلاف ما لو قال اقتل عبدي فقتله انه لا يضمن لان ذلك استعمال والاستعمال
وراء التسليط وتمامه يعرف في المطولات واما ان التسليط فعل المسلط فظاهر واما ان الاستثناء
لا يصح من الفعل فلانه تصرف قولي فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه سلمنا ان الفعل يصح ان يقع

مستثنى منه لكنه اذا كان عاما وهذا الفعل وهو التسليط والدفع مطلق لا عام لان العموم لا يجري في الافعال
في الاثبات سلمنا انه عام لكن لا يمكن جعل كلامه استثناء لان قوله احفظه كلام ليس من جنس الفعل
ولا بد لحقيقة الاستثناء من المجانسة كذا قيل في تفسير كلام الشيخ ورد بان للخصم ان يقول انا لا نجعل
قوله احفظه مستثنى من الفعل بل نجعله دلالة على انه استثنى غير الاستحفاظ من هذا الفعل معنى وليس
في ذلك عدم مجانسة والاولى ان يقال في تفسير المستثنى منه فعل المودع والمستثنى فعل المودع وفي
الاستثناء يجب ان يكونا من شخص واحد قولين كانا او فعلين فعدم المجانسة بينهما بهذا الاعتبار
ويجوز ان يكون الواو في قوله والفعل مطلق وفي قوله والمستثنى عام كلاهما للحال ومعناه التسليط فعل فلا يصح
استثناء ما وراء الاستحفاظ عنه والحال ان هذا الفعل مطلق لا عام ولان المستثنى من خلاف جنس المستثنى
منه قوله فيصير ذلك اي قوله احفظه من باب المعارضة يعني يكون معارضا لفعل التسليط ومعناه
ان قوله احفظه لو جعل استثناء لكان استثناء منقطعا يحمل بطريق المعارضة فلا بد من تصحيحه
اي تصحيح قوله او دعتك هذا الشيء فاحفظه شرعا ليعارض ذلك الفعل لان ما كان بطريق المعارضة
يعتمد الصحة شرعا ولم يوجد في حق الصبي لان صحته لكون المخاطب من اهل الالتزام بالعقد
والصبي غير اهل لذلك فيبقى التسليط مطلقا في حق الصبي يعني بلا معارض فلا يوجب الضمان
وصار هذا اي كون الاستثناء معارضا مثل قول الشافعي رحمه الله في الاستثناء الحقيقي فانه يجعله
معارضا كما جعلناه في المنقطع قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب
الشركة في رجل قال لآخر بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه ان البيع يقع على النصف بالف ولو قال
على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما دخل في المبيع لا في الثمن فيصير المبيع نصفا
ويبقى كل الثمن وقوله على ان لي نصفه شرط معارض لصدر الكلام فيكون موجبه ان يعارض هذا الايجاب
الاول فيصير العقد واقعا للبائع والمشتري فيصير بايعا من نفسه ومن المشتري والبيع من نفسه
صحيح بحكمه اذا افاد في الدخول فائدة حكم التقسيم فيصير داخلا ثم خارجا ليخرج بقسطه من الثمن
مثل من اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك المشتري ان الثمن ينقسم عليهما الا يرى ان شراء مال
المضاربة يصح عند شرح رب المال اي على ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا قال اصحابنا
رحمهم الله في كتاب الشركة في رجل قال لآخر بعت منك هذا بالف الا نصفه ان البيع على النصف بالف
ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة لان الاستثناء تكلم بالباقي والاستثناء دخل في المبيع له
في الثمن اما الاولى فظاهرة مما تقدم واما الثانية فلان الكناية ترجع الى المقصود والمقصود ههنا
هو المبيع لانه ابتداء في صدر الكلام بذكره فينصرف الضمير والاستثناء اليه وبالاستثناء يصير الكلام
عبارة عما وراء المستثنى فصار كانه قال بعت الاول فقوله على ان لي نصفه يعارض الاول اما الاولى
فلانه ليس باستثناء لكونه باعتبار انه لم يدخل بل هو كلام مستقل بنفسه وهو حجة على خلاف الاول
فيكون معارضا واما الثانية فظاهرة واذا كان كذلك صار العقد واقعا للبائع والمشتري ههنا صفقة

يتم

نصفه بالف و
قوله على ان لي نصفه
شرط معارض لصدر
الكلام والشرط
المعارض لصدر
الكلام موجبه ان يعارض

فيصير بايعا من نفسه ومن المشتري والبيع من نفسه صحيح بحكمه اذا كان مقيدا ومهنا كذلك فانه افاد
حكم التقسيم اي تقسيم الثمن على المستثنى والمستثنى منه فيصير داخلا ثم خارجا ليخرج بقسطه من الثمن
ولو لم يعتبر دخول النصف المشروط في البيع لصار البيع بيعا بالحصة ابتداء وذلك باطل ولصار قبول
العقد في غير المبيع شرطا لانعقاد العقد في المبيع وهو شرط فاسد فيفسد البيع ايضا وعرف ان
في الدخول فايدة فوجب القول به كمن اشترى عبد ابن بالف درهم احدهما ملك المشتري ان الثمن ينقسم
عليهما وكثيرى مال المضاربة فانه يصح بمباشرة رب المال لافادته ملك التصرف قبله في قوله شرط معارض
اشارة الى ان كل الشروط ليست بمعارضة بل مانعة للعلة كما عرف ولكن هذا شرط منها رض لان
عمل كلمة على ان بخلاف عمل ان كما يتنا في مسلة التعليق الا ترى الى قوله بحتمل ان كان لي نصفه لا يجوز
قال رحمه الله وعلى هذا الاصل رجل وكل وكيلا بالخصومة على ان لا يقر عليه او غير جايز الاقرار
بطل هذا الشرط عند ابي يوسف رحمه الله على قوله الاقرار يصير مملوكا للوكيل لقيامه مقام الموكل لا لانه
من الخصومة حتى لا يختص بمجلس الخصومة فيصير ثابتا بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه
ولا ابطاله بالمعارضة الا بنقض الوكالة وقال محمد رحمه الله استثناؤه جايز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل
لان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها على ما عرف فانقلب المجاز ههنا بدلالة الديانة حقيقة
وصارت الحقيقة كالمجاز فاذا استثنى الاقرار وقيد التوكيل بيانا كان مغيرا فصح موصولا وعلى هذا
يجب ان لا يصح مفصولا الا ان يعزله اصلا ولانه عمل بحقيقة اللغة فصح فلم يكن استثناء في الحقيقة
وعلى هذا يصح مفصولا وهو اختيار الخصاف واختلف في استثناء الانكار والاصح انه على هذا الاختلاف
على الطريق الاول لمحمد رحمه الله اي وعلى ان الاستثناء بيان تغيير اذا وكل رجلا بالخصومة على ان لا يقر
عليه او غير جايز الاقرار بطل هذا الشرط عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله فانه يقول استثناؤه
جايز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل وهو ظاهر الرواية وفي المسلة وجوه اخر احدها ان يوكله بها
وغير ان يتعرض لشيء آخر فانه يصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس الحكم عندهما وعند
ابي يوسف رحمه الله في غير مجلس الحكم ايضا وقد مر والثاني ان يوكله بها غير جايز الانكار عليه وهو
ايضا مختلف فيه على الاصح كما سنذكر وجه قول ابي يوسف رحمه الله في المسلة الاولى ان على قوله الاقرار
يصير مملوكا للوكيل لقيامه مقام الموكل لا باعتبار انه خصومة حتى لا يختص بمجلس الخصومة فيملكه
فيه وفي غيره كالموكل فيصير الاقرار ثابتا بسبب الوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه بقوله
غير جايز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان لا تقر لان من شرط ثبوت المستثنى ان يكون مقصودا
بصدر الكلام ليمكنه جعل تكلما بالباقي فاما اذا ثبت حكما فلا يصح استثناؤه كما لو وكل بالبيع
على ان لا يقبض الثمن او لا يسلم المبيع فان الاستثناء باطل الا ان ينقض الوكالة بعزل الوكيل لانه لما
ثبت حكما للوكالة ينتقض بانتقاضها ولمحمد رحمه الله ان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها
فان الحقيقة اعني الخصومة مهجورة شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة كما تقدم فصار التوكيل بها

توكيلا بالجواب مجازا لان التوكيل انما يصح بما يملكه الموكل وهو الجواب لانه لو عرف الموكل للمدعي حقا لا يملك الانكار
شرعا وتوكيله بما لا يملكه شرعا لا يجوز فحمل على ما يملكه وهو الجواب مجازا وهذا الجواب ويمنعه عن الانكار
عند معرفته حقا للمدعي وصار الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرار تبين انه صرف الكلام عن الحقيقة
وهي مطلق الجواب الى المجاز وهو الانكار والخصومة وقيد التوكيل به وتقييد الاطلاق تغيير له فكان الاستثناء
بيانا مغيرا فيصح موصولا وعلى هذا يجب ان لا يصح مفصولا الا ان يعزل الوكيل ثم سقط الخيار ببطلان الوكالة
قيل قوله اصلا لدفع وهم من يتوهم ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار وان لم يسقط بالاستثناء منفصلا كمن
وكل رجلا ببيع عبدين لا يصح استثناء احدهما منفصلا ويصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال لا يسقط الاقرار
ههنا بعزله عن الاقرار كما لا يسقط بالاستثناء منفصلا لان الاقرار لا يثبت حكما للوكالة فما لم يعزله عن الوكالة
لا يسقط الاقرار هذا وجه جواز الاستثناء واما جواز ان لا يقبل الخصم هذا الوكيل فانه لما جاز استثناؤه
الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا يفيد مخاصمته وكان له
ان لا يقبل قوله ولانه عمل بحقيقة اللغة وجه ثان لجواز الاستثناء ومعناه ان صحة اقرار الوكيل باعتبار المجاز
اذ الاقرار مسالمة لا خصومة فهو يقول غير جايز الاقرار يبين ان مراده الحقيقة اللغوية وهي الخصومة
لا مطلق الجواب الذي هو مجاز فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا
وهو اختيار الخصاف والثالث ان يوكل بالخصومة على ان لا ينكر او غير جايز الانكار عليه وقد اختلف فيه فقال
بعضهم لا يصح الاستثناء بالاتفاق لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال حقيقته ومجازه فاما حقيقته
فظاهر واما مجازه وهو الجواب فلانه يشمل الاقرار والانكار فباستثناء الانكار تعذر العمل بها وفيه نظر
لان باستثناء الانكار لا يبطل العمل بالكلية لجواز ان يقر وقال بعضهم هو على الخلاف ايضا وهو الاصح
لانه صار عبارة عن الجواب شمل الاقرار والانكار فصح استثناء الانكار كالاقرار وينبغي ان يشترط الوصل
لانه تقييد الاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لمحمد رحمه الله ولا يستقيم تخريجه على الطريق الثاني
لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه قال في المبسوط استثناء الانكار جايز عند محمد رحمه الله خلافا لابي يوسف
رحمه الله لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان المدعى به وديعة او بضاعة فانكر والرابع ان يوكله
بالخصومة غير جايز الاقرار والانكار وقد قالوا انه لا يصح اصلا وحكي عن القاضي صاعد النيسابوري
انه يصح ويصير وكيلا بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه البينة ولو وكله بها جايز الاقرار عليه
يصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا خلافا للشافعي رحمه الله فهذه خمسة وجوه في هذه المسلة
واعلم ان الشيخ رحمه الله جعل بيان التغيير نوعين التعليق والاستثناء وترك دليل الخصوص وهو
عندنا من بيان التغيير فيجوز ان يكون مراده بيان ما هو متفق عليه في ذلك قال رحمه الله باب بيان
الضرورة وهذا نوع من البيان يقع بما لم يوضع له وهذا على اربعة اوجه نوع منه ما هو في حكم المنطوق ونوع
منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم ونوع منه يثبت ضرورة الدفع ونوع منه ما يثبت بضرورة الكلام اما
النوع الاول فمثل قوله الله جل وعلا وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص

الثالث

عام

الوجه الرابع

الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت ونظير ذلك قول علمائنا
في المضاربة ان بيان نصيب المضارب والسكوت عن نصيب رب المال صحيح للاستغناء عن البيان وبيان
نصيب رب المال والسكوت عن نصيب المضارب صحيح استحسانا على انه بيان بالشركة الثابتة بصدر
الكلام ومع هذا حكم المزارعة ايضا وعلى هذا ايضا اذا اوصى رجل لفلان وفلان بالف درهم لفلان منها اربعمائة
كان بيانا ان الستمائة للثاني وكذا اذا اوصى لهما بثلث ماله لفلان منه كذا   بيان الضرورة نوع بيان يقع
بسبب الضرورة بما لم يوضع للبيان وهو السكوت اذ الموضوع للبيان هو النطق والسكوت ضده وهو اربعة
اقسام بالاستقراء ومن الشارحين من ذكر لها دليل الحصر فقال البيان لا يخ اما ان يكون في حكم المنطوق
اولا والاول هو الاول والثاني لا يخ اما ان يكون الضرورة طول الكلام اولا والاول هو الرابع والثاني لا يخ من ان يكون
ضرورة دفع الغرور اولا والاول هو الثالث والثاني هو الثاني وهو ضعيف لان الاول وهو الذي يكون
في حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم مسكوت فكان بمنزلة المنطوق مثل قوله تع وورثه ابواه فلامه
فان صدر الكلام الشركة ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا بصدر الكلام
لا بمحض السكوت عن نصيب الاب اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاول بالسكوت
وما قيل ان السكوت لا مدخل له في معرفة نصيب الاب اصلا بل انما عرف باثبات الشركة وذكر نصيب الام
فقط ليس بشيء لان نصيب الاب ليس بمنطوق بل هو مسكوت عنه لان صدر الكلام اوجب شركة فلم يتبين
نصيبهما لا بالوضع ولا بالاستعارة بل يعرف ببيان نصيب الام والسكوت عن بيان نصيبه ونظير ذلك
من المسائل قول علمائنا في باب المضاربة ان رب المال لو قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك نصف
ربحه جاز العقد قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذي يستحق بالشرط والحاجة الى بيان نصيبه
خاصة وقد حصل واما رب المال فهو مستغن عن البيان لانه لا يستحق بالشرط ولو عكس فبين نصيب
رب المال وسكت عن نصيب المضارب وقال خذه مضاربة على ان لي نصف الربح ولم يسم للمضارب
شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس لا يجوز لانه لم يبين ما هو المحتاج اليه وبين ما هو ليس بمحتاج اليه
وهو نصيب نفسه وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط ما بقي للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم
ليس بحجة عندنا ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط بعض الربح لعامل آخر يعمل معه وجه الاستحسان
ان عقد المضاربة عقد شركة في الربح والاصل في المال المشترك انه اذا بين نصيب احد الشريكين
كان ذلك بيانا للنصيب الآخر كما في قوله تع وورثه ابواه فلامه الثلث وههنا لما وقع المال مضاربة
كان ذلك تنصيصا على الشركة في الربح وهو معنى قوله بالشركة الثابتة بصدر الكلام فاذا قال لي نصف
الربح كانه قال ولك ما بقي فصح العقد كما لو صرح بذلك وهذا عمل بالمنصوص لا بالمفهوم وكذلك اذا بين
رب البذر نصيب العامل في المزارعة ولم يبين نصيبه جاز قياسا واستحسانا ولو بين نصيب
صاحب البذر ولم يسم نصيب المزارع ففي القياس لا يجوز وفي الاستحسان يجوز وكذلك اذا اوصى
انسان لفلان وفلان بالف درهم وبين من ذلك نصيب احدهما فقال لفلان منها اربعمائة كان بيانا ان الستمائة

الثلث

للثاني وكذا اذا اوصى لهما بثلث ماله لفلان منه كذا قال رحمه الله واما النوع الثاني فمثل السكوت من صاحب
الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقية ويدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان مثل سكوت
الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور وما اشبه ذلك وسكوت البكر في النكاح جعل
بيانا لحالها التي توجب ذلك وهو الحياء والنكول جعل بيانا لحاله في الناكل وهو امتناعه عن اداء ما لزمه مع القدرة
عليه وهو اليمين وقلنا في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة انه اذا ادعى اكبرهم كان نفيا للباقين
لحال فيه وهو لزوم الاقرار لو كانوا منه   واما النوع الثاني منه وهو ما يثبت بدلالة حال المتكلم اي بدلالة
حال الساكت المشاهد ولما كان سكوته بيانا سمى نفسه متكلما فمثل سكوت صاحب الشرع عند امر
يعاينه عن التغيير ولم يسبقه تحريم فانه يدل على حقية ذلك الامر وشرعيته قولا كان او فعلا فقوله
يدل خبر مبتدا محذوف اي هو يدل وذلك مثل ما شهد النبي صلى الله عليه وسلم من بياعات ومعاملات
كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها فسكت عنهم ولم ينكرها
عليهم فقد دل ذلك ان جميعها مباح شرعا اذ لا يجوز من النبي صلى الله عليه وسلم ان يقررهم على محظور لان الله تعالى
وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات
ويحرم عليهم الخبائث الاية قوله ويدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان قيل لا يخ عن اشتباه لان ضميره
ان رجع الى ما رجع اليه ضمير يدل الاول لكونه عطفا عليه على معنى ان سكوته عليه يدل على الحقية ويدل في موضع
الحاجة الى البيان على البيان لا يطابقه المثال المذكور وهو قوله مثل سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق
السكوت كما هو مراد المصنف يأباه العطف ولو قرئ مثل بالنصب على معنى ان سكوته عليه يدل على كذا
كدلالة سكوت الصحابة لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوته عليه بسكوتهم وهو قلب الاصل ولو جعل مثل
معطوفا على مثل الاول بغير واو لا يستقيم لكنه قليل جائز عند بعض النحاة ذكره في التيسير ويجوز ان يكون
يدل الثاني معطوفا على يدل الاول عطف جملة على جملة ويكون فاعله ضمير مطلق السكوت فان السكوت
المقيد اخص من مطلق السكوت والاخص يدل على الاعم فيكون المرجع معنويا ويجوز ان يكون فاعل
يدل الثاني مثل سكوت الصحابة ومعناه سكوت الصحابة وما هو مثله كالمسايل المذكورة بعده يدل
في موضع الحاجة الى البيان على البيان وقصة سكوت الصحابة رضي الله عنهم ان امة ابقت واتت بعض
القبايل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها ورفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى
بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر عامة الصحابة فكان اجماعهم على الحكم
بردها ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان منفعة بدن ولد المغرور محل ذكر
محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بلا عقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع
الحاجة الى البيان لان المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة وهو جاهل وهذه الحادثة اول حادثة وقعت
بعد رسول الله فيجب البيان عليهم فالسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي والمغرور من وطئ امراة
معتمدا على ملك نكاح على ظن انها حرة او ملك يمين فولدت منه ثم استحقت قوله وما اشبه ذلك اي تقويم

منفعة ولد المغرور ومن تقويم منافع الجارية المستحقة وخدمتها واكسابها فسكوتهم عن البيان مع الحاجة اليه بيان انها
ليست بمتقومة فيجوز ان يكون معناه وما اشبه ذلك من سكوتهم في تقدير الحيض فوق العشرة مع انه موضع الحاجة
الى البيان وسكوت البكر اي مثل سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب كونه بيانا وهو الحياء
والضمير راجع الى الحال وانه يجوز تذكيره وتانيثه او باعتبار الخبر وكذلك نكول المدعى عليه جعل بيانا اي اقرارا
بوجوب الحق عندهما لحاله في الناكل وهو امتناع الناكل عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليه فان اليمين
قد لزمته بقوله عليه السلام واليمين على من انكر فلا يكون الامتناع عنها مع القدرة عليها الا للاحتراز عن الوقوع في
اليمين الكاذبة فيكون نكوله بهذه الدلالة اقرارا وابو حنيفة رحمه الله لم يجعله اقرارا لان الامتناع كما يدل على
الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز عن نفس اليمين والفداء عنها اقتداء بالصحابة وعملا بظاهر
قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ووجبت اليمين لرعاية حق المدعي لا لذاتها وذلك يحصل بالبذل
والفداء فيجعل امتناعه على اختيار البذل وكان النكول بيانا اي بذلا لا اقرارا على قول ابي حنيفة رحمه الله
وقلنا في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة انه اذا ادعى اكبرهم كان دعواه نفيا للباقين لدلالة حال
في المدعي وهي ان الاقرار بنسب ولد هو منه واجب وان نفي نسب ولد ليس منه واجب فاذا سكت عن
بيان نسبهما بعد ما وجب عليه الاقرار به لو كان منه كان ذلك دليل النفي لانه موضع الحاجة الى البيان فيجعل
كالتصريح بالنفي وقد تقدم البحث في هذه المسئلة في الاستدلالات الفاسدة مستوفى قال رحمه الله
واما الثالث فمثل سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري فيجعل اذنا دفعا للغرور عن الناس
وكذلك سكوت الشفيع جعل ردا لهذا المعنى   واما النوع الثالث وهو الذي ثبت ضرورة دفع الغرور فمثل
سكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا بالتجارة دفعا للغرور عن الناس وذلك
لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون عند حضور المولى اذا كان ساكتا فان لحقه ديون ثم قال المولى كان
محجورا عليه يتاخر الديون الى وقت عتقه وذلك مجهول قد يعتقه وقد لا يعتقه فيلزم اتواء حقوقهم وفي
ذلك من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا لهم ودفع الغرور والضرر واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام فلهذا جعل سكوته اذنا وقال الشافعي رحمه الله لا يكون اذنا لانه محتمل قد يكون رضا بتصرفه
وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه بانه محجور عليه شرعا كمن راى يبيع ماله وسكت
لا يكون اذنا والجواب بالقول بالموجب فانا سلمنا ذلك ولكن جعلنا سكوته اذنا دفعا للضرر عن المسلمين
لا في حق نفسه فان ذلك مدفوع بالنص كما روينا وانما لم يجعل سكوته اذنا في بيع ملك المولى لما فيه الضرر
المتحقق في الحال وهو ازالة ملك المولى فلا يثبت بالسكوت وليس في ثبوت الاذن في الشراء ضرر متحقق
في الحال على المولى لانه قد يلحقه ولعله يثبت لتضرر الناس وكذلك الحكم في سكوت المولى في كونه اذنا سكوت
الشفيع في كونه ردا لهذا المعنى يعني دفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المشتري فاذا لم يجعل
سكوته اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري عن التصرف او ينقض الشفيع تصرفه عليه فيتضرر فلدفع الضرر
والغرور جعلنا سكوته اسقاطا وان كان في اصله غير موضوع لذلك ولان الشفعة شرعت لدفع ضرر الدخيل فاذا

سكت فقد رضي بالتزام الضرر على نفسه قال رحمه الله واما الرابع فمثل قول علمائنا رحمهم الله في رجل قال لفلان علي مائة ودينار او مائة ودرهم ان العطف جعل بيانا للاول وجعل من جنس المعطوف وكذلك لفلان علي مائة وقفيز حنطة وقال الشافعي رحمه الله القول قوله في المائة لانها مجملة فاليه بيانها والعطف لا يصلح بيانا لانه لم يوضع له كما اذا قال مائة وثوب وشاة ومائة وعبد ووجه قولنا ان هذا جعل بيانا عادة ودلالة اما العادة فلان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام بقول الرجل بعت منك هذا بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم ودرهمين على السواء وليس كذلك حكم ما هو غير مقدر لانه لا يثبت دينا في الذمة ثبوت الاول واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف مع المضاف اليه والمضاف اليه للتعريف فاذا صلح العطف للتعريف صح الحذف في المضاف اليه بدلالة العطف والعطف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف فجعل دليله على المضاف اليه واذا لم يكن مقدرا مثل الثوب والفرس لم يصلح للتعريف فلم يصلح دليلا على المحذوف واتفقوا في قول الرجل لفلان علي احد وعشرون درهما ان ذلك كله دراهم لان العشرين مع الآحاد معدود مجهول فصح التعريف بالدراهم وكذلك اذا قال احد وعشرون شاة او ثوبا واجمعوا في قوله لفلان علي مائة وثلثة دراهم فصاعدا ان المائة من الدراهم لان الجملتين جميعا اضيفتا الى الدراهم فصار بيانا وكذلك اذا قال مائة وثلثة اثواب او ثلث شياه وقد قال ابو يوسف رحمه الله في قوله لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا لان العطف دليل الاتحاد مثل الاضافة فكل جملة يحتمل القسمة فانها يحتمل الاتحاد فلذلك جعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد

واما النوع الرابع من بيان الضرورة وهو ما ثبت بضرورة الكلام فمثل قول علمائنا في قول الرجل لفلان علي مائة ودينار او مائة ودرهم ان العطف جعل بيانا للاول وجعل الاول من جنس المعطوف درهما كان او دينارا وكذا كل ما كان مقدرا كقوله لفلان علي مائة وقفيز حنطة والشافعي رحمه الله خالفنا في هذه المسألة لانه في الاصل وهو جعل السكوت بيانا لضرورة الكلام فانه يوافقنا في ان السكوت يجعل بيانا للضرورة كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف العدد المفسر على المبهم وانما خالفنا في هذه المسألة بانها عنده مبنية على هذا الاصل او نقول غير مبنية عليه بل على اصل آخر وهو ان بيان المجمل انما هو على المجمل والعطف لا يصلح لذلك لانه لم يوضع له ولانه لو كان بيانا لزم التنافي في الكلام واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان صحة العطف تعتمد المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وصحة التفسير تعتمد ان يكون المفسر عين المفسر فلو كان المعطوف تفسيرا للمعطوف عليه لزم ان يكون عينه وغيره وذلك باطل ضرورة واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة مبهمة فيكون القول قوله في بيانها كما لو قال مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد ومائة وبيت بخلاف قوله مائة وثلثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الآخر ثم فسر بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل الى التفسير وهذا هو القياس ووجه قولنا وهو الاستحسان ان هذا اى قوله ودرهم او دينار جعل بيانا عادة ودلالة اما العادة فقيل وهي العرف وقيل العادة تستعمل في الجلوة الافعال والعرف في الاقوال ان حذف المعطوف عليه اى حذف تفسيره وتمييزه وهو درهم في قوله مائة ودرهم اى مائة درهم ودرهم متعارف

ضرورة كثرة العدد وطول الكلام بقول الرجل بعت منك بمائة وعشرة دراهم ومائة وعشرين درهما ويراد بالجميع الدراهم يقال بمائة ودرهم ودرهمين ويراد بالكل دراهم ففي عرف بين ما يكون المميز بلفظ الفرد وبين ما يكون بلفظ الجمع واذا جاز تفسير المائة في البيع بالعطف عليه باعتبار العرف فكذا جاز تفسيرها به في الاقرار اذا كان من المقدر واما ما ليس بمقدر كالشاة والعبد فليس حكمه كذلك لانه لا يثبت دينا في الذمة حالا ومؤجلا ثبوت الاول فان العادة جارية في اختصار ما كثر كلامه والمقدر لما ثبت في الذمة كثر العقود والمبايعات به فيكثر استعماله فيجعل العطف مفسرا طلبا للايجاز عند طول الكلام وغير المقدر كالثياب ونحوها لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر بكثرة اسبابه فلم توجد فيه كثرة الاستعمال فلا تحقق الضرورة فبقي على الاصل واما الدلالة اى الاستدلال فلان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف والمضاف اليه والمضاف اليه لتعريف المضاف فالمعطوف لتعريف المعطوف عليه لكن بشرط صلاحيته لذلك اما الاول فبدليل اتحادهما في الاعراب واشتراكهما في الخبر والشرط اذا كان المعطوف ناقصا كما مر بيانه واما الثانية فظاهرة لان في قولك مائة درهم المضاف اليه وهو الدرهم يعرف المائة فاذا صح العطف اى المعطوف للتعريف صح الحذف في المضاف اليه اى صح حذف المضاف اليه في المعطوف عليه وهو مميزه ومعرفه بدلالة العطف والعطف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف لما مر في بيان العادة فجعل دليلا على المضاف اليه واذا لم يكن مقدرا كالثوب والفرس لم يصلح للتعريف لما مر ايضا فلم يصلح دليلا على المحذوف وتفسيرا للمائة واتفقوا في قول الرجل لفلان علي احد وعشرون درهما ان ذلك كله دراهم لان العشرين مع الآحاد معدود مجهول يعني عطف العدد المبهم وهو العشرون على ما هو واحد مذكور على جهة الابهام وكل واحد منهما مفتقر الى تفسير وقوله درهما مذكور على طريق التفسير والتمييز فيكون تفسيرا لهما فيكون الجميع من جنس ذلك المفسر ثوبا او غيره وقد اجمعوا في قول الرجل لفلان علي مائة وثلثة دراهم فصاعدا ان المائة من الدراهم لان الجملتين يعني قولك علي مائة وعلى ثلثة فان كل واحد منهما جملة ظرفية اضيفتا الى الدراهم اى نسبتا اليه فصار لفظ الدراهم بيانا وكذلك اذا قال مائة وثلثة اثواب او ثلث شياه يكون الكل ثيابا وشياها وقد قال ابو يوسف رحمه الله وهو رواية ابن سماعة عنه في قوله لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا لان العطف دليل الاتحاد مثل الاضافة والقول في بيان جنسهما قول المقر وذكر لذلك ضابطة كلية وهي قوله فكل جملة يحتمل القسمة فانها تحتمل الاتحاد ومعناه كل مال مجموع يحتمل قسمة الجمع وهي ان يقسم الجمع قسمة واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى فهي محتملة للاتحاد لان قسمة القاضي جبرا لا تقع الا فيما هو متحد الجنس والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل والموزون فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم اى دالا على المحذوف الذي

هو تفسيره بدلالة العطف الموجب للاتحاد كالدرهم والدينار فلذلك اي فلاحتمال الاتحاد جعل
العطف في قوله وثوب او شاة بيانا للمائة بخلاف قوله مائة وعبد فان العبد لا يحتمل القسمة
مطلقا فلا يتحقق معنى الاتحاد فيه بسبب العطف فلا يصلح بيانا كذا ذكره شمس الائمة في اصوله
وشروطه واستشكل هذا الفرق فان عند ابي يوسف رحمه الله يقسم الرقيق كالثياب فينبغي
ان يساوي العبد الثوب في صلاحيته للبيان واجيب بان قولهما في العبد انه يحتمل القسمة
تاويل بما اذا اتفق راي المتقاسمين على القسمة فيقسم القاضي بناء عليه ولا يكون هذه قسمة جبر
حقيقية بل يكون بيعا كذا في الجامع للحصيري ولكنه مخالف لرواية المبسوط والهداية وغيرهما فان
المذكور فيهما ان الرقيق اذا كان جنسا واحدا يقسم قسمة جمع عندهما بطلب بعض الشركاء
وقيل في الجواب ان المذكور في الكتاب رواية اخرى عن ابي يوسف رحمه الله وافق فيها ابا حنيفة
رحمه الله في ان الرقيق لا يقسم قسمة جمع وقيل يحتمل انه اراد ان الثوب والغنم يقسمان قسمة
جمع بالاتفاق فيتحقق الاتحاد والرقيق لا تحتمل هذه القسمة بالاتفاق بل هي على الخلاف فلا تثبت
بمثلها الاتحاد والجواب عن قول الشافعي رحمه الله انه مجمل فالبيان اليه انا لا نسلم ذلك فان المجمل ما لا
يدرك بنفس العبارة ويتوقف معرفته على بيان المجمل وههنا يمكن معرفته بعطف المعطوف
دالا على تفسيره فلا يكون مجملا ومنع قوله انه يلزم الثاني في الكلام انه ممنوع فانا لم نجعل العطف
تفسيرا حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف الذي هو تفسير وتمييز للمائة فلا يلزم الثاني لكن
اعتباره بقوله مائة وثوب وعبد انا لا نسلم انه لا يصلح للتفسير على رواية ابن سماعة ولئن سلم
فشرطه ان يكون من المقدرات وما ذكرتم ليس من ذلك والحاصل ان ما يصلح تفسيرا ثلثة اقسام
قسم صلح بالاتفاق كما في قوله له علي مائة وثلثة اثواب او مائة وشاة وقسم يختلف فيه
كقوله له علي مائة ودرهم او دينار فان الشافعي رحمه الله الحقه بغير الصالح وعلماؤنا الحقوه
بالصالح بدلالة العادة والاستدلال والالحاق بالصالح اصلاح قال رحمه الله باب بيان التبديل
وهو النسخ الكلام في هذا الباب في تفسير نفس النسخ ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ اما النسخ
فانه في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل فسمى
النسخ تبديلا ومعنى التبديل ان يزول شيء ويخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل
لانها تخلفه شيئا فشيئا هذا اصل هذه الكلمة وحقيقتها حتى صارت تشبه الابطال من
حيث كان وجودا يخلف الزوال وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق
الذي كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا
بيانا محضا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل بيان محض للاجل لانه ميت باجله بلا شبهة
في حق صاحب الشرع وفي حق القاتل تغيير وتبديل اخر اقسام البيان النسخ والكلام
فيه مستوفى في معرفة الكلام في تفسير النسخ ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ اما تفسيره فقد

للمائة [illegible]
وثلثة دراهم ومائة [illegible]
او عشرة [illegible] مائة وعشرة دراهم وقسم [illegible] صلح بالاتفاق بالظاهر الرواية كقوله له علي مائة وثوب [illegible]

باب النسخ

فقد اختلف الاصوليون فيه لغة فقيل انه في اللغة عبارة عن التبديل وهو الازالة قال الله تعالى واذا
بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل فسمى النسخ تبديلا ومعنى التبديل ان يزول شيء ويخلفه
غيره يقال نسخت الشمس الظل لانها تخلفه شيئا فشيئا وقيل معناه النقل وهو تحويل شيء من مكان
الى مكان او من حالة الى حالة مع بقائه في نفسه ومنه نسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم ومنه
نسخ الكتاب ثم قيل اطلاقه على المعنيين بالاشتراك لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وقيل حقيقة
في الازالة مجاز في الآخر لانه لم يستعمل الا فيهما وليس حقيقة في النقل لان في نسخ الكتاب لم يوجد النقل
فتعين ان يكون حقيقة في الآخر وقيل بالعكس والاول اولى لان نقل المنسوخ الى ناسخه لا يتصور
اذ الازالة متصورة والى هذا اشار الشيخ بقوله هذا اي التبديل اصل هذه الكلمة اي النسخ و
حقيقتها حتى صارت تشبه الابطال من حيث كان المبدل وهو الناسخ وجودا يخلف زوال المنسوخ
فان المبطل للشيء يخلف زواله واما في الاصطلاح فقد اختلفوا فيه ايضا وعرفوه بتعريفات مختلفة
والاشتغال بذكرها وتصحيحها وتزييفها مما لا يهمنا الآن فلنعرض عن ذلك ولنكتف ببيان ما
اختاره الشيخ ههنا وهو قوله وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان
معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا
في حق صاحب الشرع وهذا يشير الى ان النسخ له جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل
والرفع بالنسبة الينا وهذا التعريف باعتبار جهة الشارع والمراد بالحكم هو الحاصل المتعلق بالمكلف
تعلق التنجيز بعد ما لم يتعلق لا الحكم او تعلقه القديمان وهو احتراز عن بيان مدة ما ليس بحكم وقوله
المطلق احتراز عن حكم مقيد بتابيد او تاقيت فانه لا يصح نسخه قبله وقوله كان معلوما
عند الله بيان لكونه بيانا وقوله الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره
البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر عن التوقيت يوهم بقاءه على التابيد بيان لكونه تبديلا ورفعا
ويمكن ان يعرف باعتبار جهة الرفع فيقال النسخ هو رفع حكم شرعي بعد ثبوته بنص متاخر عنه
فقوله رفع حكم كالجنس يشمل النسخ وغيره وبقوله شرعي خرج عنه رفع المباح الذي ثبت
بالاصل لانه ليس حكما شرعيا وقوله بعد ثبوته خرج رفع الحكم الشرعي بالنوم والغفلة فان
رفع وجوب الصلوة عن النائم والغافل بالنوم والغفلة قبل ثبوت الوجوب عليهما وقوله بنص
احتراز عن الاجماع والقياس فانهما ليسا بناسخين قال صاحب البديع ومن اجاز النسخ بالفعل
يقول مكان قوله بنص قوله بدليل وفيه نظر لانه يشمل القياس والاجماع المحترز عنهما
والاولى ان يقال بدليل خلا الاجماع والقياس وقوله متاخر عنه احتراز عن رفع الحكم الشرعي بالمتصل
كالخصوص ان كان مستقلا والاستثناء ان كان غيره قيل النسخ رفع بالنسبة الى الله تعالى ايضا
لانه تعالى يعلم انه ينتهي الحكم بالنسخ والمنسوخ حكم الله فيكون النسخ زواله برفعه
ولا يكون زواله برفعه ولا يكون زواله بنفسه اذ لو كان لما كان نسخا هذا ضروري ولا معنى

بد

نسخ سوى حكمه بزوال الحكم الاول يدل عليه قوله تع واذا بدلنا آية مكان آية سمى النسخ تبديلا
منه ولئن كان بيانا في حق الشرع فلم لا يجوز ان يكون في حقنا كذلك لانقاض لانا نفهما الدوام لان فهم الدوام
لا ينافي كونه بيانا واجيب بان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة
الى علمه محال لان ذلك خلاف معلومه واما بالنسبة الينا فانه زال ما كان ظاهره الثبوت وخلفه
شيء آخر فالتبديل فيه ظاهر نسمينا به فان طلب المعترض ان هذا لنسخ مستقيم لانه يؤدي الى القول
بتعدد الحقوق والحق عندنا واحد في الشرعيات والعقليات جميعا واجيب بان الحق عندنا
واحد عند الله واما بالنسبة الى العباد فتتعدد في الفروع حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده
ولا يجوز له تضليل غيره ورد بان وجوب العمل باجتهاده لا يوجب كونه حقا لجواز ان يكون
مخطئا عفا الله حتى على الاجتهاد وان كان خطأ حقيقة ويدل عليه قوله صلى
الله عليه وان اخطأت فلك اجر وتخطئة الصحابة بعضهم بعضا واجيب بانه ان اراد بقوله
وجوب العمل لا يوجب الحق الحق الحقيقي فمسلم وان اراد به كونه حقا في حق العمل
فممنوع لان وجوب العمل بما هو خطأ من كل وجه ممتنع عقلا وشرعا فيكون بيانا في حق الحق
الحقيقي ورفعا بالنسبة الى العباد وهو اي النسخ كالقتل فانه بيان اجل المقتول عند الله لان
المقتول ميت باجله عند اهل الحق بلا شبهة اذ لا اجل له سواه قال الله تعالى فاذا جاء اجلهم
لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والموت الذي يحصل فيه انما هو خلق الله تعالى كالحاصل
في الميت حتف انفه وفي حق القاتل تبديل وتغيير وقطع للحيوة المظنون استمرارها
وحتى وجب القصاص على القاتل ان كان عمدا والدية على القاتل ان كان خطأ قال
رحمه الله والنسخ في احكام الشرع جائز صحيح عند المسلمين اجمع وقالت اليهود لعنهم الله بفساده
وهم في ذلك فريقان قال احدهما انه باطل عقلا وقال بعضهم هو باطل سمعا وتوقيفا فقد
احتج بان موسى عليه السلم ~~لكنه لا يتصور~~ لقومه تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض
وان ذلك مكتوب في التورية وانه بلغهم بما هو طريق العلم عن موسى عليه ان لا نسخ لشريعته
واحتج اصحاب القول الآخر ان الامر يدل على حسن المامور به والنهي عن الشيء يدل
على قبحه والنسخ يدل على ضده وفي ذلك ما يوجب البداء والجهل بعواقب الامور النسخ في
احكام الشرع جائز صحيح سواء كانت بالنسبة الى شريعة واحدة او اكثر عند المسلمين اجمع
وقالت اليهود انه فاسد وافترقوا في ذلك فرقتين اذ ذهب احدهما الى بطلانه عقلا والآخر
الى بطلانه سمعا وتوقيفا وقد انكر بعض المسلمين النسخ لكنه لا يتصور هذا القول من مسلم
مع صحة عقد الاسلام والمراد به ابو مسلم الاصفهاني فانه لم يجوز النسخ في شريعة واحدة
وانكر وقوعه في القرآن قال صاحب القواطع ابو مسلم الاصفهاني رجل معروف بالعلم
وان كان معتزلة من المعتزلة له كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا

قال م

هذا الخلاف منه وهذا الخلاف لا يتصور ممن صح منه عقد الاسلام فانه ثبت في القرآن نسخ التوجه
الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية للوالدين بآية المواريث وغير ذلك مما لا يخفى
فان لم يقر به تعنت واستحق عدم التكلم معه والاعراض عنه ولا تمسك له بقوله تع لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه بانه وصف كتابه بعدم الابطال والنسخ ابطال لان ذلك ممنوع بل
هو بيان ومعنى الآية انه لم يتقدم على هذا الكتاب من كتب الله ما يبطله ولا يأتي بعده ما يبطله
احتج الفرقة التي قالت ببطلانه توقيفا بان موسى صلى الله عليه وسلم قال لقومه تمسكوا بالسبت
اي بالعبادة في السبت والقيام بامرها ما دامت السموات والارض وزعمت ان ذلك مكتوب
في التورية وانه بلغهم بما هو طريق العلم يعني التواتر عن موسى عليه السلام انه قال لا نسخ لشريعته
واحتج اصحاب القول الآخر بان الامر يدل على حسن المامور به والنهي عن الشيء يدل على قبحه والنسخ
يدل على ضده اي على ضد ما دل الامر والنهي عليه فان نسخ الامر يكون بالنهي والنسخ في النهي يكون
بالامر او بالاباحة فيقتضي النسخ الى ان ما امره لحسنه كان قبيحا في ذاته وما نهي عنه لقبحه كان حسنا
في نفسه او غير قبيح والشيء الواحد لا يكون حسنا وقبيحا على ان ذلك يؤدي الى القول بجواز البداء
والجهل بعواقب الامور وذلك كفر وقد اقتصر الشيخ على هذه الشبهة الواحدة ولا علينا ان نذكر شبههم
ثمة فمنها ما قالوا النسخ ان كان لحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة له قبل النسخ يلزم البداء لانه ظهور ما لم يكن
ظاهرا وان لم يكن كذلك يلزم العبث واجيب بان هذه الشبهة مبنية على اعتبار المصلحة والحكمة في احكام
الله وهي قاعدة الحسن والقبح العقليين وهي باطلة وبعد التسليم فالمصلحة تختلف باختلاف الازمان
والاحوال كمنفعة شرب الدواء في وقت او حال وضرره في آخر وقد اندرج في هذا الجواب جواب
الشبهة التي ذكرها الشيخ في المتن ومنها ما قالوا ان الله تعالى ان كان عالما باستمرار الحكم الى وقت النسخ
فينتهي الحكم بنفسه فلا رفع ولا نسخ وان كان عالما باستمراره الحكم ابدا فلا نسخ والا لزم خلاف ما علم الله تعالى
واجيب باختيار الشق الاول فانه تعالى عالم باستمرار الحكم الى وقت النسخ وعالم برفع الحكم بالنسخ
وعالم بانه لولا طريان النسخ لاستمر كله ومنها انه لو جاز نسخ وجوب الفعل لكان اما قبل وجوده
وهو باطل اذ لا ارتفاع للمعدوم واما بعده فكذلك لانه معدوم وهو لا يرفع واما مع وجوده وهو محال
والا لزم ارتفاعه حال وجوده فلزم الجمع بين النفي والاثبات واجيب بان المراد نسخ الحكم ان التكليف
الثابت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا عليه زال كما يزول بالموت لا ان الفعل يرتفع قال رحمه الله
ودليلنا على جوازه ووجوده سمعا وتوقيفا ان احدا لم ينكر استحلال الاخوات في شريعة آدم عليه السلام
واستحلال الجزء لآدم عليه وهي حواء التي خلقت منه وان ذلك نسخ بغيره من الشرائع والدليل
المعقول ان النسخ هو بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك غيبا عنهم وبيانه انا انما نجوز النسخ
في حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل ان يكون موقتا ويحتمل البقاء والعدم على السواء لان النسخ
انما يكون في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم والامر المطلق في صلاته للايجاب لا للبقاء بل البقاء باستصحاب الحال
على احتمال العدم بدليل لا ان البقاء بدليل موجبه لان الا مرم لا يتناول البقاء لغة فلم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الذي لم يوجبه
الا ظاهرا بل كان بيانا للمدة التي هي غيب عنا وهو الحكم الباقي بلا شبهة بمنزلة الاحياء ولا الحادث لحكم الحيوة
والوجود له البقاء

لعدم اسباب الفناء أو بابقاء هو غير الايجاد وله أجل معلوم عند الله فكان الإفناء والإماتة بيانًا
محضًا لمدة مثله دليلنا على جواز النسخ وجود ما يستلزم لجوازه عقلاً من جهة الشرع والتوقيف أن
أحدًا لم ينكر استحلال نكاح الأخوات في شريعة آدم عليه السلام وقد ورد في التورية أن الله تعالى أمر آدم
بتزويج بناته من بنيه وأن أحدًا لا ينكر استحلال الاستمتاع بالجزء لآدم عليه السلام وهي حواء التي خلقت
منه وان ذلك نسخ بغيره من الشرائع وكذلك الجمع بين الأختين كان مشروعًا في شريعة يعقوب
عليه السلام فإنه ذكر في التورية أن يعقوب خطب الصغرى فقال أبوها ليس من سنتنا [illegible] أن
نزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معًا ثم حرم الجمع بين الأختين في حكم التورية وكذا العمل
بالسبت كان مباحًا قبل شريعة موسى عليه السلام لاتفاقهم على أن السبت كان مخصوصًا بشريعته
ثم انتسخ تلك الإباحة بشريعته فإن قيل ما روي من حل نكاح الأخوات والاستمتاع بالجزء في شريعة
آدم يحتمل أن يكون مخصوصًا بذلك القوم لضرورة [illegible] فتحريم ذلك في شريعة من
بعده لا يكون نسخًا بل رفعًا للإباحة الأصلية وانتهاء للحكم بانتهاء وقته أجيب بأنه قد ثبت بالتواتر
أمر آدم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب إجراؤه على الإطلاق ولا يقدح فيه الاحتمال
الذي ذكرتم لكونه غير ناشئ عن دليل ومثله لا يخرج الدليل القطعي إلى الظني وأما الدليل
المعقول فهو أن النسخ بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك أي مدة الحكم غيبًا عنهم ولو وقت
الشارع حكمًا في ابتداء شرعه إلى غاية بأن قال شرعت الحكم الفلاني إلى الوقت الفلاني صح
من غير لزوم قبح فكذا إذا بين أمده متراخيًا عن زمان شرعه بالنسخ لأنه بيان مدة الحكم حقيقة
وبيان ذلك أنا إنما نجوز النسخ في حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل أن يكون مؤقتًا ويحتمل البقاء
والعدم على السواء لأن النسخ في حيوة النبي عليه السلام والأمر المطلق في حيوته عليه السلام للإيجاب لا للبقاء
أي أنه يقتضي أن يكون المأمور به واجبًا من غير أن يتعرض لبقائه أصلاً بل البقاء بعد الثبوت
باستصحاب الحال على احتمال العدم بدليل يوجب العدم لا أن البقاء بدليل يوجبه أي الأمر الأول
لأنه لم يتناول البقاء لغة وإذا لم يكن الأمر موجبًا للبقاء فالناسخ الدال على عدم البقاء لا يكون
[illegible] لحكم الدليل الأول لوجه الظاهر فإن ظاهره البقاء ما لم يوجد المعترض بل كان بيانًا للمدة التي هي
غيب عنا وهو أي بيان المدة هو الحكمة البالغة بلا اشتباه لأن شرعية الأحكام لمنافع تعود
إلى العباد لأن الشارع منزه عن النفع وقد تتبدل المنفعة بتبدل الأزمان لا محالة فإن
الطبيب قد يأمر المريض بشرب دواء معين ثم ينهاه عن ذلك بعد زمان وذلك لا يكون
بداء وجهلاً بل دليلاً على وفور علمه وخبرته قوله بمنزلة الإحياء والإيجاد يجوز أن يكون متعلقًا
بقوله للإيجاب ويجوز أن يكون متعلقًا بجميع ما تقدم في الدليل المعقول ومعناه شأن الدليل
الناسخ مع الدليل الأول بمنزلة إحياء شخص وإيجاده فإن حكم الإحياء والإيجاد الحيوة والوجود
لا البقاء بل البقاء لعدم أسباب الفناء عند من يقول بأن الممكن في حال البقاء لا يحتاج إلى تأثير

من مؤثر وبإبقاء غير الإيجاد عند من يقول بافتقار الممكن في حال البقاء إلى تأثير المؤثر وقيد كان
المذكور بكلمة أو وسقط الهمزة من قلم الناسخ بدليل ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله في شرح
التقويم البقاء بإبقاء الله أو بانعدام أسباب الفناء ولا مشاحة في ذلك لجواز أن يكون الواو بمعنى
أو لكن حمله على ما ذكرنا أولى من كونه إشارة إلى مذهبي المتكلمين وقيل معناه البقاء بعدم
أسباب الفناء وعدمها بسبب إبقاء الله تعالى فإنه إذا أراد إبقاءه لم يوجد أسباب الفناء وإنما
قال بإبقاء غير الإيجاد لأن الإبقاء إثبات البقاء والإيجاد إثبات الوجود والبقاء غير الوجود
لجواز أن يقال وجد ولم يبق واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات إلا أن كلمة غير لا تستعمل
في صفات الله في اصطلاح أهل السنة وكان تسميته غيرًا توسعًا باعتبار تغاير الإرادة قوله
وله أي للموجود أجل أي مدة معلومة عند الله فكان الإفناء والإماتة بيانًا محضًا لمدة حيوة
كانت معلومة عند خالقه حين خلقه وإن كان غيبًا عنا وهذا لا يدل على البداء ولم يتطرق إليه
قبح فهذا أي النسخ مثله أيضًا فلا يكون بداء وجهلاً وقد اعترض على أصل الدليل بوجهين الأول
أن البقاء لو كان بالاستصحاب لجاز النسخ بخبر الواحد لكونه أقوى من الاستصحاب الثاني أن
البقاء لو كان بالاستصحاب وهو ليس بحجة عندنا لزم أن لا يكون نص ما في حيوة النبي صلى الله
عليه وسلم حجة إلا في حال نزوله وهو باطل وأجيب عن الأول بأن جواز النسخ إنما هو في حال
حيوته صلى الله عليه وسلم وخبر الواحد فيه موجب للعلم بالسماع منه فصار قطعيًا يجوز النسخ به
وعن الثاني بوجهين بالتزام لا احتجاج بمثل هذا الاستصحاب أي كل استصحاب يكون عدم
التغير معلومًا فيه كما نزل على الرسول حكم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب أو بأن
لا نقول بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبه قطعًا إلى زمان نزول الناسخ
وكلاهما ليس بشيء أما الأول فلأن مطلق الاستصحاب ليس بحجة مثبتة عند علمائنا رحمهم الله
وأما الثاني فلأنه جواب غير مطابق للسؤال ولعل الأولى أن يقال قولكم لزم أن لا يكون
نص ما في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم حجة لا يخلو إما أن يكون المراد بها بالنسبة إلى من نزل
الحكم حال النزول أولاً فإن كان الأول فهم ليسوا محتاجين إلى الحجة وإن كان الثاني فهو
بالنسبة حال إيجاب لا حال بقاء قال رحمه الله هذا حكم بقاء المشروع في حيوة النبي
صلى الله عليه وسلم فأما إذا قبض الرسول عليه السلام من غير نسخ صار البقاء من بعد ثابتًا بدليل
يوجبه فصار متعينًا لا يحتمل النسخ بحال فإذا غاب الحي بقيت حيوته لعدم الدليل المزيل موته
فكذلك المشروع المطلق في حيوة النبي عليه السلام وأما دعواهم التوقيف فباطل عندنا لأنه ثبت
عندنا تحريف كتابهم فلم يبق حجة هذا جواب دخل تقريره لو كان الأمر كما ذكرتم لزم أن
لا تكون الأحكام الباقية إلى يومنا هذا مقطوعًا بها لبنائها على الاستصحاب الذي هو ليس
بحجة وتقرير الجواب هذا أي بقاء الحكم بالاستصحاب على احتمال العدم حال بقاء المشروع في
حيوة النبي صلى الله عليه لاحتمال ورود النسخ فأما إذا قبض عليه السلام من غير نسخ فقد صار
البقاء ثابتًا بدليل يوجبه وهو أن لا نسخ إلا بوحي ولا وحي بعد وفاته صلى الله عليه وسلم

فإنه ثبت بالنص القاطع أنه خاتم النبيين فصار البقاء يقينا لا يحتمل النسخ بحال ثم
زاد توكيدا بقوله فإذا غاب الحي بقي حيوته لعدم الدليل على موته أشار به إلى
المفقود الثابتة بالاستصحاب فكذلك المشروع المطلق في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم قوله
وأما دعواهم التوقيف جواب عن تمسكهم بالدليل السمعي الذي تقدم ذكره ووجه بطلانه
ما ذكرنا أنه ثبت عندنا تحريف كتابهم بالدليل القطعي فلم يبق نقلهم حجة ولهذا لم يجز الإيمان
بالتورية التي عندهم اليوم بل يجب بالتورية التي أنزلت على موسى صلى الله عليه وسلم ولأن أحدا من
أحبارهم لم يحتج على محمد صلى الله عليه وسلم مع حرصهم على دفع قوله ولو كان ذلك عندهم لاحتج واحد
ولو احتج لاشتهر كما اشتهر سائر أمورهم قال رحمه الله باب بيان محل النسخ النسخ
حكم يحتمل بيان المدة والوقت وذلك بوصفين أحدهما أن يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم
والثاني أن لا يكون ملحقا به ما ينافي المدة والوقت أما الأول فبيانه أن الصانع جل ذكره
بأسمائه وصفاته قديم لا يحتمل الزوال والعدم فلا يحتمل شيء من أسمائه وصفاته النسخ بحال
وأما الذي ينافي النسخ من الأحكام التي هي في الأصل محتملة للوجود والعدم فثلثة تأبيد ثبت
نصا وتأبيد ثبت دلالة وتوقيت أما التأبيد صريحا فمثل قول الله تعالى خالدين فيها أبدا
ومثل قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيمة يريد به الذين صدقوا
محمدا عليه السلام والقسم الثاني مثل شرائع النبي صلى الله عليه وسلم التي قبض على قرارها فإنها مؤبدة
لا يحتمل النسخ بدلالة أن محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ إلا بوحي على
لسان نبي والثالث واضح والنسخ فيه قبل الانتهاء باطل لأن النسخ في هذا كله بداء و
ظهور الغلط لا بيان المدة والله تعالى يتعالى عن ذلك فصار الذي لا يحتمل النسخ أربعة أقسام
في هذا الباب والذي هو محل النسخ قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يجب بقاؤه
بدليل يوجب البقاء كالشراء يثبت به الملك دون البقاء فينعدم الحكم لانعدام سببه لا بالناسخ
بعينه فلا يؤدي إلى التضاد والبداء ولا يصير الشيء الواحد حسنا وقبيحا في حالة واحدة بل
في حالين لما ثبت أن النسخ بيان مدة الحكم حقيقة لا تبديل لزم أن يكون محله حكما في نفسه يحتمل
بيان المدة والوقت واحتمال ذلك بوصفين أحدهما أن يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم
حتى يوجد حينا وينتفي آخر والثاني أن لا يكون ملحقا به ما ينافي المدة والوقت إذ
لو كان ملحقا به ذلك لكان النسخ قبله بداء كما سنذكره والحاصل أن ما دل عليه الدليل
الشرعي إما أن يكون واجبا بصفته أو ممتنعا أو ممكنا والثالث إما أن يكون مما اقترن
به تأبيد أو تأقيت أو ما لم يقترن به ذلك فهو خمسة أقسام فالأول كذات الباري
وصفاته كالعلم والقدرة من صفات الذات والخلق والإحياء والرزق من صفات
الفعل وكأسمائه مثل الرحمن الرحيم العليم الحليم فإنها قديمة أبدية يستحيل أن يحتمل
شيء منها العدم فلا يكون محلا للنسخ والثاني كشريك الباري فإنه لا يحتمل الوجود أصلا
فلا يكون محلا للنسخ والثالث ما قرن به تأبيد صريحا كقوله تعالى خالدين فيها أبدا في وصف

كلام

أهل الجنة بالخلود وهو مطلق يقبل الزوال فلما اقترن به الأبد صار بحال لا يقبل الزوال
وقوله وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيمة والمراد بالمتبعين هم المسلمون
لأنهم متبعوه في أصل الإسلام وإن اختلف الشرائع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا عليه
من النصارى كذا في الكشاف أو دلالة كسائر شرائع نبينا التي قبض صلى الله عليه وسلم على قرارها
فإنها مؤبدة لا يحتمل النسخ بدلالة أن محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين لا نبي بعده فإن قيل لا نسلم أن
من الأخبار والأخبار تماما يحتمل النسخ لأن تحقق المخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب واجب
والواجب ليس بمحل أجيب بأن المراد بيان المثال أعم من أن يكون خبرا أو غيره واعلم أن ذلك
مختلف فيه فإن بعض المعتزلة والأشعرية يجوز النسخ في الخبر مطلقا إذا كان مدلوله متكررا
والإخبار عنه عاما كما لو قال مثلا عمرت زيدا ألف سنة ثم تبين أنه أراد تسعمائة أو قال لأعذبن
الزاني أبدا ثم قال أردت به ألف سنة لأن الناسخ في ذلك يبين أن المراد بعض المدلول
بخلاف ما إذا لم يكن متكررا نحو قوله أهلك الله زيدا ثم قال ما أهلكه لأن ذلك يقع دفعة واحدة
فلو أخبر عن إعدامه وإيجاده جميعا كان تناقضا وفصل قوم بين الماضي والمستقبل فمنعه في الماضي
وجوزه في المستقبل لأن الوجود المتحقق لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لأنه منع من الثبوت
واستدل بظاهر قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وبقوله لآدم إن لك أن لا تجوع فيها ولا
تعرى فإنه نسخ بقوله فبدت لهما سوآتهما وبظواهر آيات الوعيد كقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
وقوله ومن يعص الله ورسوله الآية فإنهما نسخا بقوله إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وذهب جمهور العلماء إلى عدم صحته وهو الصحيح لأن النسخ توقيت وهو مستقيم
في الخبر فإنه لا يقال اعتقد والصدق في هذا الخبر إلى وقت كذا ثم اعتقد خلافه بعد ذلك فإنه
بداء وجهل وذلك على الله محال ونحن لا نسلم صحة إرادة تسعمائة من الألف ولا صحة ورود النسخ
على ما التحق به توقيت وتأبيد على ما سيجيء فأما قوله يمحو الله ما يشاء فقد قيل يمحو من ديوان
الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة ومجال الكلام في الآية واسع فلا يكون نصا وقوله أن لا تجوع الآية من
التقييد والإطلاق لا من النسخ وفيه نظر لأن تقييد المطلق نسخ عندنا وكذلك آيات الوعيد
كلها مقيدة أو مخصوصة وهذا الخلاف إذا كان الخبر في غير أحكام الشرع أما لو كان فيها فهو والأمر
والنهي في جواز النسخ سواء ثم إن عدم جواز نسخ ما كان مؤبدا بتأبيد صريح إنما هو مذهب الجصاص
وأبي منصور الماتريدي والقاضي أبي زيد والشيخ وشمس الأئمة وصاحب البديع و
من تابعهم وذهب غيرهم إلى جواز نسخ المؤبد والمؤقت مستدلين بأن الخطاب إذا
كان بلفظ التأبيد غايته أن يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الأزمان لعمومه ولا يمتنع
أن يكون مع ذلك كون المخاطب مريدا ثبوت الحكم في بعض الأزمان كما في ألفاظ العموم
فإن لفظ التأبيد قد يستعمل في العرف للمبالغة لا الدوام يقال لازم فلانا أبدا فيجوز أن
يكون في استعمال الشرع كذلك ويتبين بلحوق الناسخ أن المراد به المبالغة لا الدوام

ولا نسخ إلا بوحي

بالنسخ

من

الله

واحتج المانعون بأن نسخ الخطاب المقيد بالتأبيد يؤدي الى البداء لأن معنى التأبيد الدوام
والنسخ يقطع الدوام يوضحه أن التأبيد بمنزلة التنصيص على كل وقت من الأوقات
والنسخ لا يجوز فيه فكذا فيما في معناه ولأن التأبيد يفيد الدوام في الخبر كما في تأبيد أهل
الجنة والنار حتى أن من قال بجواز فنائهما وحمل قوله خالدين فيها أبدًا على المبالغة
نسب الى الزيغ والضلال فكذا في الأحكام لعدم الفرق في دلالة اللفظ على معناه وبأنها
لغة وقولهم لا يمتنع أن يكون المخاطب مريدًا الى آخره غير صحيح لأن ذلك إنما يصح اذا اتصل
به في الكلام قرينة لفظية أو غيرها فأما اذا خلا الكلام عنها كان دالا على معناه الحقيقي
قطعًا اذ الاحتمال بلا دليل لا يورث شبهة كما بينا وكان ورود النسخ عليه بداء لا يقال يجوز
تخصيص العام متأخرا وليس ذلك الا بيان أنه أريد به البعض بقرينة متأخرة لأنا نقول
ذلك ليس بتخصيص عندنا بل هو نسخ على ما مر وهذا اذا لم يكن التأبيد لبيان مدة بقاء الوجوب
نصًا مثل الصوم واجب وجوبًا مستمرًا أبدًا أما اذا كان كذلك فانه لا يقبل النسخ بلا خلاف
لتأديته الى الكذب والتناقض قوله والثالث يعني القسم الثالث ما يمتنع النسخ فيه بسبب لحوق ما
ينافيه فانه جعل ذلك ثلثة اقسام ما تأبد نصًا وما تأبد دلالة وقد مر بيانهما وما ثبت الخلاف
في جواز النسخ فيه كالخلاف في الذي اقترن به التأبيد صريحًا قال القاضي ابو زيد ليس لهذا القسم مثال
من النصوص فلا يكون في ذكر الخلاف فيه فائدة وقيل مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دأبا و
قوله تمتعوا في داركم ثلثة ايام وليس بسديد لأن ذلك ليس من الاحكام وكلامنا فيه الآن
نقول المقصود يحصل بايراد المثال سواء كان في الخبر او غيره كما مر وفيه نظر لأن
تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله فذروه في سنبله فكان من الاحكام واورد ايضا
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
فان كل منهما حكم موقت بوقت واجيب بان المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض
وشرعية اباحة الاكل والشرب في الليل وليست موقتة ورد بانهما موقتتان بالطهر من الحيض
وبطلوع الفجر قوله فصار هو حاصل ما تقدم يعني فاذا عرفت ذلك صار الذي لا يحتمل النسخ
اربعة اقسام في هذا الباب وهو ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو الوجود وما لا يحتمل الوجود
وما التحق به التأبيد صريحا كان او دلالة وما التحق به التوقيت والذي هو محل للنسخ قسم
واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء فقوله مطلق
احتراز عن المقيد بالتأبيد والتوقيت وقوله يحتمل التوقيت احتراز عما لا يحتمله كالايمان
بالله وصفاته وقوله لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء احتراز عن الشرائع التي قبض
عليها رسول الله عليه السلام وهو صفة لقوله حكم بعد صفة ومثل بالشراء فانه يثبت الحكم
في المبيع للمشتري ولا يوجب بقاءه اذ لو اوجب البقاء لما صحت الاقالة كما في حالة الابتداء
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أن المزيل اذا قارن المثبت لم يعمل كما لو قال

انت طالق مع نكاحك وقوله فيتعذر تمهيد للجواب عن كلام اليهود في دعواهم لزوم البداء والتناقض
وذلك لأن الحكم اذا لم يكن بقاؤه بدليل يوجب البقاء بل بعدم الدليل المزيل كان عدم الحكم
عند ورود الناسخ لعدم سبب بقائه وهو عدم الدليل المزيل لتبدل ذلك العدم بوجود
الناسخ لا ان يكون الناسخ بنفسه متعرضا له بالابطال والازالة ليلزم منه البداء والتناقض
وقيل المراد بالسبب هنا هو المعنى الداعي الى شرعيته يعني انعدام الحكم لعدم المعنى
الداعي اليه لا بالناسخ كانتهاء شرعية اعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكوة بانتهاء سببه
وهو ضعف المسلمين فيكون ورود الناسخ امارة على انتهاء السبب لا ان يكون متعرضا
بنفسه للابطال فلا يؤدي الى التضاد والبداء ولا يلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء في حالة
واحدة كما زعموا بل يلزم منه اجتماعهما في شيء واحد في حالتين وهو غير مستبعد فضلا
عن الاستحالة قال رحمه الله فان قيل ان الامر بذبح الولد في قصة ابرهيم عليه السلام
نسخ وصار الذبح بعينه حسنا بالامر قبيحا بالنسخ قيل له لم يكن ذلك بنسخ للحكم بل
ذلك الحكم بعينه كان ثابتا والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا الا ان المحل
الذي اضيف اليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ وكان ذلك ابتلاء استقر
حكم الامر عند المخاطب وهو ابراهيم عليه السلام في آخر الحال على ان المبتغى منه في حق الولد
ان يصير قربانا بنسبة الحكم اليه مكرما بالفداء الحاصل لمعرة الذبح مبتلى بالصبر والجد
الى حال المكاشفة وانما تعد استقرار المراد بالامر لا قبله بل سمي فداء في الكتاب لا
نسخا فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه قيل هذا سؤال يرد على قوله ولا يصير الشيء
الواحد حسنا وقبيحا في حالة واحدة وتقريره ان ابرهيم عليه الصلوات امر بذبح الولد
ثم نسخ ذلك بذبح الشاة بدليل ان ذبح الولد حرم بعد ذلك فصار ذبحه منهيا عنه
مع قيام الامر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه وفي ذلك اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في
وقت واحد فاما عامة الاصوليين فقد قالوا انه [illegible] الامر بذبح الولد ذبح
الشاة فلا يكون الامر بذبح الولد امرا بذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر متعلق
مضاف الى الشاة وتبين انه كان مأمورا بالاشتغال بمقدمات الذبح ولهذا لما
اشتغل بمقدماته سماه الله محققا للرؤيا والدليل على ذلك قوله اني ارى
في المنام اني اذبحك وهو ينبئ عن الاشتغال بمقدماته ولو كان مأمورا بحقيقة
الذبح لقال اني اذبحك الا ان الشاة سميت فداء لتصورها بصورة الفداء وهو
ان ذبحها كان عقيب الذبح المضاف الى الولد وهذا كما ترى ليس بشيء لانه
متردد فتارة يقولون الامر كان بذبح الولد وتارة يقولون كان مأمورا بالاشتغال
بمقدمات الذبح فقد عمل وفرغ منها فكيف يكون نسخا وقالوا ان ذبح الشاة
كان بامر آخر وهونا في تسمية الفداء واما النسخ فقد اجاب بالمنع بقوله
لم يكن ذلك بنسخ اي لا نسلم ان الحكم الثابت بالامر انتسخ بذبح الشاة بل ذلك الحكم

بعينه كان ثابتا بعينه ولهذا سماه الله محققا لرؤياه والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن الأداء
المحل الذي أضيف إليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ ولعل الذي حمل الشيخ
على ذلك تسمية الشاة فداء فإن الفداء لغة اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول المكروه
المتوجه عليه كمن رمى سهما إلى غيره فتقدم على المرمي إليه أحد فقتله ذلك السهم يقال
فداه بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرامي إلى المحل الذي قصده وفي الشرع أيضا
الفداء إنما يكون مع قيام ما وقع عنه الفداء كالفداء عن الصوم للشيخ الفاني فإن حكم
الأصل باق في حقه حتى قدر على الصوم بعد ما فدى لزمه الصوم وإذا كان الفداء ما ذكرنا
لغة وشريعة وقد سميت الشاة فداء اقتضى قيام الأمر الأول وهو ينافي النسخ لأنه انتهاء
الحكم ولم يوجد فقوله لأن المحل الذي أضيف إليه يجوز أن يكون جوابا عن سؤال
تقريره لو كان الحكم بعينه ثابتا لزم وقوعه واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله
بيان الملازمة أن المقتضي ثابت والفاعل مبتلى مأمور والمحل قابل والمانع منتف
فيلزم الوقوع وتقرير الجواب إنا لا نم انتفاء المانع فإن المتولدات تخلق الله عند أهل
الحق ولم يخلقها فوجد المانع فيثبت انتفاء النسخ لعدم ركنه وهو كونه بيانا لمدة الحكم
الأول قوله وكان ذلك جوابا عما يقال ما الحكمة في إيجاب ذبح الولد إذا لم يجب ذبحه
وتقرير الجواب كان ذلك ابتلاء أي لتحقق معنى الابتلاء في حق الخليل حتى يظهر منه
الانقياد والاستسلام على ما به من حرقة القلب على ولده وفي حق الولد المجاهدة
على مرارة الذبح أي شدته مبتلى بالصبر والمجاهدة إلى حال المكاشفة وإذا كان كذلك
كان ممتثلا للحكم الثابت بالأمر فلا يستقيم القول فيه بالنسخ فلا يجتمع الحسن والقبح
في شيء واحد لانتهاء الموجب للقبح وبقاء الأمر الموجب للحسن هذا ما ذكر في توجيه
كلام الشيخ في هذا الموضع والذي أقول في توجيه كلامه في هذا الموضع أن هذا السؤال
إن من منكري النسخ كان ذلك قولا منهم بجواز اجتماع الحسن والقبح في حالة واحدة
وذلك يؤدي إلى جواز النسخ لأن المانع من جوازه ذلك عندهم فكان ضرر السؤال
عائدا إليهم وإن كان من غيرهم وكان توجيهه أن كون الشيء حسنا وقبيحا لا يستلزم انتفاء
النسخ فإنهما قد وجدا في قصة إبراهيم مع أن النسخ موجود فيهما كان الجواب أن يقال
لا هذا النقض فإن اجتماعهما إن كان مستلزما لانتفاء النسخ فنحن نمنع وجود الملزوم وإن
لم يكن مستلزما فلا يمنع جواز النسخ وإن كان توجيه النقض على انتفاء صيرورته حسنا
وقبيحا فمع كونه ضعيف الورود لاستقرار استحالته في بديهة العقول فالجواب
بطريق المناقضة كما أشار إليه الشيخ وهو أن لا نم أن الحسن والقبح اجتمعا في ذلك لأن
النسخ لم يوجد فيه فإن النسخ بيان مدة الحكم بالانتهاء ولم يوجد بل كان ذلك الحكم
بعينه ثابتا وبيانه أن الخليل عليه السلام أوحي إليه بذلك في المنام وهو قابل للتأويل
كما رأى يوسف عليه السلام أنه يسجد له أحد عشر كوكبا والشمس والقمر وكان تأويله

كان جم

احتماعهما

فاجتماعهما في قصة الخليل

ما كان ورأى نبينا صلى الله عليه وسلم أنه أعطي سواري ذهب فأولهما بمسيلمة الكذاب والأسود العنسي
وحي يمكن أن يكون تأويل رؤيا الخليل عليه السلام ذبح الكبش لكن الله تعالى وتقدس أخفى عنه
فظن صلوات الله عليه أنه محمول على الظاهر فأقدم على امتثال ما أمر به بإحداث الذبح في
المحل الذي أضيف إليه ظاهرا ثم لما لم يكن مرادا في الحقيقة لم يخلق الله المتولد أي الانقطاع
الذي هو مطاوع القطع على ما هو المذهب الحق فلم يحل الحكم في محله على طريق الفداء فقوله
على طريق الفداء دون النسخ إشارة إلى أن المأمور به في الواقع وإنما سماه فداء ظاهرا دون
النسخ فإن نسخ الشيء بنفسه محال وقوله وكان ذلك ابتلاء يمكن أن يكون جواب سؤال تقريره
ما فائدة ذلك الإخفاء وإضافة الأمر إلى ما ليس بمراد محلا وتقرير الجواب كان ذلك
ابتلاء والدليل على هذا قوله استقر حكم الأمر موصولا عما قبله لكمال الاتصال لكونه استئنافا
فكأن قائلا قال ما وجه كونه ابتلاء وكيف ذلك صفه لي فقال لأنه استقر وهو
بيان وتفسير لكونه ابتلاء فسر كونه ابتلاء بأن حكم الأمر عند المخاطب وهو إبراهيم عليه السلام
استقر في آخر الحال على أن المطلوب منه في حق الولد أن يصير قربانا بنسبة الحكم بأن يسمى
ذبيح الله لا أن يصير قربانا حقيقة مكرما بالفداء الحاصل الذي هو دافع مرارة الذبح
أي لشدته مبتلى بالصبر والمجاهدة إلى حالة المكاشفة ولفظ المكاشفة أصدق شاهد
على هذا التوجيه عند من له ذوق فيثبت بهذا أن حكم الأمر حقيقة لم يكن مستقرا قبل
الفداء والنسخ إنما يكون بعد استقرار المراد لا قبله وقوله مكرما ومبتلى يجوز
أن يكونا خبرين ليصير بعد الخبر وهما يتعلقان بالولد ويجوز أن يكونا حالين فيمكن
أن يكونا لكل واحد من الوالد والولد وقوله الحاصل بمرة فيه ضمن النسخ الحيوان
معنى الدفع ويجوز أن يكون باقيا على معناه أي مكرما بالفداء الحاصل من عند الله
لأجل دفع شدة الذبح ويكون مجازا بالحذف قوله وقد سمي فداء في الكتاب لا نسخا
استشهاد بلفظ الكتاب على ما ذهب إليه لما عرف من معنى الفداء فيثبت أن النسخ
لم يكن لعدم ركنه قال رحمه الله باب بيان شرط النسخ وهو التمكن من عقد
القلب فأما التمكن من الفعل فليس بشرط عندنا وقالت المعتزلة إنه شرط وحاصل
الأمر أن حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب والبدن جميعا أو لعمل القلب بانفراده و
عمل القلب هو المحكم في هذا الباب عندنا والآخر من الزوائد ومنهم هو بيان
مدة العمل بالبدن قالوا لأن العمل بالبدن هو المقصود بكل نهي وبكل أمر
نصا يقال افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا فيقتضي حسنه بالأمر لا محالة وقبحه بالنهي وإذا
وإذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء والغلط والجهل لنا أن النبي عليه السلام
أمر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك بعد العقد
قبل التمكن من الفعل لأنه عليه السلام أصل هذه الأمة نصا فصح النسخ بعد وجود عقده

إليه

عزم

ولم يكن ثمة تمكن من الفعل، ولأن النسخ صحيح بالإجماع بعد وجود جزء من الفعل أو مدة يصلح
للتمكن من جزء منه وإن كان ظاهر الأمر يتناول كله لأن الأدنى يصلح مقصودًا بالابتلاء فكذلك
عقد القلب على حسن المأمور به وعلى حقيته يصلح أن يكون مقصودًا فكذلك عزم القلب على
حسن المأمور وعلى حقيته يصلح أن يكون مقصودًا منفصلًا عن الفعل البدني لأن الله تعالى
ابتلانا بما هو متشابه لم يلزمنا فيه إلا اعتقاد الحقية فيه فدل ذلك على أن عقد القلب يصلح
أصلًا ولأن الفعل لا يصير قربة إلا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل
والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فإذا كان كذلك صلح أن يكون مقصودًا دون
الفعل البدني إن عين الحسن لم يثبت بالتمكن من الفعل وقوت الغالب افعلوا على
سبيل الطاعة أمر بعقد القلب لا محالة فيجوز أن يكون أحد الأمرين مقصودًا إلا أنه والآخر
يتردد بين الأمرين للنسخ شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فالمتفق فيه
كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فإن العجز أو الموت يزيل التقيد ولا يسمى ذلك نسخًا
وكذلك إزالة الحكم العقلي بالشرعي لا يسمى نسخًا وكون الناسخ منفصلًا ومتأخرًا فإن الاستثناء
والغاية لا يسميان نسخًا وإنما لم يذكر الشيخ هذه الشروط لأن تعريف النسخ يتضمنها والشروط
المختلف فيها كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كونه
أخف من المنسوخ أو مثله فإنها شرط عند قوم ومنها التمكن من الفعل وعقد القلب له
واتفقوا على أن نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل جائز والمراد من التمكن أن يمضي بعد
وصول الأمر إلى المكلف زمان يسع الفعل المأمور به واختلفوا في جوازه قبل
التمكن منه ويتصور ذلك على وجهين أحدهما أن يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل
دخول وقت الواجب كما إذا قيل صوموا غدًا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والثاني
أن يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما إذا
قيل صم غدًا ثم شرع في الصوم فقبل انقضاء اليوم الذي شرع في صومه قيل لا تصم
فذهب بعض أصحابنا كأبي منصور والقاضي أبي زيد والخصاف وبعض أصحاب
الشافعي وبعض الحنابلة وجمهور المعتزلة إلى أن التمكن من الفعل شرط وذهب أكثر
الفقهاء وعامة أهل الحديث إلى جوازه قبل التمكن من الفعل وهو مختار الشيخ
ومتابعيه وهذا الخلاف بناء على أن حكم النسخ عندنا بيان المدة لعمل القلب أصلًا أي
هو الأمر الأصلي الذي لا يحتمل السقوط لأنه لازم على كل حال للقلب ولعمل البدن
تبعًا يعني أنه من الزوائد التي تحتمل أن يكون النسخ بيانًا للمدة ويحتمل أن لا يكون وعندهم
هو بيان لمدة العمل بالبدن قالوا لأن العمل بالبدن هو المقصود بكل أمر ونهي
فكل ما هو مقصود بهما هو المتصف بالحسن والقبح فعمل البدن هو المتصف بالحسن
والقبح أما الأول فلأنه يقال افعلوا كذا ولا تفعلوا وبما يصرحها يدلان على وجوب الفعل

والمنع عنه لدلالتها على المقصود لا على القوم والمنع عنه وأما الثانية فلأن المأمور به هو الذي
يتصف بالحسن والمنهي عنه هو الذي يتصف بالقبح فإذا وقع النسخ قبل التمكن منه كان
بداءً وغلطًا وجمعًا بين المتنافيين وذلك باطل ولنا في ذلك وجوه منها أن النسخ قبل التمكن
من الفعل واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لأنه روي أن النبي صلى الله عليه وسلم
أمر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس قبل التمكن من الفعل بعد العقد
فإن قيل الحديث غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج ومن أقر به من غيرهم ينكر نسخ
خمسين صلوة بالخمس ويجعله من زيادة القصاص مستدلًا بلزوم التمكن من الاعتقاد مع عدمه
في حق الأمة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مأمورين فإن الأمر بخمسين صلوة لم يكن للنبي عليه السلام
خاصة بل له ولأمته ولئن سلم ثبوته فهو مخالف للدليل العقلي الذي بينا والخبر المخالف
للدليل العقلي غير مقبول ولئن سلم عدم المخالفة فلا نسلم أن ذلك كان فرضًا بطريق القطع
بل فوض إليه ذلك فإذا اختار الخمس تقرر الفرض أجيب بأن الحديث مشهور
تلقته الأمة بالقبول فلا وجه لإنكاره وأهل النقل كما رووا أصل المعراج
رووا فرض خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما
من كتب الحديث والنبي صلى الله عليه وسلم أصل هذه الأمة وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول
في حقه وفي حق أمته ويجوز أن يبتلى بأمته لوفور شفقته كما ابتلي بنفسه وليس
بمخالف للدليل العقلي كما سنبين وثبت في الحديث أنه صلى الله عليه وسلم سأل التخفيف
على أمته غير مرة وكان موسى عليه السلام يحثه على ذلك وذلك دليل أنه لم يكن مفوضًا إلى رأيه بل
كان نسخًا على وجه التخفيف بعد الفرضية قيل في عبارة الشيخ تسامح لأنه يستدل على اعتقاد
صلى الله عليه وسلم وعدم تمكنه من الفعل وح لا مدخل لقوله لأنه عليه السلام أصل هذه الأمة والجواب
أنه ضمن جواب سؤال آخر فيه وهو أن يقال لم يثبت الاعتقاد في حقنا لأن تكليفنا
إياه بالعموم علينا بذلك فأجاب بذلك قوله ولم يكن ثمة تمكن من الفعل فيه بحث لأنه
إن أراد به التمكن من فعل خمسين صلوة كلها فمسلم ولكن لا يلزم النسخ قبل التمكن من
الفعل لأن التمكن من مدة تصلح لجزء من الفعل كاف لذلك كما بيناه وإن أراد
به عدم التمكن من مدة تصلح للجزء فممنوع ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد هو الثاني
ولكنه كان مأمورًا بأداء خمسين صلوة في الأرض بأوقاتها ولم يتمكن من ذلك قبل
الرجوع إليها ومنها أن النسخ بعد وجود جزء من الفعل أو مدة تصلح للتمكن من جزء
من الفعل صحيح بالإجماع وإن كان ظاهر الأمر يتناول كله وصحة ذلك باعتبار
وجود ما يصلح مقصودًا بالابتلاء وهو وجود الجزء أو مدة يتمكن منه فيها
وما يصلح أن يكون مقصودًا بالابتلاء منفصلًا عن الفعل بدليل أن الابتلاء قد

مقصود بالابتلاء
موجود في المتنازع فيه
لأن عقد القلب على
حسن المأمور به وعلى
حقيته يصلح

وقع به مقصودًا فانّ الله تعالى ابتلانا بما هو متشابه لا يلزمنا فيه الا اعتقاد الحقيّة والوقوع
دليل الجواز فيكون النسخ في المتنازع فيه ايضًا صحيحًا وفيه بحث لانّ مراد الشيخ بالادنى
اما ان يكون ادنى ما يطلق عليه الفعل وهو جزء من المامور به كما يدل عليه ظاهر كلامه
او وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما يتناول مطلق الامر بان قيل مثلا افعل كذا
في المستقبل فاوجد اصل الفعل ثم نسخ كما فسّر الشارحون به كلام الشيخ فان كان الاول
فهو صحيح لكن الشارحين قالوا الثاني هو المتنازع فيه وان كان الثاني فليس بصحيح لانه نسخ
بعد الفعل ولان مطلق الامر لا يدل على التكرار ليتناول الفعل في جميع العمر ولكونه
استدلالًا لجواز النسخ على جوازه قبل التمكن وذلك ليس بصحيح لعدم دلالة العام على الخاص
والحق ان المراد هو الثاني قوله فليس لانه نسخ بعد الفعل قلنا ممنوع لانه نسخ لما ياتي
في المستقبل لا للذي فعل في الماضي قوله ولان مطلق الامر لا يدل على التكرار قلنا مسلّم
وقد ذكرنا قبل هذا ان البقاء بدليل يوجبه وهو الامر الاول لانه لم يتناوله لغة فلم يكن
دليل النسخ معترضًا لحكم الدليل الاول بوجه الاظهر اقول الشارحين مما يتناول
مطلق الامر معناه بانضمام استصحاب الحال قوله ولكونه استدلالًا لجواز النسخ على جوازه
قبل التمكن قلنا لا استبعاد في ذلك بل النسخ لا يوجد الا قبل التمكن من الفعل لان النسخ
رفع التكليف ورفع التكليف بعد الفعل محال لتحصيل الحاصل ومعه كذلك لاستلزامه
اجتماع النفي والاثبات في وقت واحد فتعين ان يكون قبل الفعل بعد التمكن من الاعتقاد لعدم
القائل بشمول القبلين فالدليل الدال على جوازه دال على كونه قبل التمكن من الفعل
ورد هذا الوجه بانا نلتزم الابتلاء بالحقية في المتشابه ونمنع كون صورة النزاع من ذلك
وعورض بان ما ذكرتم وان دل على ثبوت مدلولكم ولكن عندنا ما ينفيه وذلك لان
حكم الامر وجوب الفعل وهو مقتضى الوجود والوجود في زمان لا يسع الموجود
تكليف بما ليس في الوسع والبناء على وجوب الاعتقاد غير صحيح لانه يجب عليه اعتقاد يقال
فعل واجب او غيره والاول باطل لعدم الوجوب قبل التمكن من الفعل بالاجماع
فاعتقاد ما ليس بواجب واجبًا لا يجوز والثاني كذلك لان ايجاب اعتقاد فعل غير واجب
لا يجوز والجواب ان الابتلاء بعقد القلب اقوى من الابتلاء بعمل البدن لما تقدم
في اول الكتاب وقد جعلنا هنا ان الادنى يصلح ان يكون مناط الحكم فلان يكون الاقوى
كذلك بطريق الاولى ولا نم ان الوجوب يقتضي الوجود فان عندنا الامر بما لا يريد الله
وجوده جائز لفائدة الوجوب والبناء على اعتقاد فعل واجب صحيح قوله والاول
باطل لعدم الوجوب قبل التمكن من الفعل ممنوع ودعوى الاجماع فيه باطلة فان
مذهبنا ان الوجوب يثبت على من ادرك جزءًا من وقت الصلوة بالبلوغ او الاسلام والتمكن

طلق لامر ... مع النبي عليه ... لا للبقاء ... للبقاء بالاستصحاب ... احتمال ... بدليله لا ... صح

من الفعل غير موجود والكفارة تجب على من حلف ليصعدن السماء في الحال من غير تراخ
الى مدة التمكن ومنها ان الفعل لا يصير قربة الا بالعزيمة بالاتفاق ولقوله صلى الله
عليه وسلم الاعمال بالنيات وعزيمة القلب قد تصير مستقلًا من غير شرط في كونها قربة
وشرطًا لكون غيرها قربة وما كان كذلك فهو اولى ان يكون مقصودًا بالابتلاء والمتنازع
مكابر وايضًا الفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار فعل يحتمل السقوط
بعوارض والتصديق الذي هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط والصلوة عن الحائض تسقط
فعلًا لا اعتقادًا وما كان ابعد من السقوط في الشرع فهو اولى بكونه مقصودًا وهذا
ايضًا كالبديهي وهذا يجوز ان يكون وجهًا اخر ويجوز ان يكون مؤيدًا لما قبله وكلاهما يتضمن
ابطال قول الخصم ان الفعل هو المقصود لا غير قوله فاذا كان كذلك اي اذا كان الشان
ما ذكرنا صلح ان يكون عقد القلب مقصودًا دون الفعل وقوله الاتي توضيح لصلاحية
الاعتقاد مقصودًا او جواب عن قولهم يلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد يعني
ان حقيقة الحسن والقبح للمامور به لا تثبت بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن
صفة له فلا يتحقق قبل وجوده فيلزم ان لا يجوز النسخ ما لم يوجد الفعل لتحقق عين الحسن
فانه يجوز بعد التمكن قبل الفعل بالاجماع ولم يلزم منه بداء ولا اجتماع الحسن والقبح فدل
على ان المقصود عقد القلب على حسنه وقبحه لا فعله والتمكن منه كاف فيجوز قبل
التمكن من الفعل ورد هذا الوجه بانه يستلزم ان يكون الشرط اولى من المقصود بالذات
وهو باطل فانه منقوض بالوضوء مع الصلوة فان الصلوة لا تصح قربة بدون الوضوء و
الوضوء قد يصير قربة بلا صلاة بالنية ومع ذلك فان الوضوء لا يصلح ان يكون مقصودًا
بدون فعل اخر هو عبادة والجواب ان كلامنا في شرط دل الدليل الخارجي على
كونه مقصودًا منفصلًا ولا كذلك الوضوء بل هو كالايمان مع الفروع قوله وقول القائل
جواب عن قولهم الفعل هو المقصود يعني اذا قيل افعلوا على سبيل الطاعة كان
ذلك امرًا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لا تتصور بغير عقد
القلب على حقية المامور به فكان الامر موجبًا لعقد القلب والفعل جميعًا فيجوز
ان يكون احدهما وهو عقد القلب مقصودًا لازمًا لكونه اهم والاخر وهو الفعل مترددًا
بين ان يكون مقصودًا وبين ان لا يكون ومن هذا نعلم ان الفعل في اوامر الله ليس
بمقصود بعينه بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء بدون وجوب الاعتقاد
فيكون الاعتقاد من مواجب الامر ولهذا لو فعل المامور به ولم يعتقد وجوبه لم
يصح فعله فكان هو مقصودًا الا انا نخالف اوامر العباد فان المقصود منها
ليس الا الفعل لانها لجر النفع لا للابتلاء وذلك يحصل بالفعل لا بالاعتقاد

قرينة ... ثم ... لم يكملها كنه ... عزيمة ... احتمال

قال رحمه الله باب تقسيم الناسخ الحجج اربع الكتاب والسنة والاجماع والقياس ش
قيل الناسخ يطلق على الله تعالى كما يقال نسخ الله التوجه الى بيت المقدس وعلى الحكم الثابت بالنص
الناسخ كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء وعلى من يعتقد نسخ الحكم
كما يقال فلان ينسخ القرآن بالسنة اي يعتقد ذلك وعلى طريق المعرف لارتفاع الحكم من الاية و
السنة وغيرها هو المراد ههنا ولا خلاف ان الاطلاق على الاخيرين مجاز وانما الخلاف في الطرفين
فعندنا الاطلاق على الله حقيقة وعلى الطريق المعرف مجاز وعند المعتزلة بالعكس وقد وقع في
بعض النسخ الحجج اربعة فيكون على تاويل الدلائل او البراهين والحصار في ذلك قد تقدم
دليله قال رحمه الله اما القياس فلا يصلح ناسخا لما نبين ان شاء الله تعالى ش اتفق الجمهور
على ان النسخ بالقياس المظنون جليا كان او خفيا لا يجوز وعن ابن سريج من اصحاب الشافعي انه
يجوز النسخ به لانه بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وقال الانماطي
من اصحاب الشافعي لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الاصول فكل
قياس مستخرج من الكتاب يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس مستخرج من السنة يجوز نسخ
السنة لانه في الحقيقة نسخ للكتاب بالكتاب والسنة بالسنة واحتج الجمهور باتفاق الصحابة على
ترك الراي بالكتاب والسنة وان كان من الاحاد فكان اجماعا منهم على تركه عند بلوغهما قال عمر
رضي الله عنه كدنا في الجنين ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومقتضى
الراي في الجنين احد الشيئين اما ان لا يجب شيء لعدم العلم بالحيوة او يجب كمال الدية
فتركنا بالسنة وهي ما روي ان حمل بن مالك قال لرسول الله عليه السلام اني كنت بين ضرتين
لي فضربت احديهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم
بدية المقتولة على عاقلة القاتلة وحكم في الجنين غرة عبدا او امة وكان علي رضي الله عنه
يقول لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني رايت رسول الله
عليه السلام يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان النسخ بيان مدة الحكم وكونه حسنا الى ذلك
الوقت ولا مجال للراي في معرفة انتهاء وقت الحسن واعتبار ابن سريج بالتخصيص
منقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ و
ذكره الانماطي فضعيف فان الوصف الذي هو مناط الحكم في الاصل غير مقطوع
بانه هو المعنى في الحكم حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه
جاز النسخ به ايضا واختلفوا في جواز كونه منسوخا فمنع عبد الجبار في قول والحنابلة
محتجين بانه لو كان مستنبطا من اصل لبقي ببقائه فلم يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله
وجوزه بعضهم بدليل مقطوع به في زمن النبي عليه السلام لان حكم هذا القياس لحكم
النص القاطع فكما جاز نسخ القاطع بالقاطع فكذلك جاز نسخ القياس القطعي

بالسنة م

انما

بالقطعي واما بعد الرسول عليه السلام فلو عمل مجتهد بالقياس القطعي لعدم اطلاعه على ناسخه ثم اطلع
على ناسخه تبين انه كان منسوخا في عهد الرسول عليه السلام واختار العامة انه لا يكون منسوخا كما لا
يكون ناسخا لان ناسخه قطعيا كان او ظنيا راجح عليه والا لما صلح ناسخا فيه زال شرط العمل بالقياس
واذا زال شرطه فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ قال رحمه الله واما الاجماع فقد ذكر بعض
المتأخرين انه يصح النسخ به والصحيح ان النسخ به لا يكون لان النسخ لا يكون الا في حيوة
النبي عليه السلام ولا اجماع دون رأيه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان كان
منفردا بذلك لا محالة واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا بعده
ش عيسى بن ابان وبعض المعتزلة ذهبوا الى جواز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع
محتجين بما روي ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام من الثلث الى السدس بالاخوين
قال ابن عباس رضي الله عنهما كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان رضي الله عنه حجبها قومك يا غلام
فدل على جواز النسخ بالاجماع وبانه حجة موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان ينسخ
به كالنص وعند الجمهور لا يجوز النسخ به لانه لا يكون الا في حيوة النبي عليه السلام لاتفاقنا
على ان لا نسخ بعده والاجماع لم يكن حجة في حيوته لانه لا اجماع بدون رايه والرجوع
اليه فرض واذا وجد منه البيان كان منفردا بذلك لا محالة فكان البيان الموجب
للعلم هو البيان المسموع منه واذا صار العمل بالاجماع واجبا لم يبق النسخ مشروعا
فحين جواز النسخ الاجماع ليس بحجة وحين حجية الاجماع النسخ غير مشروع فلا يجوز
النسخ به قيل وهذا الدليل لم يفصل بين كونه ناسخا للكتاب او السنة او
الاجماع ولكن المصنف ذكر في اخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز فيكون
ما ذكر ههنا محمولا على عدم جواز نسخ الكتاب والسنة دفعا للتناقض وفيه نظر لانه لما
ثبت ان الاجماع في حيوته عليه السلام ليس بحجة تعين ان يكون اطلاق النسخ باعتبار الكتاب
والسنة غير فلا تناقض اصلا ثم ذكر في الفرق بينهما على ما اختاره ان الاجماع لا ينعقد
خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة
ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع اخر على خلاف الاول وفيه
نظر لان المجوز للنسخ به يجوز له ان يقول بجواز انعقاده على خلاف الكتاب
والسنة والا لما قال بجواز النسخ الا اذا خصص الفرق على مذهب المانعين
مسلم لكن العامة قالوا الاجماع لا يكون ناسخا لشيء ولا منسوخا به اما
الكتاب والسنة فلان حجيته تثبت بعد الرسول ولا يتصور حدوث
كتاب وسنة واما الاجماع ~~فلان الاجماع~~ فلان الاجماع الثاني ان كان على بطلان

س

والاجماع ليس بحجة في حيوته عليه السلام

لاجماع م

الاول لم يجز ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا وان دل على كونه صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم الفصل به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد ووقع لاجله الاجماع من كتاب او سنة وان كان الدليل موجودا لكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر ذلك لهم فهو ايضا باطل لعدم جواز بطلان الدليل الاجماع واستحالة حدوث كتاب وسنة بعد النبي عليه السلام وعدم جواز خفاء الدليل لا يستلزم اجماعهم على الخطأ وفيه نظر لان خفاء الدليل لا يستلزم الخطأ فالذي ذهب اليه الشيخ اولى وتمسكهم بقصة عثمان ضعيف لجواز ان يكون مراده بقوله حجبها فوتك اطلاقهم الجمع على التثنية فيكون ثابتا بالنص لا بالاجماع فيكون الاجماع متعينا لا حو... من الجمع لا للنسخ فانه لا يدل على عدم حجب الاخوة اصلا

قال رحمه الله واما انما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة وذلك كله جائز عندنا وقال الشافعي رحمه الله بفساد القسمين الاخرين واحتج بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وذلك بين الايتين والسنتين فاما في القسمين الاخرين فلا واحتج بقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق الكتاب فاقبلوه والا فردوه قال ولان في هذا صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لانه لو نسخ القرآن به او سنته نسخ بالكتاب لكان مدرجة الى الطعن فكان التعاون به اولى قد ظهر لك مما كررنا ان الاجماع والقياس لا يصلحان ناسخين ولا منسوخين فبقي نسخ الكتاب والسنة متفقين ومختلفين وهو اربعة اقسام حصل بضرب الاثنين في مثله نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ونسخ الكتاب بالسنة وبالعكس وكل ذلك جائز عندنا وجمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة والمحققين من اصحاب الشافعي ونص الشافعي واكثر اهل الحديث على انه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ثم اختلفوا فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر من مذهب الشافعي والمحاسبي وابي سعيد والقلانسي من متكلمي اهل الحديث واحمد بن حنبل في رواية عنه وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولم يرد به الشرع ولو ورد به كان جائزا قاله ابن سريج في رواية عنه وقال ابو حامد الاسفراييني ورد الشرع بالمنع من ذلك واما نسخ السنة بالكتاب فهو جائز ايضا عند جميع من قال بالجواز في المسألة الاولى وعند بعض من انكر الجواز فيها كعبد القاهر البغدادي والسمعاني والشافعي ذكر في كتاب الرسالة انه لا يجوز واشار في موضع اخر فيه بالجواز مخرجه اكثر اصحابه على القولين والاظهر من مذهبه

لكن باطل

النسخ

صح لقوله ... الا السنة لا نسخ الكتاب صح

عدم الجواز والاولى بالحق الجواز كذا في القواطع احتج من انكر الجواز في المسألة الاولى عقلا بان المنسوخ مما كان منسوخا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لا متواترا انما يكون بعده فلا يجوز ان يكون معرفة كونه منسوخا موقوفة عليه قيل ولعل هذا مبني على جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم فيما لم يوح اليه فقال لما جاز الاجتهاد له يؤمن في تجويز نسخ القرآن بالسنة ان تكون السنة صادرة عن اجتهاده ناسخة فيقع نسخ القرآن بالاجتهاد وهو لا يجوز واحتج من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى ما ننسخ من اية الاية فانها تدل على ان الاية لا تنسخ الا باية وجه الاستدلال انه تعالى قال نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مثله لان القرآن كلام الله معجز والسنة كلام الرسول غير معجز ولانه قال نأت بخير والاتي بالخير او المثل هو الله تعالى لاسناد الفعل الى ضمير الجلالة ولدلالة سياق الاية وهو قوله الم تعلم ان الله على كل شيء قدير فانه يشعر بان الاتي هو الله وقد احتج بعضهم بهذه الاية في المسألة الثانية بعدم الجواز والبيان اسلوب النسخ بقوله ولكم بين الايتين الى الاتيان بالمثل او الخير انما يتحقق بين الاثنين فاما في القسمين الاخرين فلا يتحقق ذلك قيل وهذا الاحتجاج ليس بقوي لان ظاهر الاية يقتضي الاتيان بالمثل او الخير ناسخ الاية بقوله من اية لا في مطلق النسخ واحتجوا في المسألة الاولى ايضا بقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فانه يدل على ان الرسول ليس له ولاية التبديل والنسخ تبديل وبقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق الكتاب فاقبلوه والا فردوه ثم الناسخ مخالف فوجب رده واحتجوا في المسألة الثانية بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قوله عليه السلام بيانا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا لانتفائها وبقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب تبيانا للحكم لا رافعا بين النسخ دليل المعقول على وجه يشملهما وهو قوله ولان في هذا اي في عدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول صلى الله عليه وسلم عن شبهة الطعن لانه لو نسخ القرآن بالحديث او سنته بالكتاب لكان مدرجة الى الطعن واللازم باطل لوجوب صيانته عليه السلام عن ذلك فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الطاعن يزعم انه عليه السلام خالف ربه وكذبه ربه فيما قاله فكان التعاون به اي بكل واحد اولى بان يجعل كل واحد مبينا للاخر ومقويا له قال رحمه الله واحتج بعض اصحابنا في ذلك بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين الاية فرض هذه الوصية ثم نسخت بقول النبي عليه السلام فلا وصية لوارث وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين احدهما ان النسخ انما يثبت باية المواريث وبيانه انه قال من بعد وصية

يوصي بها او دين فرتب المواريث على وصية نكرة والوصية الاولى كانت معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتيبه على المعهودة فصار الاطلاق نسخا للقيد كما يكون القيد نسخا للاطلاق والثاني ان النسخ نوعان احدهما ابتداء بعد انتهاء محض والثاني بطريق الحوالة كما نسخت القبلة بطريق الحوالة الى الكعبة وهذا النسخ من قبيل الثاني وبيانه ان الله تعالى فوض الايصاء في الاقربين الى العباد بقوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه بيان ذلك الحق وقصره على حد لازم نقش بها ذلك الحق بعينه فتحول من جهة الايصاء الى الميراث والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره الى قوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا وقال النبي عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي بهذا الفرض نسخ الحكم الاول وانتهى احتج بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله في جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين ووجه الاحتجاج ان هذه الوصية فرضت بموجب هذه الاية ثم نسخت بقول النبي عليه لا وصية لوارث وهذا الحديث في قوة المتواتر اذ المتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فان ظهوره يغني الناس عن روايته وهو بهذه المثابة لا يقال ثبت النسخ باية المواريث لان فيها ايجاب حق بطريق الارث فلا يكون منافيا فلا يثبت به النسخ ولا يجوز ان يقال لعل ثمة ناسخه انزل في القرآن لكن لم يبلغنا لقلنا الانتساخ تلاوته مع بقاء حكمه لان فتح هذا الباب يؤدي الى الوقف في جميع احكام الشرع اذ ما من حكم الا ويتوهم فيه ان ناسخه نزل ولم يبلغنا لانتساخ تلاوته وفيه خرق الاجماع لانعقاده على ان ما وجد صالحا للاثبات للحكم هو المثبت وما وجد صالحا للنسخ فهو الناسخ وان احتمل اضافة الحكم والنسخ الى غير ما ظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام قال الشيخ وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين احدهما ان النسخ انما ثبت باية المواريث فانها نزلت بعد الوصية بالاتفاق وبين ذلك بان الله تعالى رتب المواريث على وصية نكرة والوصية الاولى كانت معهودة فانها الوصية للوالدين فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتيبه على المعهودة وتقرير هذه السوطنة

لو كانت المعهودة باقية مع الميراث لوجب ترتيبه على المعهودة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الله تعالى بين نصيب الوارث بطريق الارث ولم يبين المقدار بعد المقدار المفروض ولو بقي ذلك مفروضا لبين بيانا لكونه باقيا ثم رتب ذلك على وصية مطلقة فان النكرة مطلقة كما تقدم فكان معناه بعد مطلق الوصية نصيبها هذا المقدار والمطلق يتحقق في فرد من الافراد فلم تبق الوصية المفروضة لازمة بل بعد اي وصية كانت وذلك يستلزم انتفاء وجوب الوصية المفروضة واذا انتفى الوجوب انتفى الجواز عندنا لما عرفت والى هذا المعنى ما قررناه اشار الشيخ بقوله فصار الاطلاق نسخا للقيد واما بطلان اللازم فلان الميراث مرتب على نكرة وهي مطلقة كما تقدم وهي غير المعهودة لا محالة لا يقال كلام المغايرة فان المعرفة اذا اعيد نكرة كانت الثانية غير الاولى لان النسخ لم يلتزم بذلك ولئن سلم فذلك اذا لم يدل دليل على خلافه وقد اجمعت الامة على ان الوصية المذكورة غير تلك الوصية لان هذه تطوع والاولى كانت فريضة وما قيل في التقويم ان اية المواريث اوجبت ارثا بعد وصية او دين فيوجب تقريرها لا رفعها ضعيف لان اية المواريث اوجبت ما لا بسبب آخر لكن لا مطلقا بل مرتبا على ما يرفع الايجاب بالسبب الاول ولانها اوجبت ارثا بعد وصية نكرة التي هي تطوع لما دل عليه الدليل ونحن نقررها لا نرفعها والثاني ان النسخ نوعان احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اي اثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله كنسخ المسالمة بالمقاتلة ونسخ اباحة الخمر بحرمتها والثاني بطريق الحوالة وهو ان يحول الحكم من محل الى محل آخر من غير ان ينتهي بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فان اصل فرضية التوجه الى قبلة لم يسقط به ولكن حول من بيت المقدس الى الكعبة وكنسخ الامر بالذبح من الولد الى الشاة على قول عامة الاصوليين وهذا اي نسخ الوصية للوالدين من الثاني فان الله تعالى حول الحكم الثابت باية الوصية الى كونه ميراثا باية المواريث وبيان ذلك ان الله فوض الايصاء في الاقربين الى العباد بقوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف اي بان تكون حصة كل قريب بحسب قرابته ثم لما كان الموصي لم يكن يحسن التدبير في ذلك لجهله وربما كان يقصد المضارة فيه تولى الله تعالى بنفسه بيان ذلك الحق على وجه تيقن انه الحكمة والصواب وقصره على حدود لازمة لا يمكن تغييرها كالسدس والثمن والثلث والربع وغير ذلك نقش بها اي بتلك الحدود ذلك الحق بعينه فتحول من جهة الايصاء الى ما ذكرنا من التحويب اشار بقوله يوصيكم الله في اولادكم الاية اي الايصاء الذي فوض اليكم تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقادير جهلكم وذلك

لا يكون م

لأن معنى يوصيكم يورثكم فالعدول عنه الى لفظ الايصاء تخاليا من حكمة عند من له شمة من البلاغة فضلا عن الكلام المعجز وهي الاشارة الى ذلك الايصاء واستوضح الشيخ ذلك بقوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اى لا تعلمون من هو انفع من هؤلاء في الدنيا والآخرة فتخصصونه بمقدار نفعه ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه اى الحق الثابت بالوصية لما صار يعطي للارث فلا وصية لوارث فانه مقرر لهذا التحويل لانه صلى الله عليه وسلم رتب بالفاء فلا وصية لوارث وهي لسببية الارث يعني انتفاء الوصية بسبب تحويل الوصية المفوضة اليهم الى ايصائنا المقدر المبين لان تفويض الوصية اليهم وجب لتبيين حق القريب بمقدار قربه فاذا تبين ببيان واضح من صاحب الشرع لم يبق مشروعة لئلا يعود على موضوعه بالنقض فهذا الفرض نسخ للحكم الاول وانتهى وفي قوله وانتهى نوع تسامح لان هذا من نوع التحويل لا الانتهاء الا ان يراد به التحويل فان فيه انتهاء ما وما قال شمس الائمة بعد تقرير هذا الوجه انتهى حكم وجوب الوصية للوالدين ولكن لم ينته كل جواز الوصية بهذا الطريق لايرد ان بالحوالة لم يبق الارث واجبا في الآية ولكن بقيت الآية محلا صالحا لوجوب الارث عليها وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للاجانب ضعيف للزوم جواز التوجه الى بيت المقدس لانه نسخ بطريق التحويل وللزوم ان لا يكون انتفاؤه مستلزما لانتفاء الجواز وهو خلاف المذهب ولانه يعود على موضوعه بالنقض قال رحمه الله ومنهم من احتج بان قول الله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ بآية الرجم بالسنة واحتج بعضهم بقوله تعالى وان فاتكم شيء من ازواجكم الآية فان هذا الحكم نسخ بالسنة وهذا غير صحيح لان هذا كان فيمن ارتدت امرأته ولحقت بدار الحرب ان يعطى ما غرم فيها زوجها المسلم معونة له وفي ذلك اقوال مختلفة وقد قيل انه غير منسوخ ان كان المراد به الاعانة من الغنيمة فيكون معنى قوله تعالى فعاقبتم اى اغنمتم ومن اصحابنا من احتج على نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك في البيوت في الزنا اى بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ بالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وهو ايضا ضعيف لان النسخ ثبت بالكتاب على ما روي عن عمر رضي الله عنه ان الرجم كان مما يتلى وقال لولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتبته في حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب اولا ثم نسخ تلاوته التالي وبقي حكمه ولان قوله او يجعل الله لهن سبيلا مجمل فسرته السنة معناه ولئن سلمنا ان الرجم بالسنة فذلك بطريق تفسيرا لمجمل لا النسخ فان الامساك في البيوت موقت بما هو مجمل وهو قوله او يجعل الله لهن سبيلا فان او هذه بمعنى الى ان

الوصية م

فاقد روينا عن عمر رضي الله عنه [illegible] الرجم كان مما [illegible] ولا يقال [illegible] حل الله لهن [illegible] الاجماع فرضه [illegible] سنة م

ويجوز ان يكون على حقيقته لكنه يفيد ذلك لكونه معطوفا على حتى يتوفاهن ثم فسر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر الحديث وتفسير المجمل بالسنة جائز بالاتفاق ويعترض الشيخ بان ذلك الخبر خبر واحد وهو لا يصلح ناسخا للكتاب كما سيجيء ان شاء الله واحتج بعضهم بقوله تعالى وان فاتكم شيء من ازواجكم الى الكفار فعاقبتم فآتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا فان هذا اى ايتاء الزوج مثل ما انفق حكم نسخ بالسنة اذ لا يتلى ناسخه في القرآن قال الشيخ وهذا اى الاستدلال بها غير صحيح لان هذا اى قوله وان فاتكم شيء الآية فيمن اى في شان من ارتدت امرأته ولحقت بدار الحرب ان يعطى زوجها المسلم ما غرم فيها معونة قوله ان يعطى بدل وتفسير من قوله من ونفسيره لان هذا كان في اعطاء زوجها المسلم ما غرم فيها وفي ذلك اى في اعطاء من ارتدت امرأته ما غرم من الصداق معونة له في دفع الخسران اقوال مختلفة قال شمس الائمة يحتمل ان يكون ذلك بطريق الندب فلا يكون منسوخا وقد قيل انه غير منسوخ ان كان المراد به الاعانة من مال الغنيمة لان كل من مات فيكون معنى قوله فعاقبتم اصبتموه في القتال بعقوبة حتى غنمتم كما قال الزجاج اذا اصبتم عقبى منهم اى كانت الغلبة لكم حتى غنمتم وقيل هو منسوخ منسوخ وناسخه آية القتال وقيل ناسخه يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وروي انه لما نزل قوله تعالى واسئلوا ما انفقتم اذا جاءكم المؤمنات مهور المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابى المشركون ان يؤدوا شيئا مهور المرتدات الى ازواجهن المسلمين نزلت وكذا اختلفوا في تفسير قوله فعاقبتم قيل من العقبى وهي النوبة شبه ما حكم على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء مهور نساء اولئك واداء اولئك مهور نساء هؤلاء بامر يتعاقبون عليه اى يتناوبون كما يتعاقب في الركوب فلما اختلف في تاويلها لم يصح الاحتجاج بها على حكم معين وهو نسخ الكتاب وهذه الاحكام التي ذكرنا في الآيتين من رد المهر واخذه من الكفار وتعويض الزوج المسلم من الغنيمة او من صداق وجب رده على اهل الحرب كلها منسوخة عند جميع اهل العلم قال رحمه الله ومن الحجة الدالة على انه يجوز نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه الى الكعبة في الابتداء ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا وناسخ ذلك الا بتبليغ النبي عليه السلام وترك الرسول عليه السلام الآية في قراءته فلما اخبر به قال الم يكن فيكم ابي فقال بلى يا رسول الله لكني ظننت انها نسخت فقال

ما انفقتم وليسئلوا [illegible] ص

لو نسخت لأخبرتكم فلما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه السلام وقالت عائشة
رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أباح الله له من النساء ما شاء فكان
ما نسخًا للكتاب بالسنة وصالح رسول الله عليه الصلاة والسلام أهل مكة على رد
نسائهم ثم ذلك نسخ بقوله تعالى فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار
لما فرغ من تضعيف ما ذكره غيره في الاحتجاج في هذه المسألة بنى ما هو عنده منه
على وجه يشمل المسألتين جميعًا وهو التوجه إلى الكعبة فإن النبي صلى الله عليه وسلم
كان يتوجه إلى الكعبة حين كان بمكة فلما هاجر إلى المدينة توجه إلى بيت
المقدس ستة عشر شهرًا ثم نسخ ذلك بالتوجه إلى الكعبة فقال النسخ التوجه
إلى الكعبة ابتداءً إن كان ثابتًا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه إلى
بيت المقدس لأنه لا يتلى في القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة
الموجبة للتوجه إلى بيت المقدس وإن لم يثبت ذلك فلا شك أن التوجه
إلى بيت المقدس الثابت بالسنة ظاهرًا نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على نسخ السنة بالكتاب وإذا ثبت أحدهما
ثبت كلاهما بالإجماع المركب أما عندنا فلشمول الجواز وأما عند الخصم فلشمول
العدم فإن قيل التوجه إلى بيت المقدس ثابت بالكتاب لأنه شريعة
من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم دليل على انتساخه على ما مضى أجيب بأن
شريعة من قبلنا تلزمنا على أنه شريعة لنا سنة لنبينا قولاً أو فعلاً فلا يخرج
بهذا عن كونه نسخ السنة بالكتاب والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت
بشريعتنا وما ثبت ذلك إلا بتبليغ النبي عليه السلام فهي نسخ الكتاب بالسنة وفي الحجج الدالة
على ذلك ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك آية في قراءته فلما أخبر به
قال ألم يكن فيكم أبي فقال بلى يا رسول الله لكني ظننت أنها نسخت فقال
عليه السلام لو نسخت لأخبرتكم ووجه الاستدلال أنه كان كاتب وحي وقد ظن
النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه ظنه فدل على نسخ التلاوة بغير الكتاب
وإذا ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت نسخ الحكم لأن وجوب التلاوة والعمل بالحكم
المتلو ثابتان بالكتاب قال أبو اليسر وهذا ضعيف لأن القرآن كان ينزل
في ذلك الزمان فربما اعتقد أنها نسخت بآية أخرى نزلت في هذا الزمان
ولم يبلغه لضيق الزمان أو لعله ظن النسخ بالإنساء فلا يستقيم النسخ بالحديث
والجواب عن الأول أن احتمال ترك تبليغ ما أنزل إليه ناسخًا والاشتغال
بقراءة غيره مع حضور كاتب الوحي احتمال بعيد لم ينشأ عن دليل فلا اعتبار به
وعن الثاني أن نسخ الإنساء إنما يكون بنسيان الناس لا بنسيان النبي وحفظ غيره
ومنها ما قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عليه السلام حتى أباح الله تعالى له

له من النساء ما شاء فكان نسخًا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد يعني
سوى هؤلاء اللاتي اخترنك بالسنة وهي أخبار النبي عليه السلام إياها أن الله تعالى أباح
له ذلك قال شمس الأئمة اتفقت الصحابة على كونه منسوخًا وناسخه لا يتلى في القرآن
فعلم أنهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال أبو اليسر هذا ضعيف إذ لا
ما ادعى النسخ بعد ما حرم بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لم يثبت لأن تحريم
ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فإنه عبارة عن التأبيد والتعبير
المطلقة تتناول الأبد كلمة التأبيد ونوضحه أن ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن وهو اختيارهن
النبي صلى الله عليه وسلم فكيف يجوز أن ينسخ مع بقائهن على ذلك الاختيار ولئن سلمنا
نسخه فذلك ثبت بقوله تعالى إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن على ما قيل فلا
يصح الاحتجاج به وفيه نظر من أوجه الأول أنه رد لاتفاق الصحابة على ما نقل شمس
الأئمة وهو لا يجوز الثاني أن العلماء لم يتفقوا على أن الحكم المؤبد بالتأبيد الصريح ليس بقابل
للنسخ فلا يقبل الاستدلال به الثالث أن التأبيد إما أن يكون صريحًا أو دلالة ولفظ
بعد ليس منهما الرابع أن قوله إذ حرم ما زاد على التسع لم يثبت عنه بل ثبت بقول
عائشة واتفاق الصحابة الخامس قوله إن ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن فكيف
أن ينسخ استبعاد وليس فيه دلالة على الامتناع لجواز أن يعوضهن الله بشيء آخر
أو تبدل مصلحتهن من ذلك إلى شيء آخر السادس أن قوله إنا أحللنا لك لم يعرف
تأخره ولئن سلم فليس له دلالة على حل ما زاد على التسع ومنها أن رسول الله صلى
الله عليه وسلم صالح أهل مكة عام الحديبية على أن من لحق بالكفار من المسلمين
لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه حتى إنه رد أبا جندل وجماعة من الرجال
بالسنة وكانت المصلحة فيه فلما ختم الكتاب جاءت سبيعة بنت الحارث الأ
سلمية مسلمة فأقبل زوجها مسافر المخزومي وقيل صيفي بن الراهب فقال
يا محمد اردد علي امرأتي كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تجف فنزل
قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الآية ونسخ ذلك الحكم
في حق النساء وهو نسخ السنة بالكتاب قال رحمه الله والدليل المعقول أن النسخ
بيان مدة الحكم وجائز لرسول الله عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد بعث مبينًا
وجائز أن يتولى الله تعالى بيان ما أجرى على لسان رسول الله عليه السلام ولأن الكتاب
يزيد بنظمه على السنة فلا يشكل أنه يصلح ناسخًا فأما السنة فإنما تنسخ حكم الكتاب
دون نظمه والسنة في حق الحكم وحي مطلق يوجب ما يوجبه الكتاب فإذا بقي
النظم من الكتاب وانتسخ الحكم منه بالسنة كان المنسوخ مثل الناسخ لا محالة
ولو وقع الطعن عليه لما صح ذلك في الكتاب بالسنة بل في ذلك إعلاء منزلة الرسول

وتعظيم سنته عليه السلم والله اعلم فظهر انه ليس بتبديل من تلقاء نفسه لانه قال
جل ذكره وما ينطق عن الهوى واما الحديث فدليل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ
السنة وتاويل الحديث ان العرض على الكتاب انما يجب فيما اشكل تاريخه او لم يكن
في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب فكان تقديم الكتاب اولى واما قوله فأت بخير منها
او مثلها فان الخيرية فيما يرجع الى ما يوافق العباد دون النظم بمعناه فكذلك المماثلة
على انا قد بينا ان نسخ حكم الكتاب بالسنة خارج من حكم هذه الجملة الدليل المعقول
وعليه التعويل ان نسخ احدهما بالآخر غير ممتنع عقلا ولم يرد سمع على امتناعه فوجب
القول بجوازه اما عدم امتناعه عقلا فلان النسخ بيان مدة الحكم لما تقدم وجايز
لرسول الله صلى الله عليه وسلم بيان حكم الكتاب لانه بعث مبينا فدل على جواز نسخ الكتاب
بالسنة لان احد الامرين اما اكفار الفاعل او ثبوت المدعى لازم لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا اخبر عن آية بانها نسخت من غير ان يتلو قرآنا فاما ان يصدق في ذلك او لا والثاني
كفر فالاول حق ولان النسخ بيان مدة الحكم وجايز ان يتولى الله بيان ما اجرى
على لسان رسوله عليه لعلمه بتبدل المصلحة كما لو بينها الرسول بنفسه قوله ولان الكلام
دليل آخر على الجواز يتضمن بيان عدم الرد سمعا لكونه مشتملا على الجواب عن الدلايل
السمعية المتمسك بها على عدم الجواز ووجه ذلك ان الكتاب يزيد بنظمه على السنة
لكونه معجزا فصلح ناسخا لها لكونه خيرا منها واما السنة فانما ينسخ بها حكم الكتاب
دون نظمه والسنة في حق الحكم وحي مطلق يوجب ما يوجبه الكتاب فاذا انتفى النظم
من الكتاب وانتسخ الحكم منه بالسنة كان المنسوخ مثل الناسخ لا محالة وحاصله
ان نسخ السنة بالكتاب نسخ بخير فدخل في قوله فأت بخير منها ونسخ الكتاب بالسنة
باعتبار انها لا تنسخ الا الحكم نسخ بالمثل فدخل في قوله او مثلها فكان كلا الوجهين
جايزا قيل هذا يناقض ما ذكره في قصة الحج فانه قال ظهر نسخ النظم من غير
كتاب يتلى وذلك يدل على جواز نسخ نظم الكتاب بالسنة واجيب بان ما تقدم يدل
على الجواز وهذا على عدم الوقوع فلا تنافي بينهما ورد بان القصة تدل على الوقوع فكان
تناف والجواب الصحيح ان يقال القصة تدل على ظني جواز الوقوع وهذا الاستدلال
على عدم الوقوع فلا تدافع التنافي وقيل معنى قوله فانما ينسخ بها الى آخره على وجه
تقوم السنة مقام نظم الكتاب في جواز ارادة الصلوة وبهذا التاويل ينتفي
التناقض ايضا وهو بعيد قوله ولو وقع الطعن بمثله جواب عما قالوا اي
المعقول ان نسخ احدهما بالآخر يكون مدرجة الى الطعن وتقريره لو وقع الطعن
بمثله لما صح ذلك في الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة واللازم باطل فالملزوم
مثله اما بيان الملازمة فلانه يفضي الى ان يقال انه يناقض في كلامه ويقول

عن الله كلاما متناقضا واما بطلان اللازم فبالاتفاق واعترض بان الطعن في نسخ الكتاب
بالكتاب كان واقعا بدليل قوله واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل
قالوا انما انت مفتر لكن الله تعالى اجاب بقوله قل نزله روح القدس
من ربك بالحق فاندفع الطعن في تجويزه بخلاف ما نحن فيه والجواب ان الجواب
انما يدفع الطعن عن نسخ الكتاب بالكتاب اما الطعن في نسخ السنة بالسنة
فلم يتعرض فكان الواجب ان لا يجوز وليس كذلك ولما علم انه صلى الله
عليه وسلم صادق فيما يقول وانه مبلغ لم يبق للطعن مجال مطلقا لا في
ذلك ولا في جواز نسخ احدهما بالآخر اعلاء لمنزلة الرسول وتعظيم سنته من حيث
ان الله تعالى فوض بيان الحكم اليه ومن حيث ان الله جعل سنته في اثبات الحكم مثل
كلامه وتولى بنفسه بيان مدته والله اعلم وقوله فظهر انه ليس بتبديل
جواب عن ما تمسكوا بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله الآية ولا شبهة
انه متعلق بقوله والسنة في حق الحكم وحي مطلق فظهر انه ليس بتبديل
من تلقاء نفسه لانه قال جل ذكره وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى الا انه وحي غير متلو وان احتمل ان يكون اجتهادا الا انه في اجتهاده
لا يقر على الخطاء فكان اجتهاده مع التقرير بمنزلة الوحي واما الحديث
فدليل لنا على ان نسخ السنة بالكتاب جايز حيث قال وما خالف فردوه و
المنسوخ مخالف للناسخ وهذا يقتضي ان السنة اذا كانت متقدمة على الكتاب ترد
بالكتاب وليس النسخ الا هذا قال شمس الائمة فقد قيل هذا الحديث لا يكاد
يصح لانه بعينه مخالف للكتاب فان القرآن يدل على فرضية اتباعه مطلقا
يعني قوله وما آتيكم الرسول فخذوه وفي الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان
لا يكون مخالفا ظاهرا ولئن صح فالمراد اخبار الآحاد لا المسموع منه بعينه
او الثابت بالنقل المتواتر وفي اللفظ دليل عليه فانه قال اذا روي لكم عني
ولم يقل اذا سمعتم قال الشيخ وتاويل الحديث على تقرير صحته ان العرض
على الكتاب انما يجب فيما اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب
فكان تقديم الكتاب اولى واعلم ان كلام الشيخ يشير الى جواز النسخ بخبر الواحد
فانه لم يبطل استدلال من استدل على النسخ فيما تمسكوا هنا في السوف بالسنة
بانه خبر الواحد وروى قصة عايشة والناسخ غير مسموع بالكلية وبين بان نسخ
السنة انما هو للحكم لا للنظم وقد عرفت فيما تقدم ان خبر الواحد لا يكون قطعي
الدلالة وان لم يكن قطعي الثبوت واذا لم يتعرض لنسخ النظم الثابت قطعا
كان الناسخ مثل المنسوخ فيكون داخلا تحت المثلية وذكر في التاويلات
فاعرضوه على كتاب الله بان المراد اذا لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب

يعني باعتبار ضعف الرواية ولم ينقل او لم يكن في الدلالة كذا او ان هذا كله
كالملوح اي ذلك ولا فرق في نسخ الحكم على الوجه الذي ذكره بين التواتر والمشهور
بعده فكما جاز نسخ الكتاب بما جاز به ايضا لكن يجوز ان يظهر بما بعد النبي عليه السلام
نسخ الكتاب بالسنة لا بخبر الواحد وعلى هذا احتاج الى اضافة اتفاق الصحابة
الى رواية عائشة رضي الله عنها في قصة حل ما زاد على التسع من النساء والله
اعلم قوله واما قوله تعالى نأت بخير جواب عما تمسكوا من الآية بالصراحة فان المراد
بالخيرية الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد وهو الحكم دون النظم بمعناه اي مع معناه
لان معنى نظم القرآن لا يفضل بعضه على بعض بل الكل في كونه من الله قطعا سواء
فلذا المماثلة يراد بها المماثلة في الحكم والحاصل ان الخيرية والمثلية باعتبار
الحكم دون اللفظ وقد يكون حكم السنة الناسخة اصلح للمكلف اوفق وانفع في الكتاب
باعتبار الثواب وعنده على انا قد بينا ان نسخ حكم الكتاب بالسنة خارج عن هذه
الجملة اي عن دلالة الآية فانها تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل على
انه لا ينسخ بالسنة لان التخصيص بالذكر لا ينفي ما عداه وفي بعض النسخ على هذه الجملة اي على
وفاق هذه الجملة فانا قد بينا ان السنة مثل الكتاب فيما يقوم به النسخ وقوله
على انا قد بينا اشارة الى قوله واما السنة فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه
الى اخره وقيل كلام الشيخ على هذه الآية انما هو بطريق التنزل فانها شرطية
وهي لا تستلزم امكان الطرفين كما في قوله قل ان كان للرحمن ولد فانا
اول العابدين والحق انها دالة على جواز النسخ على الوجه المذكور لان المقدم
حق بدليل ما وقع في تحويل القبلة وغيره وقد اجيب عن الآية بوجه آخر
وهو انها لا تفيد ان الخير او المثل هو الناسخ لانه رتب الاتيان باحدهما
على نسخ الآية فلو كان الخير او المثل هو الناسخ لترتب نسخها على الاتيان باحدهما
وهو دور ورد بان غاية ما يلزم منه ان الخير او المثل لا يكون ناسخا بل
شيئا آخر مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ وهذا انما يفيد ان لو كان
مدعى المستدل ان الخير او المثل هو الناسخ وليس كذلك بل مدعاه ان الناسخ
يجب ان يكون خيرا من المنسوخ لانه بدله والآية تدل على ان بدل المنسوخ
خير او مثله وفيه نظر لانه يقول كيف يكون الناسخ خيرا من المنسوخ او مثلا
له مرتبا على النسخ فلو كان جواز النسخ مرتبا على احدهما لدار والجواب عما تمسكوا
بقوله تبيانا لكل شيء الآية هو انا لا نسلم ان المراد منه البيان بل المراد به التبليغ
وحمل البيان على التبليغ اولى من حمله على بيان المراد تفاديا من لزوم الاجمال
والتخصيص فيما انزل لان التبليغ فيه عام بخلاف بيان المراد لاختصاصه بالبعض
ولئن سلم ان المراد به البيان فلا نسلم ان النسخ ليس ببيان وهذا هو الجواب

عن قوله لتبين للناس ما نزل اليهم قال رحمه الله ونسخ السنة بالسنة مثل قول
النبي عليه السلام اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد عليه السلام
في زيارة قبر امه واني كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلاثة ايام
فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن النبيذ في الدباء والحنتم والنقير والمزفت
وان الظروف لا تحل شيئا ولا تحرمه ونسخ خبر الواحد بمثله جائز ايضا
ثم ذكر الشيخ رحمه الله بيان نسخ الكتاب بالكتاب لشهرته فان آيات المسالمة
التي هي اكثر من مائة آية نسخت بآيات القتال ومثل نسخ العدة بالحول بالعدة باربعة
اشهر وعشر وذكر نسخ السنة بالسنة مثل قول النبي عليه السلام اني كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد عليه السلام في زيارة قبر امه
ولا تقولوا هجرا بالضم ثم قيل المراد بالنهي عن الزيارة هو النهي عن زيارة قبور
المشركين فانهم ما نهوا عن زيارة قبور المسلمين قط الا ترى الى قوله فقد
اذن لمحمد عليه في زيارة قبر امه وكانوا يتفاخرون بالموتى عند القبور وربما يتكلمون بالكذب
ولهذا قال عليه السلام ولا تقولوا هجرا اي لغوا من الكلام فعلم بذلك ان الممنوع كان
هو التكلم باللغو عند القبور وذلك موضع ينبغي للمرء ان يتعظ به وهذا
قابل لم ينسخ الا انه ... في الابتداء عن الزيارة لتحقق المنع عن الهجر
قيل الاذن ثبت للرجال دون النساء وهن ممنوعات عن الخروج لما روي
ان فاطمة خرجت في تعزية الانصار فلما رجعت قال النبي عليه لعلك اتيت
المقابر قال لو اتيت ما فارقت جدتك يوم القيامة والاصح ان الرخصة
ثابتة للرجال والنساء فقد روي ان عائشة كانت تزور قبر رسول الله صلى
الله عليه وسلم وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها عبد الرحمن وقال
عليه السلام اني كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلاثة ايام
فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن النبيذ في الدباء والحنتم والنقير والمزفت
فاشربوا في كل ظرف فان الظروف لا تحل شيئا ولا تحرمه ولا تشربوا
مسكرا الدباء القرع والحنتم جرة خضراء والنقير الخشب المنقورة
والمزفت الوعاء المطلي بالزفت وهو القار وهذه اوعية تسرع بالشدة
في الشراب وتحدث فيه التغير ولا يشعر به صاحبه فهو على خطر من
شرب المحرم قال رحمه الله يجوز ان يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ
عندنا لان الله تعالى نسخ التخيير في صوم رمضان بعزيمة الصيام ونسخ الله
الصفح والعفو عن الكفار بقتال الذين يقاتلون فقال وقاتلوا في سبيل
الله الذين يقاتلونكم ثم نسخه بقتالهم كافة بقوله وقاتلوا المشركين
كافة والناسخ اشق ههنا وقال بعضهم لا يصح الا بمثله او بأخف لقوله

ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها والجواب أن ذلك فيما يرجع الى مرافق
العباد وفي الاشق فضل ثواب الآخرة ‌ اختلف العلماء في جواز النسخ
ببدل اشق بعد اتفاقهم على جوازه ببدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في
ليالي رمضان بحله وببدل مماثل كنسخ التوجه الى بيت المقدس الى التوجه الى
الكعبة فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب
الشافعي وبعض الظواهر منهم محمد بن داود الى عدمه واحتج الجمهور بالمنقول
والمعقول اما الاول فلان الله تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية
في الابتداء على ما روى ابن عمر ومعاذ رضي الله عنهم بعزيمة الصيام اي بالصوم
حتما بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا شك ان الصوم حتما
اشق من التخيير ونسخ الصفح والعفو عن الكفار الثابتين بقوله تعالى
فاعف عنهم واصفح بقتال الذين يقاتلون فقال وقاتلوا في سبيل الله الذين
يقاتلونكم ثم نسخه بقتالهم كافة بقوله وقاتلوا المشركين كافة والناسخ
اشق لا محالة واما الثاني فلان مصلحة المكلف قد تكون في الاشق الا ترى
ان الطبيب قد يأمر المريض بالدواء وبالفداء بحسب ما يعلم من المصلحة
واحتج النافون بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
اخبر ان الناسخ ما هو خير من المنسوخ او مثله والمراد بالخيرية
والمثلية ما هو في حقنا والا فالقرآن خير كله والاشق ليس بخير ولا مثل فلا يجوز
وان الاشق ابعد في المصلحة واكثر اضرارا للمكلف وذلك لا يليق بحكمة
الشارع والجواب اما الاول ان الاشق ليس بخير لان المراد به ما يرجع الى مرافق
العباد وفي الاشق فضل ثواب في الآخرة وان ما ذكروا من المعقول لازم
عليهم في نقل العباد من الاباحة الى مشقة التكليف ومن الصحة الى المرض ومن
الى المرض ومن القوة الى الضعف ومن الغنى الى الفقر فما هو جوابهم عن
ذلك فهو جوابنا هنا قال رحمه الله باب تفصيل المنسوخ والمنسوخ
انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصف في الحكم
اما نسخ التلاوة والحكم جميعا فمثل صحف ابرهيم عليه السلم فانها نسخت اصلا
اما بصرفها من القلوب او بموت العلماء وكان هذا جائزا في القرآن في حيوة
النبي عليه السلم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقال ما ننسخ
من آية او ننسها اما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون اي نحفظه عن ان لا يلحقه تبديل صيانة للدين الى آخر الدهر
المنسوخ انواع الذي يشمل الحكم والحكم وهو انواع نسخ الكل ونسخ
بعضه والزيادة اما نسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحي متلو ونسخ وحي

غير متلو وهو السنة واما نسخ الكتاب فانواع نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ التلاوة
دون حكمه وعكسه والشيخ انما ذكر في تفصيل المنسوخ من الكتاب لا مطلق المنسوخ
ولم يذكر غيره لان القطع اذا اتفق ذلك سهل عليه استخراج الباقي قال
المنسوخ انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصف
في الحكم واما نسخ التلاوة والحكم جميعا فمثل صحف ابرهيم عليه السلم فانا قد علمنا حقيقة
انها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف
ابرهيم وموسى ثم نسخت اصلا اما بصرفها اي برفعها عن القلوب اي من قبل
القلب وتقديره بصرف القلب عنها اي عن حفظها او بموت العلماء وكان هذا
من النسخ جائزا في القرآن في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور في قوله
تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله لتصور النسيان لا ذكر الاستثناء
عن الفائدة قال الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها فان قوله ننسها يدل على الجواز
ايضا واما بعد وفاته عليه السلم فلا يجوز لقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون اي نحفظه عن ان لا يلحقه تبديل صيانة للدين الى آخر الدهر فان
الضياع مما يحتمله فصدا كما فعله اهل الكتاب وانسان من توهم منا ربه
بتعديه الحفظ الآن يحفظه الله تعالى وقال بعض الملاحدة ممن متستر باظهار
الاسلام وقصد افساده وبعض الروافض يجوز ذلك بعد وفاته عليه السلم وزعموا
ان في القرآن آيات في امامة علي وفي فضائل اهل البيت فكتمها الصحابة
فلم يبق بعد زمانهم واسندوا بان ابا بكر رضي الله عنه قرأ لا ترغبوا عن آبائكم
فانه كفر بكم وانس يقول قرأنا في القرآن بلغوا عنا قومنا انا لقينا
ربنا فرضي عنا وارضانا وهذا ليس في القرآن الآن وهذه الاخبار
شاذة لا يكاد يصح شيء منها وكيف ثبت منها شيء فهو محمول على ان المحو عن
قلوب الصحابة سوى باب الولى كان قبل وفاة النبي عليه قال رحمه الله
واما القسم الثاني والثالث فصحيحان عند عامة الفقهاء ومن الناس من انكر ذلك
قال لان النص لحكمه فلا يبقى بدونه والحكم بالنص يثبت فلا يبقى بدونه و
لعامة العلماء ان الايذار باللسان واساك الزوالي في البيوت نسخ حكمه وبقيت
تلاوته وكذلك الاعتداد بالحول ومثله كثير ولان للنظم حكمين جواز الصلوة وهو
قائم بمعنى صيغته وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه وكذلك الاعجاز الثابت
بنظمه حكم مقصود فيبقى النص لهذين الحكمين ودلالة انهما يصلحان مقصودين
ما ذكرنا ان من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به الا ما ذكرنا من الاعجاز وجواز
الصلوة فلذلك استقام البقاء بها وانتهى الآخر واما نسخ التلاوة وبقاء الحكم

فمثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات
لانه لما صح عنده الحاقه بالمصحف ولا تهمة في روايته وجب الحمل على انه نسخ نظمه و
بقي حكمه وهذا لان للنظم حكما ينفرد به وهو ما ذكرنا فيصلح ان يكون هذا الحكم
متناهيا ايضا ويبقى الحكم بلا نظم وذلك في اجناس الوحي   القسم الثاني وهو
نسخ الحكم دون التلاوة والقسم الثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم صحيحان عند
عامة الفقهاء ومن الناس وهم فرقة يسيرة من المعتزلة من انكر ذلك اي الجواز
في القسمين محتجين بان المقصود من النص حكمه لان الابتلاء يحصل به واللفظ
وسيلة اليه ولا اعتبار للوسيلة عند زوال المقصود فلا يبقى اللفظ بدون
الحكم كسقوط الطهارة بعد سقوط الصلوة للحيض وهذا دليل القسم الثاني و
الحكم بالنص يثبت والنص قد سقط بالنسخ فلا يبقى الحكم بدونه اما الاولى
فظاهرة واما الثانية فلانه صار بمنزلة العلة فانتفاؤها يوجب انتفاءه
كالملك الثابت بالبيع لم يبق بدون البيع بالفسخ واحتج عامة العلماء بالمنقول
والمعقول اما الاول ففي نسخ الحكم دون التلاوة فان الايذاء باللسان للزانيين وامساك الزواني
في البيوت الثابتين بقوله تعالى فاذوهما وبقوله فامسكوهن في البيوت نسخا
نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين وكذلك الاعتداد بالحول الثابت بقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول
غير اخراج نسخ مع بقاء هذا النص متلوا ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة
على النجوى ونسخ التخيير في الصوم ونسخ المسالمة مع الكفار وثبات الواحد للعشرة
مع بقاء تلاوة الايات الموجبة لها واما المعقول فما ذكره بقوله لان للنظم حكمين
جواز الصلوة وما هو قائم بمعنى صيغته وهو الاعجاز وما يترتب عليه من الوجوب
والجواز والحرمة وغيرها فهو حكم اخر غير هذين الحكمين وجواز الصلوة حكم مقصود
بنفسه مع قطع النظر عما يترتب عليه وكذلك الاعجاز الثابت بنظمه حكم مقصود
فيجوز بقاء النص لذينك الحكمين والدليل على انهما امران يصلح ان يكونا مقصودين
ما ذكرنا ان من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به الا الاعجاز وجواز الصلوة واذا
حسن انزال النظم لهما ابتداء فالبقاء اولى فلذلك اي فلصلاح الحكمين لان يكونا
مقصودين استقام بقاء النص ببقائهما وانتهى اي الحكم المتعلق بالمعنى كالجواز
والوجوب وغيرها وخرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى
بدونه المتعلق بالنظم لما كان مقصودا جاز ان يبقى النظم ببقائه واما
المنقول على نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في
كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فان قراءته كانت مشهورة الى زمن

ابي حنيفة رحمه الله ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر فلا يثبت كونه قرانا ومثل
قراءة ابن عباس رضي الله عنهما فافطر فعدة من ايام اخر ومثل قراءة
سعد بن ابي وقاص وله اخ او اخت من ام فلكل واحد منهما السدس وكرواية
عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
فانه لما صح عند هؤلاء الحاقه بالمصحف ولا تهمة في رواياتهم فانه لا يظن بهؤلاء
انهم اخترعوا ما رووا من انفسهم حاشاهم عن ذلك وجب حمله على انه كان
مما يتلى ثم نسخت تلاوته في حياة النبي عليه السلام بصرف الله القلوب عنها
ليبقى الحكم بنقلهم فان خبر هؤلاء يوجب العمل فكان بقاء الحكم بعد نسخ
التلاوة بهذا الطريق لا ان يكون نسخا بعد وفاة النبي عليه السلام فان قيل
القران انما يثبت بالتواتر ولا تواتر فيما رووا فلا يثبت القرانية فلا
يتصور نسخ التلاوة اجيب بان القرانية يثبت بالسماع من النبي عليه و
اخباره انه من عند الله وقد تبين ذلك في حق هؤلاء وغيرهم لكن
بصرف قلوب غيرهم لم يثبت القرانية في حقنا فلا حرج من كونه قرانا حقيقة
غاية ما في الباب ان قرانيته ثبتت في الزمان الماضي بالطريق وذلك
لا يقدح فيما نحن فيه لان ثبوته بطريق القطع شرط فيما بقي من الخلق
لا فيما نسخ واما المعقول فلان للنظم حكما ينفرد به كما ذكرنا والحكم
المنفرد يجوز ان ينتهي فيصلح ان يكون هذا الحكم متناهيا ايضا ويبقى
الحكم المرتب على المعنى بلا نظم القران والحكم بلا نظم متلو صحيح في اجناس
الوحي مثل الاحكام الثابتة بالسنة فانها وحي غير متلو فاذا جاز ما سمى الايمة
نحو اثبات الحكم ابتداء بوحي غير متلو فلان يجوز بقاؤه بعد نسخ
التلاوة من الوحي المتلو كان اولى وخرج الجواب عن قولهم ان الحكم ثابت
بالنص فلا يبقى بدونه لان بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب لان
فيه نظرا لان انتفاء محض العلة يستلزم انتفاء محض الحكم والاولى ان
يقال ان النظم علة لفهم المعنى ابتداء لا لبقائه فلا يكون انتفاؤه
مستلزما لانتفائه فانا نجد انفسنا تفهم المعنى من اللفظ ويبقى ذلك المعنى
حاصلا في اذهاننا ولا نظم قال رحمه الله واما القسم الرابع فمثل
الزيادة على النص فانها نسخ عندنا وقال الشافعي رحمه الله انه تخصيص
وليس بنسخ وذلك مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الايمان
في كفارة اليمين والظهار وقال لان الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة
فاستقام فيها الخصوص وانما النسخ تبديل وفي قيد الايمان تقرير لا

فلم يكن نسخا وليس لشرط
لا تبديل وكذلك في شرط النفي تقرير للجلد لا تبديل
أن يكون الزيادة تخصيصا لا محالة بل نسخ بكل حال ولنا أن النسخ بيان مدة الحكم
وابتداء حكم آخر والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار شيئا آخر لأن
التقييد والاطلاق ضدان لا يجتمعان واذا كان هذا غير الأول لم يكن بد من القول
بانتهاء الأول وابتداء الثاني وهذا لانه متى صار مقيدا صار المطلق بعضه وما للبعض
حكم الوجود كبعض العلة وكبعض الحد حتى أن شهادة القاذف لا تبطل ببعض الحد
عندنا لانه ليس بحد فثبت أن هذا نسخ بمنزلة نسخ جملته واما التخصيص فتصرف
في النظم ببيان أن بعض الجملة غير مراد بالنظم مما يتناوله النظم والقيد لا يتناوله
الاطلاق الا ترى أن الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود فيصير
اثبات نسخ بالمقايسة او بخبر الواحد ولان المخصوص اذا لم يبق مرادا بقي
الباقي ثابتا بذلك النظم بعينه فلم يكن نسخا واذا ثبت قيد الايمان لم تكن المؤمنة
ثابتة بذلك النص الأول بذاته بل بهذا القيد فيكون الاثبات ابتداء ودليل
الخصوص للاخراج لا للاثبات ولا نشكل أن النفي اذا الحق بالجلد لم يبق الجلد
حدا اعلم أن في اقوال الناس في الزيادة وتفصيلها كثرة فلنقتصر على ما ذكره
الشيخ هنا من الخلاف بيننا وبين الشافعي قال الشافعي رحمه الله الزيادة على النص
مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار تخصيص
وليس بنسخ وقال علماؤنا انها نسخ احتج الشافعي رحمه الله بأن الرقبة عامة
في الكفارة والمؤمنة والعام يستقيم فيه الخصوص فاستقام فيهما الخصوص أما
الثانية فظاهرة لان العام يحتمل الخصوص اذا لم يقارنه بيان التقرير واما الأولى
فبناء على أصله أن المطلق عام وبأن الزيادة تقرر المزيد عليه وما تقرره لا
يكون نسخا أما الأولى فظاهرة لان قيد الايمان يقرر الرقبة لا أن يبدلها وكذلك
النفي يقرر الجلد لا أن يبدله وأن الثانية فلان النسخ تبديل ورفع فان
قيل الحاق النفي بالجلد ان كان مقررا فليس بتخصيص لان قوله فاجلدوا لا
يتناول الجلد والنفي وان جعلت الزيادة تخصيصا اجيب عن ذلك بتغيير
المدعى وهو انا لا ندعي أن تكون الزيادة تخصيصا لا غير بل المدعى انها اما
أن تكون تخصيصا أو لا تكون نسخا واحتج علماؤنا رحمهم الله بأن هذه الزيادة
بيان مدة حكم آخر اي هي بيان انتهاء حكم وابتداء حكم آخر وكل ما هو
بيان مدة حكم وابتداء حكم آخر فهو نسخ فهذه الزيادة نسخ أما الأولى فلان
النص المطلق يوجب العمل باطلاقه لأن الاطلاق معنى مقصود وصح التكليف
به وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان ما ينطلق عليه الاسم واذا صار

مقيدا صار شيئا آخر غير المطلق لان الاطلاق والتقييد يتقابلان لا يمكن الجمع بينهما واذا
غير الأول لم يكن بد من القول بانتهاء الأول وابتداء الثاني فان المكلف بالمطلق
عن العهدة باي فرد من الافراد اذا اتى به وان المكلف بالمقيد فانه لا يخرج عنها الا
باتيان شخص من ذلك فقد انتهى حكم الأول وهو تفريغ الذمة باي فرد كان و
ابتدئ حكم آخر هو التفريغ بفرد معين وقد وضح الشيخ هذا المعنى بقوله
وهذا لانه متى صار مقيدا صار المطلق بعضه اي بعض المقيد وقد ذكرنا تقرير
ذلك في الاسناد للاثبات وما للبعض حكم الوجود اي ما للبعض فاجب حقا لله حكم وجود
الجملة بوجه ولا حكم وجوده ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان
الركعة من الفجر لا تكون فجرا ولا بعض الفجر بدون انضمام الأخرى اليها كبعض
العلة فانها ليس لها حكم الوجود لانه لا توجب شيئا من الحكم الثابت بالعلة وكبعض
الحدود فانه لا يتعلق به شيء من احكام الحد من تهديد المحدود وخروج الامام عن
عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف في حد القذف لانه متعلق بجملة
الحد وان الثانية فظاهرة لما بينا من حقيقته فثبت أن هذا نسخ بمنزلة نسخ جملته
ثم بين أن الزيادة ليس بتخصيص بأن التخصيص تصرف في اللفظ ببيان أن
بعض ما تناوله اللفظ من الافراد ليس بمراد والمطلق لا دلالة له على المقيد بوجه
كاسم الرقبة مثلا فانه لا يتناول صفة الايمان والكفر لان المطلق لا دلالة له الا
على الماهية من حيث هي من غير دلالة على المشخصات من حيث خصوصها وان
كانت من لوازم الوجود كالا من حيث دلالة الامر عليه كما تقدم واذا لم يتناوله
اللفظ لا يكون تخصيصا ومعنى قوله والقيد لا يتناوله الاطلاق المطلق لا يحتمل
المقيد واستوضح ذلك بقوله الا ترى أن الاطلاق عبارة عن العدم اي عدم
القيد يقال اطلق البعير اذا رفع القيد عنه والتقييد عبارة عن الوجود اي وجود
القيد فكيف يتناول الموصوف باحد المتقابلين ما هو الموصوف بالآخر
فلا يكون تخصيصا بل يكون اثباته تصرف ناسخ للاطلاق بالمقايسة على
كفارة القتل فان الخصم قيد رقبة كفارة اليمين والظهار بالايمان بالقياس
عليها او بخبر الواحد وهو ما روي أن معاوية بن الحكم جاء بجارية الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال علي رقبة أفأعتقها فقال لها أين الله فقالت
في السماء فقال من أنا قالت انت رسول الله قال اعتقها فانها مؤمنة فامتحانها
دليل على أن الواجب لا يتأدى الا بالمؤمنة وأن المراد بالمطلق المقيد ونحن
نقول لجواز أن تكون الرقبة واجبة كفارة للقتل ونحن نشترط فيها
الايمان فان قيل في كلام الشيخ تناف لانه قال والقيد والاطلاق ضدان
لا يجتمعان ثم قال الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود والضدان

لا يكون الوجود بين فالجواب ما تقدم في حمل المطلق على المقيد في الاستدلالات
الفاسدة قوله ولأن المخصوص الى آخره دليل آخر على أن الزيادة ليست بتخصيص
لأن العام اذا خص منه شيء وخرج المخصوص من أن يكون مرادا ابقي الحكم فيما وراءه فإنما
بنظم العام بعينه كلفظ المشركين مثلا اذا خص منه أهل الذمة فانه يبقى الحكم في غيرهم
فإنما بلفظ المشركين بعينه والنسخ لا يبقى الباقي فيه بذلك النص بعينه فالخصوص
لا يكون نسخا أما الأولى فظاهرة وقد وضح بالتمثيل ايضا وأما الثانية فلأن النسخ
بيان مدة الحكم وابتداء حكم آخر وذلك ثابت بالناسخ لا محالة قوله واذا ثبت هو
تقريب هذا البحث يعني لما ظهر أن الخصوص عبارة عن شيء والنسخ عبارة عن شيء آخر
نطبق المتنازع فيه على المعنيين فأيهما يوافقه جعلناه منه واذا ثبت
قيد الايمان لم تكن المؤمنة ثابتة بذلك النص الأول بنظمه أي بصيغته وهو الرقبة
لما أنه لا دلالة للمطلق على المقيد فيكون الاثبات ابتداء وهو معنى النسخ وأما دليل
الخصوص فإنه للإخراج قيل لإخراج ما كان ثابتا لولا التخصيص لا للاثبات ابتداء
فظهر أن التقييد يطابق معنى النسخ لا التخصيص فيجعل نسخا فإن قيل في كلام
الشيخ تناف لأنه قال في الوجه الأول التخصيص تصرف في النظم ببيان أن بعض الجملة
غير مرادة بالنظم مما يتناوله النظم وهو يشير الى أن المخصوص غير مخرج ودليل
الخصوص لبيان أنه لم يدخل في هذا الوجه قال ودليل الخصوص للإخراج لا للاثبات
فالجواب ما تقدم أنه على زعم الخصم فإنه يجعله للإخراج أو اسماه إخراجا مجازا نظرا
الى التناول من حيث الظاهر لولا التخصيص ولقائل أن يقول الوجهان اللذان
ذكرهما الشيخ في نفي التخصيص ليسا بكافيين فيما نحن فيه لأن الخصم غير المدعي يجعله
أنه التخصيص أو أن لا يكون نسخا وانتفاء التخصيص لا يستلزم كونه نسخا لأنه يجعله
مقررا والجواب أنه بتطبيق التقييد على معنى النسخ بعد نفي التخصيص يثبت
أنه نسخ قوله ولا اشكال جواب عن قولهم أن النفي تقرير للجلد فلم يكن نسخا
وتوجيهه أن يقال نحن لا ندعي أنه نسخ لنفي الجلد بل هو نسخ لكونه حدا
لصيرورته بعض الحد وليس للبعض حكم الوجود وعلى هذا النفي يجعله متصلا
بقوله وبعض الحد الى قوله لأنه ليس بحد أنسب قال عبد القاهر البغدادي اذ
أن كانت الزيادة نسخا لزمكم أن يكون ادخال النبيذ بين الماء والتراب
نسخ لآية الوضوء وأن يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخا لما ذكر الله من الأحداث
واذا أثبتم ذلك فكأنكم أجزتم الزيادة على النص بأخبار ضعاف ولم تجيزوا
بأخبار صحاح وأجيب بأن النبيذ في حكم الماء لأنه صلى الله عليه وسلم أشار بقوله
"تمرة طيبة وماء طهور" أن المائية لم تزل ببقاء التمر فيه فيكون
داخلا في عموم قوله فإن لم تجدوا ماء فلا يكون نسخا وأن جعل القهقهة

من الأحداث مطبوع إيجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون نسخا بالإجماع والذي يظهر من كلام الشيخ
هنا أن الزيادة التي هي تقييد للمطلق نسخ لا مطلق الزيادة فلا يكون كلام
عبد القاهر متصلا بمحل البحث قال رحمه الله ولهذا لم نجعل قراءة الفاتحة
فرضا لأنه زيادة ولم نجعل الطهارة في الطواف شرطا لأنه زيادة ولهذا قال
ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله أن القليل من المثلث لا يحرم لأنه بعض المسكر
وليس لبعض العلة حكم العلة بوجه وكذلك الجنب والمحدث لا يستعملان الماء القليل
عندنا لأنه بعض المطهر فلم يكن مطهرا كاملا اى ولأن الزيادة على النص نسخ
ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لم نجعل قراءة الفاتحة فرضا لأن إطلاق قوله
تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد
القراءة بها نسخا وقد تقدم البحث في هذه المسألة بما يرد عليها مستوفى وكذلك
قوله وليطوفوا يدل على طواف منكر وهو مطلق فالنص بإطلاقه يقتضي الجواز
مطلقا فتقييده بالطهارة نسخ كما تقدم في أول الكتاب ولهذا اى ولأنه ليس
لبعض الشيء حكم كله قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله شرب القليل المثلث
وهو ما ذهب ثلثاه بالطبخ ثم صار مسكرا لا يحرم وهو رواية عن محمد وذلك
يحصل بشرب الكثير دون القليل فكان شرب القليل مباشرة لبعض
علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلا يكون داخلا تحت التحريم وقال محمد رحمه
الله في رواية يكره وفي أخرى يحرم شربه وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله
لأنه عليه السلام قال ما أسكر كثيره فقليله حرام وفي رواية ما أسكر الجرة منه فالجرعة
منه حرام ولأن المثلث بعد ما اشتد فهو خمر لأن الخمر سميت خمرا لمخامرتها
العقل لا لكونها نيئا والا لزم تحريم العصير قبل الاشتداد والمخامرة موجودة
في سائر الأشربة المسكرة وقد قال عليه السلام كل مسكر خمر والجواب عنه أن الجمع
بين الأخبار اذا كان ممكنا وجب المصير اليه بالاتفاق وقد أمكن ههنا بأن يحمل
هذا الحديث على قصد السكر فإن شرب القليل والكثير على قصد السكر حرام
والحديث الأول يحمل على الشرب لاستمراء الطعام او على أن التحريم كان في الابتداء
لتحقق الزجر كتحريم الانتباذ في الأوعية والحنتم ثم ثبتت الرخصة بعد ذلك والمراد من
قوله كل مسكر خمر التشبيه في حكم خاص وهو الحد لأنه بعث مبينا للأحكام لا للأسامي
وأن المعقول المذكور قياس في اللغة وهو مردود وذكر في اشارات
الأسرار أن من شنع على أبي حنيفة رحمه الله في اباحة هذا الشراب فإنه لم يسلك
طريقة الاحتياط فهو سفه منه وقلة ديانة لأن تحريم ما أحل الله سبحانه
كتحليل ما حرم الله لا فرق بينهما ثم يقرر دليل لأبي حنيفة رحمه الله على حده ولفظة
الآثار المشهورة من الصحابة والتابعين أنهم كانوا يشربون ويسقون

الاضياف ويجلدون على السكر منه كيف يسوغ له في الشرع الفتوى بالحرمة
فامر التقوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل دون الفتوى التي هي من بيان
حدود الدين ولهذا قال ابو حنيفة لو اعطيت الدنيا بحذافيرها ما شربته
ولو اعطيت الدنيا بحذافيرها ما افتيت بانه حرام ومثله نقل عن ابي حنيفة
رحمه الله في قوله ولا لكل للجنب والمحدث يكفي كما ان شرب القليل من المثلث
لا يجب على الجنب والمحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم صورته وجد الجنب
او المحدث الماء لا يكفي للاغتسال او الوضوء يجوز له التيمم عندنا وهو احد قولي
الشافعي رحمه الله لا يجوز التيمم قبل استعمال ذلك القدر لان الشافعي فان لم تجدوا
ماء ذكره منكرا في موضع النفي في غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرط الجواز
وهو كالعاري اذا وجد ما يستر بعض عورته يلزمه استعماله بقدره ومن كان به
نجاسة حقيقية فوجد ما يزيل بعضها يلزمه استعماله في ذلك القدر ولنا
ان الموجود بعض المطهر وليس لبعض المطهر حكم كله اما الاولى فلان المراد بعطاء
كلمة محللة للصلاة لا طهارة حسية وباستعمال هذا الماء لا يحصل شيء من
من الحل بل الحل موقوف على الكمال وكان المراد بقوله تع فان لم تجدوا ماء مطهرا
محللا للصلاة لان الاية سيقت لبيان هذه الطهارة لا غير واما الثانية فظاهر
فظاهره مما تقدم بخلاف ستر العورة والنجاسة الحقيقية لان كل واحد
منهما امر حسي فاعتبر زواله حسا لا حكما والزوال حسا ثابت بقدر الثوب
والماء الذي معه قال رحمه الله ولان دليل النسخ فالوجه فقال ان كان
معارضا فالقيد يعارض الاطلاق بمنزلة سائر وجوه النسخ ونظير هذا
الاصل اختلاف الشهود في قدر الثمن ان البيع لا يثبت لان الزيادة
على الثمن يجعل الاول بعضه وقد صار كلامي وجه فصار اغيرا من ولم يكن
للبعض حكم الوجود هذا دليل اخر على ان القيد نسخ للاطلاق يتضمن
الجواب عما يقال لو كان نسخا لما امكن الجمع بينهما لان الناسخ والمنسوخ متنافيان
واللازم باطل لامكان ذلك اذا كانا مجهولي التاريخ وتوجيهه ان يقال
دليل النسخ هو الوجه فقال ان كان معارضا والقيد يعارض الاطلاق و
ممنوعة عن العمل اذا جهل التاريخ وصار مقارنا فعند تحقق المعارضة يكون
التقييد نسخا للاطلاق كسائر وجوه النسخ اي دلائله ونظير هذا الاصل وهو
وهو الزيادة نسخ اختلاف الشهود في قدر الثمن بان شهد احدهما بالبيع بالف
والاخر بالبيع بالف وخمسمائة فانه لا يثبت البيع ولا تقبل الشهادة على اثبات
العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذي شهد بالف وخمسمائة
جعل الالف بعض الثمن وانعقاده بجميع الثمن لا ببعضه وليس للبعض حكم

الوجود كما تقدم فمن هذا الوجه صار كل واحد في المعنى شاهدا بعقد اخر وهذا
في الحقيقة جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من جنسها
لا توجب تغييرا ورد كما شهد احد الشاهدين بالف والاخر بالف وخمسمائة
والمدعي يدعي الاكثر فانها تقبل على الالف لاتفاق الشاهدين عليها فقال الشيخ ليس
ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغييرا وانما نظيره هذا
الفرع الاخر قال رحمه الله والذي يتصل باقسام السنن باب افعال النبي
عليه السلام وهي اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو
الزلة لكنه ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن بيان مقرون
به من جهة الفاعل او من الله تع كما قال وعصى ادم ربه فغوى وقال حكاية عن موسى
عليه السلام في قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان والزلة اسم لفعل غير مقصود
في عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ما هو
حرام ولم يقصده اصلا بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه
الافعال على نوعين ما ليس فيه صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي
فلا يوصف بحسن ولا قبح وما له صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين وانها
تنقسم الى حسن وقبيح والحسن الى مباح ومستحب وواجب وفرض والقبيح الى محرم
ومكروه وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء
وغيرهم واما القبيح فانما يصح وقوعه من غير الانبياء فاما الانبياء عليهم السلام فيعصمون
عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عندنا خلافا لبعض الاشعرية ولم يعصموا
عن الزلات وهي ليست من هذا الباب لان عقد هذا الباب لبيان حكم الاقتداء في
افعاله والزلة لا تصلح للاقتداء ولا تخلو عن بيان مقرون به من جهة الفاعل او من الله تع كما قال
تعالى وعصى ادم ربه فغوى اي فعل ما لم يكن له فعله وقيل اخطا حين طلب
الملك والخلد باكل ما نهي عنه وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام في قتل القبطي قال
هذا من عمل الشيطان جعل قتله من عمل الشيطان لانه قتله قبل الاذن له في ذلك
وقيل لانه عليه السلام كان مستامنا فيهم وليس للمستامن قتل الكافر الحربي ولكنه كان
زلة لانه لم يقصد قتله وفي كلام الشيخ لف ونشر مشوش وتقسيم افعاله عليه
الى اربعة انما هو اختيار الشيخ وشمس الائمة واما القاضي ابو زيد وسائر الاصوليين
فانهم قسموها الى ثلثة واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض قيل
وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل ظني لا يتصور
في حقه عليه السلام لان الادلة كلها في حقه عليه السلام قطعية واجيب بان المراد

تقسيم افعاله بالنسبة الينا كما نشير اليه في آخر هذا الباب وحينئذ يتصور فيه الواجب
الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل قطعي وفسر الزلة بانها اسم لفعل
غير مقصود في عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله اي
شغل الفاعل عنه اي عن المباح الى ما هو حرام ودونه لم يقصده اصلا فكانه ماخوذ
من قول الرجل زل في الطريق اذا لم يوجد القصد الى الوقوع بل الى المشي في الطريق
خلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه فاطلاقها على فعل آدم عليه السلام يكون
مجازا قال صاحب الكشاف اطلاق العصيان على زلة آدم لطف بالمكلفين اي موعظة
كافة ومزجرة بليغة كانه قيل لهم انظروا كيف ذمت على النبي المعصوم زلته
بهذه الغلظة فلا تتهاونوا بما يفرط منكم من الصغائر فضلا عن ان تجسروا
على التورط في الكبائر وذكر في عصمة الانبياء ان ذكر العصيان لم يكن مقصودا بالذكر
بل لاظهار الاجتباء بعد ذلك كما قال تعالى ثم اجتباه ربه لتعلم ان معاملة الله تعالى
مع الانبياء على خلاف معاملته مع سائر العباد وتلك الزلة لم تسقط قدر آدم عليه السلام
وذكر ايضا ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية
بل معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل وكانوا يعاتبون بذلك لجلاله قدرهم ومكانتهم
من الله تعالى وعن هذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قال رحمه الله
واختلفوا في سائر افعال النبي عليه السلام ما ليس بسهو ولا طبع لان السهو لا يخلو عما جبل عليه
فقال بعضهم يجب الوقف فيها وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه فيها وقال الكرخي رحمه الله
نعتقد الاباحة فيها ولا نثبت الفضل الا بدليل ولا نثبت المتابعة منا اياه فيها الا
بدليل وقال الجصاص مثل قول الكرخي الا انه قال علينا اتباعه لا نترك ذلك الا بدليل
وهذا اصح عندنا اما الواقفون فقد قالوا ان صفة الفعل اذا كانت مشكلة
امتنع الاقتداء به لان الاقتداء هو المتابعة في اصله ووصفه فاذا خالفه في الوصف لم يكن
مقتديا فوجب الوقف الى ان يظهر واما الاخرون فقد احتجوا بالنص الموجب لطاعة
الرسول عليه السلام قال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والنصوص في ذلك كثيرة واما
الكرخي فقد زعم ان الاباحة من هذه الاقسام هي الثابتة بيقين فلم يجز اثبات غيرها
الا بدليل فوجب اثبات اليقين كمن وكل رجلا بماله يثبت الحفظ به لانه يقين وقد وجدنا
اختصاص الرسول عليه السلام ببعض ما فعله ووجدنا الاشتراك ايضا فوجب الوقف فيه
ايضا ووجه القول الاخر ان الاتباع اصل لانه امام مقتدى به كما قال الله تعالى اني
جاعلك للناس اماما فوجب التمسك بالاصل حتى يقوم الدليل على غيره هذا الذي
ذكرنا تقسيم السنن في حقنا   اختلف الناس في اي افعاله عليه السلام بعد الزلة

ما ليس بسهو كتسليمه على راس الركعتين في الظهر حتى قال ذو اليدين اقصرت الصلاة ام
نسيت ولا طبع مثل الافعال التي لا يخلو ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل
والشرب فانها على الاباحة بالنسبة الى الكل بلا خلاف قيل ولا بد لتلخيص المتنازع فيه
من قيود اخر وهي ان لا يكون بيانا لمجمل الكتاب فانه يكون تابعا له في الندب والاباحة
وان لا يكون امتثالا او تنفيذا لامر سابق فانه تابع له بالاتفاق ايضا وان لا يكون مختصا
به كوجوب الضحى والتهجد والزيادة على الاربع في النكاح وصفي المغنم وخمس الخمس
فانه لا يدل على التشريك بالاتفاق ثم اختلف عباراتهم فذكر بعض الاصوليين ان بعض
قال لا فرق بين ما علمت صفته في الفعل وبين ما لم تعلم وهو الموافق لظاهر
كلام الشيخ فانه لم يبين ان الاختلاف المذكور فيما علم صفة فعله او فيما لم تعلم ولكن بيان
قول الكرخي على الوجه المذكور في الكتاب يشير الى انه فيما لم تعلم صفته فانه يقول فيه نعتقد
الاباحة فيها يعني في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولا نثبت الفضل على الاباحة من الندب والوجوب
في حقه عليه السلام الا بدليل واما ابو اليسر فقد حقق الخلاف على الوجه المذكور في الكتاب فيما اذا لم
يعلم جهة فعله ويكون من القرب فقال لو قام دليل على صفة فعله عليه السلام قال الكرخي من
اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي رحمه الله انه مخصوص به حتى
يقوم الدليل على الشركة وقال الرازي والجرجاني من اصحابنا والشافعي وجميع المعتزلة تثبت
الشركة حتى يقوم الدليل على الخصوص وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات
يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب اختلف فيه بعضهم يجب الوقف فيها اي في هذه
الافعال التي لم تعرف صفتها حتى يقوم دليل الشركة وتبين الوصف وهو مذهب عامة
الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعي كالقفال والدقاق وغيرهما وقال بعضهم يلزمنا اتباعه
اي اتباع النبي عليه السلام فيها وتكون واجبة في حقه وهو مذهب مالك وبعض اصحاب الشافعي
كابن سريج والاصطخري وعلي بن ابي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة وقال الكرخي
رحمه الله نعتقد الاباحة فيها يعني في حق النبي عليه السلام ولا نثبت الفضل على الاباحة وهو الندب
والوجوب في حقه عليه السلام الا بدليل ولا نثبت المتابعة منا اياه فيها الا بدليل وذكر في التقويم
قال الكرخي نعتقد الاباحة حتى يقوم دليل بيان سائر الاوصاف فاذا قام على وصف
زائد كان عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة وقال شمس الائمة قال الكرخي رحمه الله
ان علم صفة فعله يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون
الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل فعلى ما ذكر في التقويم معنى قوله ولا نثبت المتابعة منا
لا يصح متابعتنا في افعاله سواء علم صفتها او لا الا بدليل يوجب المشاركة وعلى ما ذكر
شمس الائمة معناه ولا نثبت في الافعال التي لم تعلم صفتها الا بدليل قوله وقال الجصاص

نعتقد

قال في التقويم قال ابو بكر الرازي نعتقد الاباحة ما لم يقم دليل البيان على صفة فعله ثم يلزمنا بعد
البيان اتباعه حتى يقوم دليل اختصاصه وقال شمس الائمة والجصاص يقول بقول الكرخي
الا انه يقول اذا لم نعلم فالاتباع ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا فما ذكرنا التقويم
يشير الى انه انما يثبت الاتباع اذا علم وصف فعله كما صرح به ابو اليسر يعني في اول كلامه
وما ذكر شمس الائمة يدل على ان الاتباع ثابت بكل حال فقوله علينا اتباعه يعني لنا
جواز اتباعه فيه لا يترك ذلك الا ان يحل على الخصوصية الا بدليل ارمعنا . وجب علينا اعتقاد
اباحته في حقنا لا نترك ذلك الاعتقاد الا بدليل والفرق بين قول الجصاص وقول
الفريق الثاني في الكتاب ان الاتباع واجب عندهم على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب
في حقه وفي حقنا وفي قول الجصاص على اعتقاد انه مباح في حقه وفي حقنا كما لو ثبت اباحة
فعله من غير تخصيص فانظر الى هذا الاختلاف واختار الشيخ مذهب الجصاص فقوله اما
الواقفون شروع في الاحتجاج على المذاهب المذكورة اما الواقفون فقد احتجوا بان
صفة الفعل ههنا مشكلة واذا اشكلت صفة الفعل امتنع الاقتداء اي المتابعة اما الاول
فلان الفرض ان صفتها لم تعلم وهي متعددة فكانت مشكلة واما الثانية فلان المتابعة
عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذي فعله والفرض ان ذلك الوجه غير معلوم
فلا يتحقق المتابعة والمخالفة ايضا غير جائزة فوجب الوقف قال شمس الائمة وهذا
الكلام عند التامل باطل لان هذا القائل ان منع الامة ان يفعلوا مثل ما فعله عليه السلام فهذا
الطريق فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم من ذلك فقد اثبت صفة
الاباحة فعلى اي تقدير كان القول بتحقق الوقف لا يتحقق وفيه نظر لكون الاقسام غير
حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجيز فيتوقف والحق ان يقال التوقف موجب الشك ولا شك
في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدي به في تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص واما الاخرون
اي الذين قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول صلى الله
عليه وسلم قال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي عن شان الرسول وسمته وطريقته
كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وحمل الامر على الشان اولى من حمله على القول لان
الشان ينتظم القول والفعل على وجه واحد والجواب ان مطلق الامر لا يفهم منه الا
الذي هو ضد النهي وهو القول لا الفعل والنصوص في ذلك اي في وجوب اتباع الرسول
كثيرة قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال واتبعوه لعلكم تهتدون وقال
قال وما اتاكم الرسول فخذوه والبحث في ذلك قد تقدم في بحث الامر مستوفى واما الكرخي
فقد زعم ان الاباحة من هذه الاقسام اي الاباحة والندب والوجوب ثابتة بيقين
لتحققها في كل الاحوال فلم يجز اثبات غيرها لوقوع الشك فيه الا بدليل لكن ولكن

كان نحو

التفاضل

رجلا بماله فانه يثبت الحفظ به لانه يقين وفيه نظر لانا لا نم تحقق الاباحة في كل الاحوال لكونها
شيئا وهذا تختص باثبات اعتقاد الاباحة فيها قال وقد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلام
ببعض افعاله وذلك ظاهر ووجدنا اشتراكه عليه السلام مع امته ايضا وهذا الفعل لما لم يدل
دليل على احدهما لم يحملها على السواء وجب التوقف حتى يقوم دليل الاشتراك وهذا تخصيص
بعدم اثبات المتابعة الا بدليل ووجه القول الاخر بكسر الخاء وهو مختار الشيخ ان الاتباع
اصل والتمسك بالاصل واجب حتى يقوم الدليل على غيره اما الاول فلانه صلى الله عليه وسلم
امام يقتدى به لقوله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما ولقوله لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة فان فيه التنصيص على جواز التاسي به في افعاله واما الثاني
فلان الاصل عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير الا بامور ضرورية فاذا لم يوجد دليل على
غيره لم يوجد المغير فيعمل به الا ترى ان الله تعالى نص على تخصيصه فيما كان مخصوصا
به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين في النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا
للامة على الاقدام بمثله لم يكن لقوله خالصة لك فائدة لان الخصوصية اذ ذاك ثابتة بدون
هذه الكلمة ولما سالت امراة ام سلمة عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله يقبل و
هو صائم فقالت لسنا كرسول الله وقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ثم سالت ام سلمة
رسول الله عليه السلام عن سؤالها فقال عليه السلام هلا اخبرتها اني اقبل وانا صائم فقالت
اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال عليه السلام ارجو ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بحدوده
ففي هذا بيان ان اتباعه فيما يثبت من افعاله اصل لا يترك هذا الذي ذكرنا يعني هذا
الباب لتقسيم افعاله عليه السلام في حقنا فانه لبيان انواع الاتباع الذي هو راجع الينا
ولهذا دخل الواجب فيه كما اشرنا اليه او هذا الذي ذكرنا من اول باب اقسام
السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم اي بيان طريقه في اظهار احكام الشرع وانما ذكر بلفظ
السنن في حقنا وبصيغة المفرد يعني بلفظ السنة في حقه عليه لان سنته تبلغنا بانواع
مختلفة بالقول والفعل والسكوت والتواتر والشهرة والاحاد واما السنة في حقه فاصل
واحد وهو الوحي لانه ما كان كل واحد من التقسيم في حقه راجع الى الوحي وهو واحد
نذكره بلفظ المفرد لذلك قال رحمه الله وهذا باب تقسيم السنة في حق النبي
صلى الله عليه وسلم ولولا جهل الناس والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى فالكف
عن تقسيمه فانه هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله ثم والوحي نوعان ظاهر
وباطن اما الظاهر فثلثه اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ
باية قاطعة وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والثاني ما ثبت عنده وضح
له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال النبي عليه ان روح القدس نفث في روعي

الى ما انتهينا اليه تقسيم السنة ... بتفصيله بالنسبة ... الينا وهذا الباب الذي نشرع ... باب تقسيم

تموت

ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة ولا تزاحم ولا معارض بالالهام من الله بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله فهذا وحي ظاهر كله مقرون بما هو ابتلاء اعني به الابتلاء في درك حقيقته بالتامل وان اختلف طرق الظهور وهذه من خواص النبي عليه السلام حتى كانت حجة بالغة وانما يكرم غيره بشيء منها لحقه عليه السلام على مثال كرامات الاولياء ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الكف عن تقسيم الوحي في اظهار احكام الشرع اولى لكن الجهل والطعن دافع مجاز الاشتغال بتقسيمه اما الملازمة فلانه صلى الله عليه وسلم هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى وتقدس وفي الاشتغال بالتقسيم طلب الاحاطة بحاله وفيه ادب فكان الاولى بتركه واما ان الجهل دافع فلان بعض الباطنية يقولون ان الله تعالى انزل على رسوله بخيال غير موصوف ثم انه عليه السلام ادى بلسانه العربي واما الطعن فلان الجهال قالوا لا يحل له صلى الله عليه وسلم ان يحكم بالاجتهاد فلذلك اشتغل العلماء بتقسيمه وقالوا الوحي نوعان ومقصودهم من ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم كان معتمدا في اظهار الاحكام على الوحي لكنه نوعان اي ضربان يختلفان ظاهر وباطن فاطلاق الوحي عليهما يكون بالاشتراك اللفظي او التشابه اما الظاهر فثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه صلى الله عليه وسلم بعد علمه عليه السلام بالمبلغ يعني الملك بآية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك كما ظهرت لنا الآيات القاطعة على وجود الصانع وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين يعني جبرئيل عليه السلام المراد من قوله تعالى انه لقول رسول كريم ومن قوله قل نزله روح القدس ومن قوله نزل به الروح الامين على قلبك والثاني ما ثبت عنده ووضح له عليه السلام باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في روعي اي وقع في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها اي تستوفي رزقها بكمالها فاتقوا الله اي اجتنبوا في طلب التقوى واجملوا في الطلب بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المبالغة لانه لا يؤدي الى الوقوع في المحظور معتقدين ان الرزق من الله لان الكسب يجوز ان يكون فاتقوا الله متعلق باجملوا اي فاتقوا الله في طلبه بالاجمال في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة والثالث ما تبدى اي ظهر لقلبه من الحق بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض فيها تاكيد ان لقوله بالالهام من الله تعالى وفسره بقوله بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وقد قيل في تعريفه تحرك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير نظر في حجة ودليل والحاصل في هذه الاقسام استقرائي وكلها وحي ظاهر لظهوره

في حق النبي عليه السلام مقرون بما هو ابتلاء اعني به الابتلاء في درك حقيقته بالتامل يعني ان النبي عليه السلام مبتلى بدرك حقيقته بالتامل فيما ظهر له من الآية الدالة على حقيقته وان اختلف طرق الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض باشارته والبعض باظهار الله بلا واسطة ونحن مبتلون بدرك حقيقته ايضا بعد تبليغه الينا بالتامل في المعجزات الدالة على صدقه وهذه الاقسام الثلثة من خواص النبي عليه السلام حتى كانت حجة بالغة فلو انه اكرم غيره عليه السلام بشيء كان ثبوته له لحقه عليه السلام على مثال كرامات الاولياء فانها تثبت لحرمة النبي عليه السلام والتابع للمعجزة واذا كان كذلك لم يخرج بثبوته لغيره من خصائصه على انه ان ثبت لغيره من خصائصه لا يكون حجة في احكام الشرع وجعل شمس الائمة هذا النوع وحيا باطنا لانه حصل من باطنه من غير ان يظهر من شيء آخر قال رحمه الله واما الوحي الباطن فما ينال باجتهاد الرأي بالتامل في الاحكام المنصوصة واختلف في هذا الفصل فابى بعضهم ان يكون هذا من حظ النبي عليه السلام وانما له الوحي الخالص الظاهر لا غير واما الرأي والاجتهاد فلامته وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا والقول الصحيح عندنا هو القول الثالث هو ان الرسول عليه السلام مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار احتج الاول بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء لا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد بدفع اذى فصح اثباته بالرأي الوحي الباطن هو الذي ينال باجتهاد الرأي بالتامل في الاحكام المنصوصة واضافة الاجتهاد الى الرأي من قبيل اضافة المسبب الى السبب ان كان الرأي بمعنى القياس هو الظاهر اي الاجتهاد الحاصل بالرأي بسبب التامل في الاحكام المنصوصة وجعل الشيخ اجتهاده عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام يدل على حقيته كالوحي اليه ظاهرا وجعله شمس الائمة تشبيها بالوحي لكونه تسمية الشيء باعتبار ما يؤول اليه فان كونه حجة ليس الا في المآل واختلف العلماء في هذا الفصل اي جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام في الاحكام الشرعية فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عليه السلام وانما له الوحي الخالص لا غير والرأي والاجتهاد لامته وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا وهو منقول عن ابي يوسف رحمه الله وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله وقال اكثر اصحابنا بانه صلى الله عليه وسلم مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وصححه الشيخ وقال هو الاصح عندنا ومدة الانتظار ما يأتي بيانها من بعد احتج الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر انه صلى الله عليه

ولا ينطق الأمين وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فلا ينطق بالحكم الصادر عن
اجتهاد، وبالمعقول وهو أن الاجتهاد يحتمل الخطأ، وكل ما هو محتمل للخطأ لا يصلح لنصب
الشرع ابتداءً فالاجتهاد لا يصلح لنصب الحكم ابتداءً، أما الأولى فظاهرة، وأما الثانية
فلأن الشرع حق الله تعالى وحق الله إليه نصبه لكونه أعلم بحقه وأقدر على إثباته، وكل
ما هو حقه لا يثبته ابتداءً إلا بما يوجب علم اليقين لأن المصير إلى الرأي الذي يحتمل
الخطأ إنما يجوز عند الضرورة ولا ضرورة في حقه إذ الوحي ثابتة في كل وقت فكان
استقلاله عليه السلام بالرأي كالاشتغال به مع وجود النص، فإن قيل كان النبي عليه السلام يعمل
في الحروب بالرأي وهو من حقوق الله تعالى، أجاب الشيخ بقوله بخلاف أمر الحروب يعني
لا نسلم أن ذلك من حقوق الله لأن مرجعه إلى العباد بدفع ضرر أو جلب نفع وما هو من
حقوق العباد يجوز إثباته بالرأي لحاجة العباد إليه وعجزهم عما فوق ذلك فيجوز إثبات
أمر الحروب بالرأي، ولأنه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد آخر واللازم باطل
فالملزوم مثله، أما الملازمة فلأن الحكم الثابت بالاجتهاد يجوز مخالفته بالاتفاق ألا يرى أنه
في أمور الحرب لما جاز له الاجتهاد جازت مخالفته على ما سيجيء، وأما بطلان اللازم
فظاهر فإن مخالفته حرام، وأجيب عن المنقول بأن الظاهر أن المراد به الرد على
منكري القرآن حيث قالوا افترى على الله كذبا فيكون المعنى أن ما ينطق به أيا
فهو من الوحي لا أن كل ما صدر عنه فهو من الوحي، ولئن سلم أن كل ما صدر عنه فهو وحي
لكن لا نسلم أن الحكم إذا ثبت بالاجتهاد لا يكون من الوحي لما ذكرنا أنه وحي باطن باعتبار المآل
وعن المعقول بأنا لا نسلم عدم الضرورة فإن الغرض أنه عليه السلام لم يكن قادرا على اليقين
حين العمل بالاجتهاد لأن القدرة بالوحي حين العمل لم يكن الوحي حاصلا، وعن الثالث
بأنا لا نسلم جواز المخالفة فيما ثبت بالاجتهاد فإن الحكم الثابت بالإجماع الذي يكون سنده
اجتهادا ثابت بالاجتهاد ولا يجوز مخالفته، وإذا كان الممتنع المخالفة فالثابت باجتهاد
النبي عليه السلام أولى أن يكون ممتنع المخالفة. قال رحمه الله: ووجه القول الآخر أن الله
تعالى أمرنا بالاعتبار عاما بقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار، وهو عليه السلام أحق الناس
بهذا الوصف، وقال الله تعالى ففهمناها سليمان، وذلك عبارة عن الرأي من غير نص
وكذلك قوله لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه جواب بالرأي، وقال النبي عليه السلام
للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يقبل منك، فقالت
نعم، قال: فدين الله أحق، وقال لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة للصائم: أرأيت
لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك، وهذا قياس ظاهر، وقال فيمن ألحق
إلى أهله أنه يؤجر أحدنا في شهوته فقال أرأيت لو وضعه في حرام أما كان يأثم

وقال في صدقة حرمة الصدقة على بني هاشم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه
وهذا قياس واضح في تحريم الأوساخ بحكم الاستعمال، ولأن الرسول عليه السلام أسبق الناس في العلم
حتى وضح له ما خفي على غيره من المتشابه والمجمل فمحال أن يخفى عليه معاني النص وإذا
وضح له لزمه العمل به لأن الحجة للعمل شرعت. احتج المجوزون بالكتاب والسنة
والمعقول، أما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار، ووجه الاستدلال أن
الله أمر بالاعتبار لأولي الأبصار عاما والأبصار جمع والمراد به البصيرة، والنبي صلى الله
عليه وسلم أحق الناس بهذا الوصف أي بوصف البصيرة فكان أولى بهذه الفضيلة
وبالدخول تحت الخطاب. وقوله تعالى وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ
نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان، وقصته ما روي أن
صاحب الغنم التي نفشت وصاحب الزرع عن ابن مسعود وشريح أنه كرم اختصما
إلى داود عليه السلام فحكم داود بالغنم لصاحب الكرم فقال سليمان عليه السلام أو غير ذلك
تدفع الكرم إلى صاحب الغنم فيقوم عليه حتى يعود كما كان وتدفع الغنم إلى صاحب
الكرم فيصيب من ألبانها حتى يعود الكرم كما كان ثم يدفع كل واحد منهما إلى صاحبه فقال
داود عليه السلام القضاء ما قضيت فأخبر الله تعالى عن ذلك بقوله وداود إلى قوله ففهمناها
والضمير للحكومة، ووجه الاستدلال أن التفهيم عبارة عن الرأي من غير نص أي وحي لأن
سليمان عليه السلام كان صغيرا ما بلغ حد الوحي فإنه روي أنه كان في إحدى عشرة سنة، و
لأن ما قضى به داود عليه السلام لو كان بالوحي لما وسع لسليمان خلافه ولما مدح على المخالفة
فعلم أنه بالرأي، وذكر في المطلع أنهما اجتهدا واجتهاد سليمان كان أشبه إلى الصواب
فرجع داود إليه قبل الحكم لأن الحكم إذا وقع عن اجتهاد لا ينقض باجتهاد آخر، وقوله
لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه، ووجه الاستدلال أنه جواب صدر عن داود عليه السلام
بالرأي فإنه كان بطريق التنبيه وإنما يحسن ذلك إذا فوض الحكم إلى رأيه، قال شمس الأئمة
حكم داود بالرأي حين شرع في الجواب فإنه قال لقد ظلمك وهذا بيان بالقياس الظاهر
واستدل أبو يوسف رحمه الله بقوله تعالى إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك
الله، ووجه الاستدلال ما قرره أبو علي الفارسي بالسبر والتقسيم أن الإراءة إما من الرأي
الذي هو الاجتهاد، وإما من الرؤية بمعنى الإبصار، وإما بمعنى العلم، لا سبيل إلى الثاني لأن
المراد بما في قوله تعالى بما أراك الله هو الأحكام وإراءة العين في الأحكام مستحيلة، ولا إلى
الثالث لأنه حينئذ تكون الإراءة بمعنى الإعلام وهو متعد إلى ثلاثة مفاعيل فيجب ذكر
المفعول الثالث لوجود ذكر المفعول الثاني وهو الضمير الراجع إلى الموصول، وهو
في حكم الملفوظ فتعين الأول، فالمعنى بما جعله الله رأيا لك، وأجيب بأن معناه الإعلام

وما مصدرية لا موصولة فلا ضمير وحذف المفعولين جائز وأما السنة فما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين الحديث وقد مر فيما تقدم وسيأتي في باب القياس وقال لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة للصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك قال لا قال ففيم أي ففيم شك إذ قد علمت ذلك فاعتبر مقدمة الجماع بمقدمة الشرب وهي المضمضة في عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد في القبلة أظهر لأنها تهيج الشهوة ولا تسكنها والمضمضة قد تسكن العطش وقال في حديث طويل وفي بضع أحدكم صدقة يعني من أتى أهله يؤجر عليه فقيل أيؤجر أحدنا في شهوته فقال عليه السلام أرأيت لو وضعه في حرام أما كان يأثم فإذا وضعه في الحلال يؤجر أعني مباشرة الحلال في لزوم الأجر بمنزلة ها وهو مباشرة الحرام في لزوم الوزر وهذا إثبات بالرأي وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه وهذا قياس واضح في تحريم الأوساخ بجامع الاستعمال والمج رمي الماء بالفم وأما المعقول فلأن الرسول صلى الله عليه وسلم أسبق الناس أي أكملهم في العلم بمعاني النصوص وكل من كان كذلك لا يخفى عليه معاني النص فالنبي عليه السلام لا يخفى عليه معاني النصوص أما الأول فلأنه عليه وضح له ما خفي على غيره من المتشابه والمجمل وأما الثانية فلأن المتشابه والمجمل إذا وضح له فغيرهما من المشكل والخفي والظاهر والنص أجدر ورد منع المقدمة الأولى بقوله في بيانها حتى وضح له ما خفي على غيره غير صحيح لأنه يناقض ما تقدم في أول الكتاب من قوله وعندنا أن لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه إلا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله وأن الوقف على قوله إلا الله واجب كما هو مختار السلف وهو يقتضي أن لا يعلمه الرسول ومختار الخلف أن يعلمه الراسخون في العلم فأما أن يعلمه الرسول ولا يعلم غيره فلم يذهب إليه أحد وهو مخالف لما دل عليه النص من كل وجه وأجيب بأن معنى الآية على تقدير الوقف على قوله إلا الله أحد لا يعلمه بدون تعليم الله كما في قوله لا يعلم الغيب إلا الله أي لا يعلم بدون تعليم الله ورد بأن الآية تقتضي حصر العلم على الله وإذا صار النبي عالما به قبل نزول هذه الآية لا يستقيم الحصر وأجيب بأنه يجوز أن يكون التعلم حاصلا بعد نزول هذه الآية فلا يكون النبي عالما به قبل نزولها فيستقيم الحصر وبأنها دلت على العلم وعلى من علمه الله كما في قوله لا يعلم الغيب إلا الله حيث لا يمنع أن يعلمه غيره الله كما أن تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول وإذا وضح له معاني النص لزمه العمل به لأن الحجة للعمل شرعت والقياس من جملة العمل لأنه مبني على معاني النص قال رحمه الله إلا أن اجتهاد غيره يحتمل الخطاء واجتهاده لا يحتمل

القرار على الخطاء فإذا أقره الله تعالى على ذلك دل أنه مصيب بيقين ودل ذلك على أمور الحرب وقد كان النبي عليه السلام يشاور في سائر الحوادث عند عدم النص مثل مشاورته في أمور الحرب الأترى أنه شاورهم في أسارى بدر فأخذ برأي أبي بكر رضي الله عنه وكان ذلك هو الرأي فخلاه فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم وكما شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الأحزاب في بذل شطر ثمار المدينة ثم أخذ برأيهما وكذلك أخذ برأي أسيد بن حضير في النزول على الماء يوم بدر وقد كان يقطع الأمور دونهم فيما أوحي إليه في الحرب كما في سائر الحوادث والجهاد محض حق الله تعالى ما بينه وبين غيره فرق وقد كان يقول لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما قولا فأني فيما لم يوح إلي مثلكما ولا تحل المشورة مع قيام الوحي وإنما تحل المشورة في العمل بالرأي خاصة إلا أن النبي عليه معصوم عن القرار على الخطاء فأما غيره فلا يعصم عن القرار على الخطاء وإذا كان كذلك كان اجتهاده ورأيه صوابا بلا شبهة إلا أنا اخترنا تقديم انتظار الوحي لأنه مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الرأي وعلى ذلك غالب أحواله في أن لا يخلي عن الوحي والرأي ضروري فوجب تقديم الطلب لاحتمال الإصابة غالبا كالتيمم لا يجوز في موضع وجود الماء غالبا إلا بعد الطلب فصار ذلك كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين ومدة الانتظار على ما يرجو نزوله إلا أن يخاف الفوات في الحادثة ومما يتصل بسنة نبينا عليه السلام شرائع من قبله وهذا إنا أخرناه لأنه اختلف في كونه شريعة له هذا جواب عما يقال لما جاز له الاجتهاد ينبغي أن تكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته ووجهه أن اجتهاده ليس كاجتهاد غيره لا يكون كاجتهاده فإذا أقره الله سبحانه وتعالى عليه دل على أنه هو الصواب فيجب علم اليقين بالنص يكون مخالفه كافرا وهو نظير الإلهام فإن الإلهام حجة قاطعة لا يسع مخالفته في حقه والإلهام غيره ليس كذلك واعلم أن أكثر العلماء على أن اجتهاد النبي عليه السلام لا يحتمل الخطاء لأنا أمرنا باتباعه في الأحكام بقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وبغيره من الآيات فلو جاز عليه الخطاء لكنا مأمورين باتباعه وهو لا يجوز ومذهب أكثر أصحابنا أنه يحتمله لقوله عفا الله عنك لم أذنت لهم فإنه يدل على ذلك وغير ذلك مما سيأتي من الأدلة ولهذا وقع في بعض النسخ واجتهاده لا يحتمل ولا يحتمل القرار على الخطاء وهو موافق لما في التقويم فإنه قال وكان الرسول عليه السلام معصوما عنه أي عن الخطاء وما وقع في أصول شمس الأئمة من قوله إنه يعمل برأيه وكان لا يقر إلا على ما هو الصواب يدل على ما هو في أصول الخطاء في النسخة قوله وذلك مثل أمر الحروب أي العمل بالرأي والاجتهاد في سائر الأحكام مثل

لان اجتهاده غير محتمل للخطاء والقرار عليه واجتهاد غيره يحتمل القرار على الخطاء فاجتهاد غيره

العمل به في امر الحروب والغرض منه ابطال الفرق الذي ادعاه الطائفة الاولى فان النبي صلى
الله عليه وسلم كان يشاور في سائر الحوادث عند عدم النص مثل مشاورته في امر الحروب وذلك
يدل على بطلان الفرق الا يرى انه شاورهم في اسارى بدر فاخذ برأي ابي بكر وكان
ذلك هو الرأي عنده وقصته ما روي ان يوم بدر قتل من المشركين سبعون واسر منهم
سبعون فيهم العباس عم النبي عليه السلام وعقيل ابن ابي طالب فاستشار النبي ابا بكر فقال
قومك واهلك ارى ان تأخذ منهم الفدية لعل الله ان يتوب عليهم ويكون لنا ما اخذنا
قوة لنا على الكفار فقال عليه السلام لعمر رضي الله عنه ما ترى يا ابن الخطاب قال كذبوك واخرجوك
وهؤلاء ائمة الكفر فقدمهم واضرب اعناقهم وان الله تعالى اغناك عن الفداء فمكن
عليًا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان قريب لعمر رضي الله عنه فلنضرب اعناقهم
حتى يعلم الله انه ليس في قلوبنا هوادة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم
حيث قال ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر مثل نوح حيث قال لا تذر على الارض
من الكافرين ديارا فمال الى ما قال ابو بكر فمن عليهم سبق انباته في اللوح المحفوظ وهو
ان لا يعاقب احد بخطاء في الاجتهاد وقيل كتابه انه سيحل لهم الفدية وقيل ان اهل
بدر مغفور لهم وقيل ان الله عز وجل لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة بتقديم النهي ولم يتقدم
النهي عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر وامضى ذلك الحكم بعد
العتاب بقوله تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا وكانت مشاورته صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ
وسعد بن عبادة يوم الاحزاب في بذل شطر ثمار المدينة ثم اخذ برأيهما روي
ان الامر لما ضاق على المسلمين في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة
رئيسهم عيينة بن حصن وابو سفيان بن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى عيينة ارجع انت وقومك ولك ثلث ثمار المدينة فابى الا ان يعطيه نصفها
فاستشار في ذلك الانصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عبادة احدهما رئيس
الاوس والآخر رئيس الخزرج فقالا ان كان ما قلته وحيا فسمعا وطاعة وان كان
رأيا فلا نعطيهم الا السيف فقال عليه السلام بل رأي فقالا يا رسول الله انا لم نعطهم في
الجاهلية شيئا منها الا بشراء او قرى فاذا اعزنا الله بالاسلام لا نعطيهم الدنية ونحن
الغالبون ففرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ برأيهما ثم قال للذين جاؤا
بالصلح فلا نعطيهم الا السيف وكذلك اخذ برأي اسيد بن حضير في النزول على
الماء يوم بدر حين قال له اسيد ان كان عن وحي سمعنا وان كان عن رأي فأنا
ارى ان تنزل على الماء وتأخذ الحياض فاخذ النبي عليه السلام برأيه ونزل على الماء واعلم
ان في كلام الشيخ تسامحا لان المشاورة في اسارى بدر يصلح ان يكون نظيرا لقوله
يشاورهم في سائر الحوادث فقوله وكما شاور معطوف على ذلك وهو يصلح لكونه نظيرا لقوله يشاورهم في سائر الحوادث

عليه وسلم

واخذ منهم الفداء فنزل قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم من الله سبق

يشاورهم في سائر الحوادث لان ذلك في امور الحرب فلا يصلح الزاما على الخصم وكذلك قوله وكذلك
اخذ برأي اسيد بن حضير قال صاحب الكشف والظن ان الواو في قوله وكما شاور سعد بن
معاذ وقعت زائدة من الناسخ فبدونها يستقيم الكلام فيصير الكلام المشاورة في الاسارى
نظيرا لقوله يشاورهم في سائر الحوادث ومشاورة السعدين والاخذ برأي اسيد نظيرا
لقوله مثل مشاورته في امر الحروب وهكذا وجدت في النسخة العتيقة المقروءة على
العلامة شمس الائمة الكردري قوله وقد كان يقطع الامر اي الشأن دونهم متصل بقوله
مثل مشاورته في امور الحرب يعني كان يحكم في امر الحروب بالقطع اذا كان فيه وحي كما كان
يفعل في سائر الحوادث وحاصله انه ابطل الفرق بين امور الحرب وسائر الحوادث فيما
اذا وجد فيها الوحي وفيما لم يوجد ثم اكد ابطال الفرق بقوله والجهاد محض حق الله يعني لا نسلم
ان امر الحرب يرجع الى العباد فانه محض حق الله فما بينه وبين غيره فرق فانه صلى الله عليه وسلم
كان يقول لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما من غير فرق بين ان يكون حربا
او غيره قوله ولا تحل المشورة متصل بقوله يشاورهم في سائر الحوادث يعني بين ما وانه عليه
السلام اباحهم ولا يحل ذلك مع قيام الوحي لقيام الحجة فلا احتياج اليها وانما تحل المشورة في العمل بالرأي
خاصة قيل وفي قوله خاصة اشارة الى دفع سؤال وهو ان يقال يجوز ان تكون المشورة كانت
لعلها لتطيب قلوبهم لا للعمل فقال ليس كذلك بل للعمل بالرأي خاصة لانه اذا استشارهم
فيما اوحي اليه وفيما لم يوح اليه فلا يخلو اما ان كان يعمل برأيهم اولا فان كان يعمل برأيهم وكان ذلك
معلوما عندهم فليس في الاستشارة تطييب قلوبهم بل فيها نوع من الاستهزاء ولا يظن ذلك
برسول الله عليه السلام وان كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك ان رأيه كان اقوى واذا جاز
له العمل برأيهم فيما لا نص فيه فبرأيه اولى فعلم انه كان يستشيرهم لتقريب الوجوه
واعاد قوله الا ان النبي معصوم عن القرار على الخطاء في الكلام الخصم وجوابا عن قوله الاجتهاد
محتمل للخطاء فلا يصلح لنصب الشرع فكانه يقول لا نسلم ان اجتهاده محتمل للخطاء لانه معصوم
عن القرار على الخطاء واذا كان كذلك كان اجتهاده ورأيه صوابا بلا شبهة وقوله الا انا اخترنا
تقديم انتظار الوحي لانه عليه السلام مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الرأي وعلى ذلك غالب احواله
في ان لا يخلو عن الوحي والرواية ضرورية لا يصار اليها الا للعجز عن الاصل واحتمال اصابة
الاصل بنزول الوحي قائم لما لم يفوض تقديم الطلب بانتظار مدة الوحي فحقه عليه السلام
كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين فانه لا يجوز لهم الاجتهاد
الا بعد الطلب ثم مدة الانتظار على ما يرجون نزوله ولم يعني بفوت الحادثة بلا حكم واما يتصل بمسئلة
نبينا شرائع من قبله وانا اخرناه اي شرائع من قبله على ما ذكر المذكور او لكون الشرائع
مضافة الى المذكور وهو من قبله لانه اختلف في كونه شريعة له فلهذا اخرناه

مختلف

قال رحمه الله وهذا باب شرائع من قبلنا قال بعض العلماء يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل
على النسخ بمنزلة شرائعنا وقال بعضهم لا يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم
يلزمنا على أنه شريعتنا والصحيح عندنا أن ما قص الله تعالى منها علينا من غير إنكار أو قصه
رسول الله من غير إنكار يلزمنا على أنه شريعة رسول الله عليه السلام هذا باب بيان الاختلاف
في شرائع من قبلنا اعلم أنه يجوز أن يتعبد الله نبيه بشريعة من قبله ويأمره بأن يعمل بها ويجوز
أن ينهاه عن ذلك لجواز الاتفاق في مصالح العباد والاختلاف فيها لا الاتفاق لا تأبيد في الاتفاق
ليقتضي لأن شريعته مصلحة معلومة من غيره لا أن نقول إنهما وإن اتفقا في البعض يجوز أن يختلفا
في بعض آخر ويجوز أن يكون الأول مبعوثا إلى قوم والثاني إلى غيرهم ويجوز أن يكون شريعة الأول
أبدا ثبت فلا نعلم إلا من جهة الثاني ويجوز أن يكون قد حدث في الأولى بدع فتنزل لها الثانية
ثم اختلف العلماء في وقوع التعبد بها في موضعين أحدهما أنه صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا
بشرع أحد قبل البعثة أو لا فأبى بعضهم ذلك وهو مختار محققي أصحابنا لأنه عليه السلام قبل الرسالة
في مقام النبوة لم يكن أمة نبي قط بل كان يعمل بما يظهر له بالكشف الصادق من شريعة إبراهيم
عليه وغيرها وأثبته بعضهم مختلفين فيه فقيل كان متعبدا بشريعة نوح عليه السلام وقيل
بشريعة إبراهيم وقيل بشريعة موسى وقيل بشريعة عيسى عليهم السلام وقيل بما ثبت أنه
شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار وغيرهما وموضع بيان هذه المسألة أصول الكلام و
الثاني ما عقد هذا الباب لبيانه وهو أنه صلى الله عليه وسلم هل كان بعد البعثة متعبدا
بشرائع من قبله وإن كل شريعة ثبتت لنبي فإنها باقية في حق من بعده إلى يوم القيامة إلا أن
يقوم دليل النسخ وعلى هذا يلزمنا شرائع من قبلنا على أنه شريعة لا لأنه النبي إلا أن يثبت
نسخهما وقال أكثر المتكلمين وبعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا
بشريعة من قبله وأن شريعة كل نبي تنتهي بوفاته أو ببعث النبي آخر إلا ما لا يحتمل التوقيت
والنسخ وعلى هذا لا يجوز العمل بها إلا بما قام الدليل على بقائه ببيان الرسول المبعوث بعده
وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرائع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على أن ذلك شريعة
لنبينا ولم يفصلوا بين ما ثبت بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عما في أيديهم من
الكتاب وبين ما ثبت ببيان القرآن والسنة وذهب أكثر مشايخنا منهم الشيخ أبو منصور
والقاضي أبو زيد و[illegible] وعامة المتأخرين إلى أن ما ثبت بكتاب الله تعالى أنه
كان شريعة من قبلنا أو ببيان الرسول يلزمنا العمل به على أنه شريعة نبينا ما لم يظهر
نسخه فأما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين من كتبهم فإنه لا يجب اتباعه
لما ثبت أنهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم ولا نقل من أسلم منهم لأنه إنما يعرف ذلك إما
بظاهر الكتاب أو بنقل جماعتهم وذلك لا يكون حجة لما قلنا هذا تحرير الأقوال في هذا

الا ما قال من أصحابنا وعامة أصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين كان متعبدا بشرائع من قبله صح

الباب نقلنا كما وجدنا والله قال رحمه الله احتج الأولون بقول الله تعالى أولئك الذين هدى الله
فبهداهم اقتده والهدى اسم يقع على الإيمان والشرائع ولأنه ثبت حقيته دينا لله تعالى ودين حق
مرضي عنده قال الله تعالى لا نفرق بين أحد من رسله وقال ومصدقا لما بين يديه من الكتاب
ومهيمنا عليه فصار الأصل هو الموافقة احتج أهل المقالة الأولى بقول الله تعالى أولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده أولئك إشارة إلى الأنبياء الذين ذكروا والاقتداء افتعال
من قولك يقتديه قدوة إذا اتبع أثره والهاء للسكت توقف عليها في الوقف وتحذف في الوصل
وقرأ ابن عامر بالكسر في الوصل جاعلا الهاء ضمير المصدر كما في قوله عليه السلام واجعله الوارث
منا ووجه الاستدلال أن الله تعالى أمر نبينا بهدى الأنبياء والهدى يقع على الإيمان والشرائع
جميعا فيكون مأمورا بالاقتداء في الإيمان والشرائع جميعا أما الأولى فظاهرة لكونه مدلول النص
وأما الثانية فلأن الاهتداء يقع بالكل بدليل أن الله تعالى وصف المتقين بالإيمان وإقام الصلوة
وإيتاء الزكوة ثم قال أولئك على هدى من ربهم ولأن الشرع من قبلنا حقيته دينا لله تعالى وكل ما هو
دين لله حق مرضي عنده فشرع من قبلنا ثبت مرضي عنده وكل من المقدمتين
ظاهرة لا تحتاج إلى بيان وإذا كان مرضيا عنده كان معمولا به كما كان قبل بعثة الثاني فإن كونه
معمولا به كان لكونه مرضيا عنده وببعثة الثاني لم يخرج عن ذلك بل بعثه مؤيد له قال الله
لا نفرق بين أحد من رسله وقال أنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
ومهيمنا عليه أي شاهدا على ما قبله من الكتب فعرف أن الأصل موافقة شرائع من قبلنا
إلا إذا ظهر تغيير بدليل النسخ قال رحمه الله واحتج أهل المقالة الثانية بقوله تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولأن الأصل في الشرائع الماضية الخصوص لأنها كانت
تحتمل الخصوص بالمكان في رسولين بعثا في زمان واحد في مكانين إلا أن يكون أحدهما تبعا
للآخر كما كان في قصة إبراهيم عليه السلام فآمن له لوط وكما كان هرون تبعا لموسى عليهما السلام وكذلك
في الزمان أيضا فصار الاختصاص حجة في شرائعهم أصلا إلا بدليل واحتج أهل المقالة الثانية
وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها بوفاته أو ببعث رسول آخر بقوله
تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا أي لكل أمة جعلنا منكم أيها الناس شريعة ومن الطرق
الظاهر ومنهاجا أي طريقا واضحا وهذا يقتضي أن يكون كل أمة مختصة بشريعة جاء بها
نبيهم وبالمعقول وهو أن الأصل واجب العمل والأصل في الشرائع الماضية الخصوص
أما الأولى فظاهرة ولعدم البيان في مثله وأما الثانية فلأن بعث الرسل ليس إلا لبيان
ما للناس حاجة إليه وإذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يأت
الثاني بشرع مستأنف لم يكن للناس حاجة بالبيان عند بعث الثاني وإذا لم يكن لهم حاجة
لم يكن في بعثه فائدة وهو باطل واستدل الشيخ على ذلك بقوله الأول إنها كانت تحتمل

للخصوص في المكان بأن كانت مختصة بمكان حتى وجب العمل بها على أهل ذلك المكان دون مكانٍ
آخر في زمانٍ واحدٍ كشعيب وموسى عليهما السلام فإن شريعة شعيب كانت مختصة بأهل
مدين وشريعة موسى ببني إسرائيل، وقوله إلا أن يكون في أحدهما تبعًا للآخر متصلة
بقوله يحتمل الخصوص يعني احتمال الاختصاص فيما لا يكون أحد الرسولين تبعًا للآخر فإنه
لا يثبت الخصوص حينئذ كإبراهيم ولوط فإن لوطًا كان تبعًا لإبراهيم ودَاعِيًا إلى شريعته وكما
كان هرون لموسى كما أشار إليه في قوله تعالى فأرسله معي ردءًا، واجعل لي وزيرًا من
أهلي هرون فكذلك يحتمل الخصوص في الزمان بأن تكون الشريعة مختصة بزمانٍ دون
آخر فصار الاختصاص في شرائع من قبلنا أصلاً إلا بدليل، والقائل أن يقول احتمال الخصوص
لا يستلزم الخصوص وأيضًا احتمال الخصوص في المكان لا يستلزم احتماله في الزمان، وقوله فصار
الاختصاص في شرائعهم أصلاً ليس بلازم مما ذكروا إنما اللازم منه أن يقال فصار احتمال الاختصاص
أصلاً لا الاختصاص، والجواب أن احتمال الخصوص كافٍ في حصول المطلوب فإن الاختصاص
إذا كان لا يكون الاتباع لازمًا وجواز الاختصاص بالمكان يقتضي جوازه بالزمان لأن علة جوازه
بالمكان اختلاف مصالح العباد وهو موجود في الزمان واللازم من المذكور هو احتمال الاختصاص
لكنه حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه دليلاً على أن الاختصاص ههنا قد
وقع بدليل أن النبي عليه السلام قال أُعطيت خمسًا لم يُعطهن أحد قبلي بُعثت إلى الأسود
والأحمر وقد كان النبي يُبعث إلى قومه، الحديث. قال رحمه الله واحتج أهل المقالة
الثالثة بأن النبي عليه السلام كان أصلاً في الشرائع وكانت شريعته عامة لكافة الناس وكان
وارثًا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الأخلاق قال الله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا، ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في يد عمر رضي الله عنه صحيفة فقال ما هي
فقال التورية فقال أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى
حيًا لما وسعه إلا اتباعي فصار الأصل هي الموافقة والألفة لكن بالشرط الذي قلنا و
معروف أن لا يثبت من فعل النبي عليه السلام العمل بأحكامه ... فيما سلف من الكتب غير محرف
الإنكار وحى بخلافه ... أن هذا هو الأصل إلا أن التحريف من أهل الكتاب كان
أمرًا ظاهرًا وكذلك الحسد والعداوة والتلبيس كثير منهم ووقعت الشبهة في نقلهم فشرطنا
في هذا أن يقص الله تعالى ورسوله عليه السلام من غير إنكار احتياطًا في باب الدين وهو المختار عندنا من الأقوال
بهذا الشرط الذي ذكرنا قال الله تعالى ملة أبيكم إبراهيم وقال قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم
حنيفًا فعلى هذا الأصل يجري هذا الفصل وقد احتج محمد رحمه الله في تصحيح المهايأة والقسمة
واحتج أهل المقالة الثالثة وهم الأولى قالوا إنما يلزمنا على أنها شريعتنا مطلقًا بأن
أن النبي صلى الله عليه وسلم أصل في الشرائع كلها وكل من كان أصلاً في الشرائع لا يجوز أن يكون

تابعًا لغيره فيها، وأما الثانية فظاهرة وأما الأولى فلأن شريعته عامة للناس كافة وكان
وارثًا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الأخلاق قال الله تعالى ثم أورثنا الكتاب
الذين اصطفينا من عبادنا، ووجه الاستدلال ما ذكره صاحب الكشاف في تفسيره الوجه
الثاني أنه قدّم إرساله في كل أمة رسولاً وأنهم كذبوا رسلهم وقد جاءتهم بالبينات والزبر
والكتاب المنير ثم قال إن الذين يتلون كتاب الله فأثنى على التالين لكتبه العاملين
بشرائعه بين المكذبين بها من سائر الأمم واعترض بقوله والذي أوحينا إليك من
الكتاب هو الحق مصدقًا لما بين يديه ثم قال ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا
من عبادنا أي من بعد أولئك المذكورين نريد بالمصطفين من عباده أهل الملة
الحنيفية وعلى هذا يكون الكتاب في أورثنا الكتاب هو الكتاب الذي في قوله
إن الذين يتلون كتاب الله لأن المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين
الأولى كما تقدم والكتاب في قوله والذي أوحينا إليك من الكتاب اعتراض كما
ذكره والمراد من أهل الملة الحنيفية هو الرسول عليه السلام وأتباعه، وفي هذا إشارة إلى
أن شرائع من قبلنا إنما تلزمنا على أنها شريعة لنبينا إلا أنها بقيت شريعة لهم كالميراث
ينتقل إلى الوارث على أنه ملك للوارث لا أن يكون ملكًا للمورث كما عرف في مكانه ومما
يؤيد هذا قوله تعالى وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة
ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه فإنه أبين دليل على أنه هو
الأصل والكل ممن تقدم وتأخر في حكم المتبع له فإن قيل الأنبياء كلهم كانوا قبله
فكيف يكون هو أصلاً في شرائعهم أجيب بأن ذلك غير مستحيل شرعًا فإن الأربع
قبل الظهر تابعة له ولم يمنع من كون الفرض أصلاً فكان الأنبياء عليهم السلام موسسون
لقواعده وإنما النبوة إنما بلغت حد الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم ولهذا كان خاتم النبيين
ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في يد عمر رضي الله عنه صحيفة فقال ما هي فقال
التورية فقال أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان
موسى حيًا لما وسعه إلا اتباعي لا يقال هذا الحديث دليل على خلاف المدعى لأن المدعى
أن الأنبياء كلهم أتباع له وأنه هو الأصل في الشرائع والحديث يدل على أنه لو كان
حيًا لاتبع لكنه لنبي حي فلا يكون متبعًا لأن ذلك استثناء نقيض المقدم وهو غير
منتج، في محاسن الشريعة عبارة عن إيجاب شكر المنعم وإيجاب العبادات والأمر بالعدل
والإنصاف، ومكارم الأخلاق عن عبارة من العفو عند القدرة والإحسان إلى المسيء
وكظم الغيظ، والتهوك التحير وقيل هو مثل التهور وهو الوقوع في الشيء بقلة
مبالاة وروية، قوله فصار الأصل هي الموافقة والألفة متصل بقوله وكان

وارثًا يعني لما ثبت انه وارث لما مضى صار الاصل هو الموافقة لما قلنا ان الميراث
ينتقل الى الوارث على انه له لكن بالشرط الذي قلنا وهو ان يصير شريعة لنبينا وله
معروف لم ننكر من قبل النبي عليه السلام استدلالًا بفعله فانه عليه السلام عمل بما وجد صحيحًا فيما
سلف من الكتب غير محرف مثل رجم اليهوديين اللذين زنيا بحكم التوراة فثبت
ان هذا اي ما قلنا من الموافقة والالفة بالشرط المذكور هو الاصل الا ان القول
استثناء من القول الثالث او من قوله هذا هو الاصل يعني لكن وبيان للمختار
من الاقوال اي لكن لما كان التحريف من اهل الكتاب امرًا ظاهرًا وكذلك الحسد و
العداوة والتلبيس كثر منهم ووقعت الشبهة في نقلهم شرطنا في هذا ان يقص
الله تعالى ورسوله من غير انكار احتياطًا في باب الدين وهو المختار اي القول
الثالث هو المختار عندنا بهذا الشرط الذي ذكرنا من ان يقص الله ورسوله من غير
انكار وقوله قال الله تعالى ملة ابيكم ابراهيم وقال الله قل صدق الله فاتبعوا
ملة ابراهيم حنيفًا متصلان بقوله فصار الاصل هو الموافقة يعني ان النصان دالان
على ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد امتنع كونها ملة للحال لما مر فدل ان القول الثالث
فتكون ملته على معنى انها كانت له فبقيت حقًا كذلك وصارت لنبينا عليه السلام كالمال
كالمال الموروث مضافًا الى الوارث للحال ولا تمسك لهم بقوله لكل جعلنا لدلالته على نسخ
الاولى في الجملة لا على انتساخها بالكلية فما بقي منها غير منسوخ يصير شريعة للمتأخر و
ولما فرغ الشيخ من بيان ما هو المختار استدل على ان ما اختاره مذهب اصحابنا
بما احتج به محمد رحمه الله في تصحيح المهايأة والقسمة بقول الله تعالى ونبئهم ان الماء
قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب يوم معلوم فانه احتج بهذا النص لاثبات الحكم
به في غير المنصوص عليه بما هو نظيره ومعلوم انه ما احتج به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم
شريعة لنبينا فانه يبتني احكام شريعة محمد لا شرائع من قبله ثم قيل قوله ونبئهم
الاية دليل على جواز القسمة في العين وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
دليل جواز المهايأة والصحيح انهما بمنزلة المترادفين ههنا وان المراد قسمة الماء
بطريق المهايأة والمهايأة قسمة المنافع وهي ان يتراضى الشريكان لينتفع هذا
بالنصف المفرز بالكل في كذا من الزمان وذا كذلك قال رحمه الله وما يقع به ختم
باب السنة باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي
واجب يترك به القياس قال وعلى هذا ادركنا مشايخنا رحمهم الله وقال الكرخي
لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي رحمه الله لا يقلد احد منهم ومنهم
من فصل في التقليد فقلد الخلفاء الراشدين وامثالهم رضي الله عنهم

لما تحققت

شبهة السماع في قول الصحابي فناسب ان يلحق بانواع السنة اذ الشبهة تعد الحقيقة والاختلاف انما هو
الصحابي اما فيما كان اوتقف ليس بحجة على صحابي آخر واما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن
بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في رواية وجماعة من اصحابنا انه حجة
وتقليده واجب يترك به اي بقوله او بمذهبه القياس وهو مذهب مالك والشافعي
رحمهما الله في رواية واحمد بن حنبل وهو مختار الشيخين واليسر قال ابو سعيد وعلى هذا
ادركنا مشايخنا وقال الكرخي رحمه الله لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال
القاضي ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم ولا يكون قوله حجة مطلقًا
سواء كان فيما يدرك او فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم اي
من العلماء من فصل في تقليد الصحابة فاوجب تقليد الخلفاء الراشدين وامثالهم في الفضيلة
كابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل ومنهم من قلد الشيخين منهم واعلم ان التقليد على
انواع واجب كتقليد الانبياء وما اجمع السلف وهو تقليد صورة عمل بالدليل معنى وتقليد
العامي العلماء في الفروع اذا كانوا عدولا ومن اهل السنة والجماعة واما في اصول الدين فقد
قال بعض اصحابنا يجب عليه وقال بعضهم والاشعرية وعامة اصحاب الشافعي لا يجوز وجائز
كتقليد العالم من غيره الصحابي في الفروع قال ابو حنيفة رحمه الله جائز وقالا وقال الشافعي
لا يجوز وحرام كتقليد الاباء في الكفر والبدعة فان الله تعالى ذمهم على ذلك بقوله انتم
وآباؤكم في ضلال مبين قال رحمه الله وقد اختلف عمل اصحابنا رحمهم الله فقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله ان اعلام قدر رأس المال ليس بشرط وقد روي عن جابر وابن مسعود رضي
الله عنهما خلافه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في الاجير المشترك انه ضامن ورويناه ذلك
عن علي رضي الله عنه وخالف ذلك ابو حنيفة رحمه الله بالرأي وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل
بالقياس فقد قالوا في اقل الحيض انه ثلثة ايام واكثره عشرة ايام ورووا ذلك عن انس وعثمان
بن ابي العاص الثقفي وافسدوا شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن عملا بقول عائشة
رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم اختلف عمل اصحابنا يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدًا رحمهم
الله في تقليد الصحابي ولم يثبت عنهم فيه رواية ظاهرة فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اعلام
قدر رأس المال اي تسميته مقداره اذا كان مشارًا اليه ليس بشرط لان الاشارة
ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا بالاشارة وابو حنيفة
رحمه الله شرط ذلك وبلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما وقال ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله الحامل تطلق ثلثا للسنة كالآيسة والصغيرة لان الحيض في حقها غير موجود
الى زمان الوضع كما في الصغيرة الى وقت البلوغ وقال محمد رحمه الله لا تطلق الا واحدة
قال بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر والحسن البصري وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله

الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد ...

في هذا الباب ...

وقال ابو يوسف ... في الحامل تطلق ثلثا للسنة وقد روي عن جابر وابن مسعود رضي الله عنهما خلافه وقال ...

في الأجير المشترك أنه ضامن لما ضاع في يده إذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها أما إذا كان لا يمكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والغارة العامة لا يضمن بالاتفاق ورووا ذلك عن علي رضي الله عنه فإنه كان يضمن الخياط والقصار لصيانة أموال الناس وخالف ذلك أي المروي أبو حنيفة رحمه الله بالرأي أي بالقياس لأن الضمان على نوعين ضمان جبر وضمان شرط وضمان الجبر يجب بالتعدي وضمان الشرط بالعقد ولم يوجد التعدي والتفويت لأن قطع يد المالك حصل بإذنه والحفظ لا يكون جناية ولم يوجد عقد موجب للضمان أيضاً لتعلق العقد بالعمل أما إذا هلك في يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة هذا إذا كان فيما يعقل بالقياس كما ذكرنا وأما فيما لا يعقل بالقياس فقد اتفق عمل أصحابنا بالتقليد فقد قالوا في أقل الحيض إنه ثلاثة أيام ورووا ذلك عن أنس وعثمان بن أبي العاص الثقفي وأفسدوا شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن عملاً بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن أرقم والقياس يقتضي جوازه كما قال الشافعي رحمه الله لأن الملك في المبيع قد تم قبل القبض للمشتري فيجوز بيعه من البائع كالبيع من غيره وكالبيع بمثل الثمن وقصة زيد بن أرقم معروفة ومنها أنه جاء إلى عائشة معتذراً فتلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف والقياس المخالف لقولها لأنها جعلت جزاءه على مباشرة هذا الفعل بطلان الحج والجهاد وأجزية الجرائم لا تعرف بالرأي فعلم أنه مسموع من رسول الله عليه السلام واعتذار زيد إليها دليل على ذلك فإن بعضهم كان يخالف بعضاً في المجتهدات وما كان يعتذر إلى صاحبه قال رحمه الله أما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من العمل به حملاً لذلك على التوقيف من رسول الله عليه السلام لأ وجه له غير هذا إلا التكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة لما فرغ من بيان الأقوال شرع في إقامة الدليل على ما ذكر بالذي اتفق عليه أصحابنا وهو التقليد فيما لا يدرك بالقياس فقال فأما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من العمل به أي بقول الصحابي حملاً لقوله على التوقيف أي السماع من رسول الله عليه السلام لا وجه له غير هذا إلا التكذيب لأنه لا يظن بهم المجازفة في القول وذلك أي التكذيب باطل لأن الدين بطريقه إنما انتقل إلينا بروايتهم وحمل قولهم على الكذب الباطل فوق تفسيقهم وذلك يبطل روايتهم مع أنه تعالى أثنى عليهم بقوله تعالى والسابقون الأولون الآية وقال صلى الله عليه وسلم الله الله في أصحابي فلم يبق إلا الإدراك أو السماع والفرض أنه غير معقول فتعين السماع وصار فتواه كروايته عن رسول الله عليه السلام ولا شك أنه لو ذكر سماعه كان ذلك حجة فكذا إذا أفتى به لأنه لا طريق لفتواه إلا السماع قيل يجوز أن يكون أفتى بخبر ظنه دليلاً ولا يكون كذلك ومع جواز أن لا يكون دليلاً لا يلزم غيره كالاجتهاد الأثر بأن قوله ليس بحجة على صحابي مثله وأن هذا المعنى موجود في حق التابعي وسائر المجتهدين إذ لا يظن بهم المجازفة ولا يجوز حمل كلامهم على الكذب ثم لا يكون فتواهم

وضمن الغالب سهو

والعشرة لم أثم سهو

حجة فيما لا مدخل للرأي فيه وأجيب بأن تقدمهم في العلم والورع واحتياطهم في أمور الدين يرد ذلك الحمل فإنه يؤدي إلى سقوط رأيهم وترك الاعتماد على قولهم لأن ظن ما ليس بدليل دليلاً والاعتماد عليه من باب المساهلة وقلة المبالاة وخبر المتساهل لا يقبل وقد ذكرنا أن هذا الظن فيما يؤدي إليه كذلك ولا نسلم أن قوله ليس بحجة على صحابي آخر فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع بل هو حجة في حق الكل فأما قول التابعي فليس بحجة لأن احتمال قوله بالسماع بواسطة وتلك الواسطة لا يمكن إثباتها بلا دليل فأما الصحابي فهو المصاحب للنبي فكان الأصل في حقه السماع فلا يجعل قوله منقطعاً إلا إذا ظهر دليل غيره وهو الرأي فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال قال رحمه الله فأما فيما يعقل بالقياس فوجه قول الكرخي أن القول بالرأي من أصحاب النبي عليه السلام مشهور واحتمال الخطأ في اجتهادهم كائن لا محالة فقد كان يخالف بعضهم بعضاً وكانوا لا يدعون الناس إلى أقوالهم وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول إن أخطأت فمن الشيطان وإذا كان كذلك لم يجز تقليد مثله بل وجب الاقتداء بهم في العمل بالرأي مثل ما عملوا وذلك معنى قول النبي عليه السلام أصحابي كالنجوم ومن ادعى الخصوص احتج بقول النبي عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وبما روي في هذا الباب من اختصاصهم فأدل على ما قلنا فأما فيما يعقل بالقياس فوجه قول الكرخي في عدم وجوب التقليد أن القول بالرأي من أصحاب النبي عليه السلام مشهور واحتمال الخطأ في اجتهادهم كائن وإذا كان كذلك لم يجز تقليده أي الأول فلأن ذلك قد ظهر ظهوراً لا وجه لإنكاره فقد كان يخالف بعضهم بعضاً وكانوا لا يدعون الناس إلى أقوالهم وثبوت الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطأ كسائر المجتهدين فإن ابن مسعود رضي الله عنه قال في مسألة المفوضة إن أخطأت فمن الشيطان والله ورسوله منه بريئان وكان في قولهم مترددا بين الصواب والخطأ كقول غيرهم وأما الثانية فلئلا يلزم ترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة والعمل بما ليس كذلك بل وجب الاقتداء بهم في العمل بالرأي مثل ما عملوا فإنه حجة بالاتفاق وذلك معنى قول النبي عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وذلك لأن هذا النص عم الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالإجماع كالأعراب فتعين أن يكون المراد به أهل البصر وأهل البصر عملوا بالرأي بعد الكتاب والسنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك واحتج من ادعى الخصوص أي القائل بتقليد الخلفاء وأمثالهم بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر وبما روي في هذا الباب أي التقليد من اختصاصهم فأدل على ما قلنا من وجوب تقليدهم لا فأدل على نفي الفضل عن غيرهم إن يكون فيها دلالة على وجوب الاقتداء فإن الأحاديث الدالة على اختصاصهم بالفضائل نوعان ما يدل على وجوب الاقتداء بهم كما رويناه وكقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وكقوله رضيت لأمتي ما رضيه لها ابن أم عبد وكقوله عليه السلام لكل شيء فارس وفارس القرآن عبد الله بن عباس

ن

اب

وكقوله أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأفرضكم زيد بن ثابت وما يدل على نفس الفضيلة
دون وجوب الاقتداء كقوله عليه السلام أول من يقرع باب الجنة بلال وأبو عبيدة أمين
هذه الأمة وأمثالها فهؤلاء احتجوا بما روي في هذا الباب من اختصاصهم بما دل على وجوب الاقتداء
دون غيره ومن في قوله من اختصاصهم لبيان ما في بما وفي بما لبيان الاختصاص فأما احتجاجهم
على الخلفاء فبعبارة الأحاديث وأما على أمثالهم فبدلالتها لأن اتباع الخلفاء لم يكن لذاتهم بل
لعلمهم وورعهم وذلك موجود فيمن يماثلهم مع كونهم صحابة مثلهم فوجب الاشتراك في الحكم
لاشتراكهم في العلة قال رحمه الله ووجه قول أبي سعيد أن العمل برأيهم أولى
لوجهين أحدهما احتمال السماع والتوقيف وذلك أصل فيهم مقدم على الرأي وكانوا يسكتون
عن الإسناد ولاحتمال فضل إصابتهم في نفس الرأي أما أخر قول أبي سعيد عن قول
الكرخي في بيان الدليل لأنه هو المختار عنده ومن عادتهم يؤخرون ما يختارونه قال أبو سعيد
العمل برأيهم أولى من رأي غيرهم لوجهين أحدهما أن فيه احتمال السماع والتوقيف واحتمال
السماع أصل فيهم مقدم على الرأي أما التوقيف أصل فيهم فلأنهم مصاحبون للنبي عليه السلام
وأن التوقيف مقدم على الرأي فلأن الفتوى بالرأي لا يكون إلا عند الضرورة فإذا أفتوا بما
والتوقيف فيه محتمل فالظاهر أنهم أفتوا بالخبر لا بالرأي فإن قيل لو كان ذلك مبنيا
على السماع لأسندوه وقالوا سمعته من رسول الله عليه السلام واللازم باطل لأن الغرض علامة فالملزوم
مثله بيان الملازمة أن التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ إليهم فدل على أنه بناه
على الاجتهاد أجاب الشيخ بقوله وقد يسكتون عن الإسناد عند الفتوى إذا كان عندهم
خبر يوافق فتواهم وليس هذا من باب الكتمان لأن الجواب بيان السؤال لا غير
فإن سئل عن سند الحكم وجب الإسناد والثاني أن رأيهم احتمل فضل إصابتهم وما
احتمل من الرأي فضل الإصابة أولى مما احتمل أصل الإصابة فدل أنهم أولى أما الأول
فلأنهم شاهدوا أحوال طريق الرسول عليه السلام في بيان الحكم وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها
النصوص والمحال التي تتغير بها الأحكام ولأن لهم زيادة حرص في بذل المجهود في
طلب الحق وزيادة احتياط في حفظ الأحاديث وضبطها وفضل درجة ليس لغيرهم كما
نطقت به الأخبار متفق قوله خير القرون القرن الذي أنا فيهم الحديث وأما الثاني
فظاهر فإن عند تعارض الرأيين إذا ظهر لأحدهما نوع ترجيح وجب الأخذ به فإذا ما
تعارض رأينا ورأيهم وجب ترجيح رأيهم لزيادة قوة كما مر وعورض بأن ما ذكرتم
وإن دل على ثبوت مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه وذلك لأن تأويلهم مساوٍ لتأويل غيرهم
فيكون الفتوى بالرأي كذلك لأن كل واحد منهما مبني على إعمال الرأي وأجيب بأن
التأويل تأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك على غيرهم ممن
يعرف اللسان فأما الاجتهاد فتأمل في المعنى المناط للحكم وهو يختلف باختلاف
الأحوال فيظهر لهم مزية بمشاهدة أحوال الخطاب على غيرهم فإن قيل هذه أمور

بالعلة وأثرنا ببناء الأحكام على الظاهر أجيب بأنه إذا لم يمكن اعتبارهما جميعا فلا شبهة أن رعايته
في الأخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأي اعتبار الظاهر لا غير فكان الأول
أولى قال رحمه الله وكان هذا الطريق هو النهاية في العمل بالسنة ليكون السنة بجميع وجوهها
وشبهها مقدما على القياس ثم القياس بأقوى وجوهه حجة وهو المعنى الصحيح بأثره الثابت
شرعا فقد ضيع الشافعي عامة وجوه السنن ثم مال إلى القياس الذي هو قياس الشبه وهو
ليس بصالح لإضافة الوجوب إليه لإيجاب الحكم على ما يعرف ثم هو الأكثر ترك القياس وعمل باستصحاب
الحال فجعل الاحتياط مدرجة إلى العمل بلا دليل فصار الطريق المتناهي في أصول الشريعة
وفروعها على الكمال هو طريق أصحابنا رحمهم الله إليهم انتهى الدين بكماله وبفتواهم تم الشرع
إلى آخر الدهر بخصاله لكنه بحر عميق لا يقطعه كل سابح والشروط كثيرة لا يجمعها كل طالب
وهو الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير أن يثبت أن ذلك القول
بلغ غير قائله فسكت مسلما له فأما إذا اختلفوا في شيء فإن الحق في أقوالهم لا يعدوهم عند أبيا
نبين في باب الإجماع إن شاء الله ولا يسقط البعض بالبعض بالتعارض لأنهم لما اختلفوا ولم يجر
المحاجة بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الرأي والاحتمال فصار
تعارض أقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فإن تعذر الترجيح وجب العمل
بأيهما شاء المجتهد على أن الصواب واحد منهما لا غير ثم لا يجوز العمل بالباقي من بعد إلا بدليل على
ما مر في باب المعارضة لما فرغ من بيان وجوه الاحتجاجات شرع في تفضيل طريقة أصحابنا
فقال وكان هذا الطريق أي تقليد الصحابي أو طريق أبي سعيد أو الذي اختاره في باب السنة
من قبول المسند والمرسل والمجهول والمعروف وإيجاب تقليد الصحابي هو النهاية في العمل
بالسنة ليكون السنة بجميع وجوهها من المتواتر والمشهور والآحاد والمسند والمرسل وغيرها
وشبهها من أقوال الصحابة مقدما على القياس في الحجية ثم القياس يكون بأقوى وجوهه من
الإحالة والشبه والطرد والوصف المؤثر حجة بعد جميع أقسام السنة وشبهها وأقوى وجوهه
هو المعنى الصحيح بأثره الثابت شرعا كما سبق وإذا ثبت ذلك فقد ضيع الشافعي رحمه الله
عامة وجوه السنن حيث رد المراسيل مع كثرتها ولم يقبل رواية المجهول من القرون الأولى
مع شهادة الرسول لهم بالخيرية وفيه تعطيل كثير من السنن ولم ير تقليد الصحابي وفيه
ترك كثير منها ثم مال إلى القياس الذي هو قياس الشبه وهو ليس بصالح
لإضافة ثبوت الحكم إليه لإيجاب الحكم على ما يعرف في القياس ثم هو الأكثر ترك القياس
وعمل بالاستصحاب مثل داود الظاهري والأصفهاني وأمثاله من نفاة القياس في ترك
ما هو دليل والعمل بلا دليل فجعل الشافعي رحمه الله الاحتياط مدرجة إلى العمل بلا
دليل حيث رد المراسيل ورواية المجهول وقول الصحابي وعمل بقياس الشبه و
قيل المراد بالعمل بلا دليل نفس القياس فإنه في أصله مظهر لا مثبت وكما أصله
شبهة ولا شبهة في أصل السنة وإنما الشبهة في طريقها وهذا ليس بمناسب لأن

لأن القياس عندنا حجة فكيف نسميه جهلاً بلا دليل فصار الطريق المتناهي في أصول الشرع و
فروعها على الكمال هو طريقة أصحابنا رحمهم الله أما في الأصول فلما تقدم في أول الكتاب وأما في الفروع
فلتفريعهم إياها على ما هو دليل شرعي وإعراضهم عن التلبيس بدليل إليهم انتهى الدين وكمل لهم
لتحكمهم في أصوله وبقيناهم تمام الشرع إلى آخر الدهر بحصول إلى محاسنه وأحكامه لتعمقهم
في الفروع لكن طريق أصحابنا رحمهم الله عميق لا يقطعه كل سابح وكثير الشروط كثيرة لا يجمعها كل طالب
فإن قيل قدمتم شبهة السماع على القياس وأوجبتم تقليد الصحابي وتركتم العمل بحديث المصراة
مع كون الراوي مستجمعاً لشرائط الرواية وقدمتم القياس عليه وهل ذلك إلا تناقض ظاهر
فأجيب بأن المراد بالصحابي وهو الفقيه فإن أبا اليسر ذكر في أصوله عن أبي حنيفة رحمه الله
في تقليد الصحابي ثلث روايات في رواية يجب تقليدهم وفي رواية لا يجب إلا أن يكون
موافقاً للقياس وإليه مال الكرخي ومن تابعه وفي رواية يجب تقليد فقهائهم وإليه
مال البردعي وأكثر أصحاب أبي حنيفة وإليه أشير في التقويم والمبسوط فعلم أن المراد
فقهاؤهم فلا يلزم التناقض ولئن سلم أن المراد كلهم فلا يلزم التناقض أيضاً لأن القياس
إنما يقدم فيما إذا كان الراوي غير فقيه إذا انسد باب القياس بالكلية كما في حديث
المصراة والكلام ههنا فيما لم ينسد باب بالكلية حتى لو انسد بالكلية لا يكون كذلك و
أعلم أن الشيخ لم يذكر وجه التنافي ولا بأس بذكره تكملة للبحث ومبنى أن مذهب الصحابي
لو كان حجة لتناقض الحجج واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أن الصحابة يخالف
بعضهم بعضاً كمسائل الجد مثلاً وليس قول بعضهم أولى من الآخر فيجب العمل بها ويلزم
التناقض وأجيب بمنع الملازمة فإن التناقض يندفع بترجيح المكلف أحد القولين
على الآخر إن أمكن وإن لم يمكن الترجيح فبالتخيير كما في الأقيسة المتخالفة قوله وهذا
الاختلاف هو بيان محل النزاع وكان تقديمه أولى لأن الواجب على المناظر تحرير المباحث
قبل الشروع في الدلائل ولعله تركه أولاً لشهرته فيما بينهم وذكره في الآخر تمهيداً
لذكر ما ليس بمحل النزاع وهو ما إذا اختلفوا في شيء ومعنى كلامه أن الاختلاف في أن الصحابة
يقلد أو لا يقلد فيما إذا اتفق واحد من الصحابة بقول ثم نقل ذلك إلى التابعين ولم ينقل
عن غيره من الصحابة خلافه ولم يبلغ إلى غير قائله منهم فسكت مسلماً له كما سنذكره
في باب الإجماع فأما إذا نقل قول منهم بخلافه فالحق عندنا لا يعدو أقوالهم فلا يجوز
لأحد أن يقول قولاً خارجاً عن أقوالهم ولا يسقط قول البعض بالبعض الآخر لأنهم
لما اختلفوا ولم يجر المحاجة بينهم بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف
وتعين وجه الرأي والاجتهاد فصار ذلك كتعارض وجوه القياس ومن شأن
ذلك طلب وجه الترجيح إن أمكن ووجوب العمل بأيها شاء المجتهد إن لم يمكن
على أن الصواب واحد منها لا غير وإذا اتصل العمل بأحدها لا يجوز العمل بالباقي من
بعد إلا بدليل على ما مر في باب المعارضة وإذا بلغ إلى غير قائله فسكت مسلماً له

في ذلك صار ذلك إجماعاً فكان الأخذ به واجباً قال رحمه الله وأما التابعي فإن كان لم يبلغ
درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان أسوة سائر أئمة الفتوى من السلف
لا يصح تقليده وإن ظهرت فتواه في زمن الصحابة كان مثلهم في هذا الباب عند بعض مشايخنا
لتسليمهم مزاحمته إياهم وقال بعضهم بل لا يصح تقليده وهو دونهم لعدم احتمال التوقيف
فيه ووجه القول الأول أن شريحاً خالف علياً رضي الله عنه عياناً في رد شهادة الحسن ولم ينكر
عليه وكان علي يقول له في المشورة قل أيها العبد الأبظر وخالف مسروق ابن عباس رضي
الله عنهما في النذر بنحر الولد رجع ابن عباس إلى فتواه ولأنه بتسليمهم دخل في جملتهم التابعي
لا يخلو إما إن بلغ درجة الفتوى وظهر فتواه في زمن الصحابة وزاحمهم في الرأي أو
لا فإن كان الثاني كان أسوة أي مساوياً ومثلاً لسائر أئمة الفتوى من المجتهدين من السلف
لا يصح تقليده وإن كان الأول كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي وشريح و
مسروق وعلقمة كان مثل الصحابة في هذا الباب يعني التقليد عند بعض مشايخنا لتسليم
مزاحمته إياهم وهو رواية النوادر عن أبي حنيفة رحمه الله وقال بعضهم بل لا يصح تقليده لما
وهو دونهم لعدم احتمال التوقيف فإن قول الصحابي إنما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل
إصابتهم في الرأي ببركة الصحبة ومشاهدة أحوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعي
وإن زاحمهم في الفتوى وهو ظاهر الرواية عن أبي حنيفة رحمه الله وجه القول أن شريحاً
خالف علياً رضي الله عنه حين تحاكم إليه مع يهودي في درع طلحة قال درعي عرفتها مع هذا
اليهودي فسأل شريح اليهودي عن ذلك فقال درعي وفي يدي فطلب شاهدين
من علي رضي الله عنه فدعا قنبراً فشهد له ودعا الحسن وفي بعض النسخ الحسين فشهد له
فقال شريح أما شهادة مولاك فقد أجزناها وأما شهادة ابنك فلا أجيزها وكان
من رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لأبيه فسلم الدرع إلى اليهودي فقال اليهودي
أمير المؤمنين مشى معي إلى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله لدرعك فأسلم فقال
علي رضي الله عنه هذا الدرع وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم صفين وكان
علي رضي الله عنه يقول لشريح في المشورة قل أيها العبد الأبظر والأبظر بالباء الموحدة
والظاء المعجمة هو الذي في شفته بظارة وهي هنة ناتئة في وسط الشفة العليا ولا
تكون لكل أحد وقيل الأبظر طويل اللسان وجعله عبداً لأنه وقع عليه سباء في الجاهلية
وخالف مسروق ابن عباس رضي الله عنهما في النذر بذبح الولد فأوجب شاة بعد ما
أوجب ابن عباس مائة من الإبل فرجع إلى قول مسروق لأنه بتسليمهم دخل في جملتهم قال
شمس الأئمة لا خلاف أن قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد روي
عن أبي حنيفة رحمه الله أنه كان يبقى خلاف رأيهم وإنما الخلاف في أن قوله هل يعتد
به في إجماع الصحابة حتى لا يتم إجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله
لا يعتد به وكان شمس الأئمة لم يعتبر رواية النوادر وقد اعتبرها والظاهر أنها

اختارها لتأخيره في البيان والله اعلم قال رحمه الله باب الإجماع الكلام في الإجماع
في ركنه واهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه اما ركنه فنوعان عزيمة ورخصة اما
العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما كان من بابه لأن ركن كل
شيء ما يقوم به اصله والأصل في نوعي الإجماع ما قلنا واما الرخصة فهو ان يتكلم البعض
ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التأمل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل
وقال بعض الناس لا بد من النص ولا يثبت بالسكوت وحكي هذا عن الشافعي رحمه الله
لأن عمر شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلي ساكت حتى قال له ما تقول يا ابا الحسن
فروى له حديثا في قسمة الفضل فلم يجعل سكوته تسليما وشاورهم في املاص المرأة
فأشاروا بأن لا غرم عليه وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرة
ولأن السكوت قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس ما منعك أن تخبر عمر بقولك في العول
فقال درته وقد يكون للتأمل فلا يصلح حجة الإجماع الإجماع في اللغة هو القصد يقال
أجمع على كذا اي عزم ومنه قوله تعالى فأجمعوا امركم وشركاءكم والاتفاق ايضا يقال اجمعوا
على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين أن الأول متصور من واحد دون الثاني وفي
الاصطلاح عبارة عن اتفاق مجتهدي أمة محمد في عصر على امر فقيد الأمة ليخرج مجتهدوا
سائر الأمم وقوله على امر ليتناول القول والفعل والعقلي والشرعي والنفي والإثبات و
احترز بقوله في عصر عن اتفاق جميعهم الى يوم القيمة ورد بالاستصناع وبناء المدارس
واستقراض الخبز بلا وزن والتثويب بين الأذان والإقامة ونقل القرآن وامهات الشريعة
فإنها مجمع عليها ولا يتوقف الإجماع فيها على العلم والاجتهاد واجيب بان اتفاق المجتهدين موجود
فيها فيكون اجماعا ويجوز ان يقال ان ذلك كله ثابت بالتواتر والعلم والاجتهاد ليس بشرط
فيه ثم ان انعقاد الإجماع متصور وذهبت الروافض والنظام من المعتزلة الى انه غير
متصور لانتشار اهله في مشارق الأرض ومغاربها فيمتنع اتفاقهم على امر عادة ولأن
الاتفاق لا بد له من قاطع او ظني اذ لا ثالث فلا بد له من مستند فإن كان عن قاطع فالعادة
تحيل عدم نقله واتفاق الجمع الكثير على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وان كان عن
ظني فالاتفاق عادة يمتنع ايضا لاختلاف القرائح كاستحالة اتفاقهم على اكل طعام واحد
معين في يوم معين واجيب بأنه لما كان متصورا في الأخبار المستفيضة كان في الأحكام
كذلك لوجود السبب الداعي الى الاتفاق فيها والعادة انما تحيل عدم نقل القاطع اذا
احتيج اليه وقد استغني بالإجماع عن نقله والقرائح انما تمتنع عن الاتفاق في الظني اذا
كان خفيا على ان الشبهة سند نقضه بالوقوع فإنا نعلم قطعا اجماع الصحابة على تقديم النص
القاطع على ما ليس كذلك واجماع الحنفية على اخفاء التسمية والشافعية على جهرها ونعلم
اجماع اليهود والنصارى على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع عدم ظهور مستند عن
نقل متبع يقلدونه كموسى او عيسى عليهما او واحد معين واذا ثبت انه واقع لا بد من

في بيان ركنه وهو ما يقوم به الإجماع واهلية من ينعقد به وشرطه وهو ما يتوقف عليه الإجماع وحكمه وهو
الأثر الثابت به وسببه وهو المعنى الداعي الى الإجماع المسمى بمستند الإجماع وركنه نوعان عزيمة وهي
ما كان اصلا في الباب لأن العزيمة هي الأمر الأصلي وهو التكلم من اهل الإجماع بما يوجب الاتفاق
او شروعهم في الفعل فيما كان من بابه كتعاطي التحجير والاستحمام لأن ركن كل شيء ما يقوم به اصله
والأصل في نوعي الإجماع يعني القولي والفعلي ما قلنا من التكلم بما يوجب الاتفاق او الشروع في
الفعل لأنه عبارة عن الاجتماع وهو فيما قلنا ولأنه هو المتفق عليه وغيره مختلف فيه قال صاحب
الميزان ان الإجماع من حيث الفعل يدل على حسن ما فعلوا او كونه مستحبا ولا يدل على الوجوب
ما لم توجد قرينة كإجماع الصحابة على الأربع قبل الظهر وانه سنة لا واجب ورخصة وهو ان يتكلم
البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التأمل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل
وصورته ان يذهب بعض من اهل الإجماع في عصر الى حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب
عليه فانتشر ذلك في اهل عصره ومضى مدة التأمل ولم يكن هناك خوف فسكتوا ولم يظهر
له مخالف او فعل كذلك فيما هو من بابه كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي ويسمى اجماعا سكوتيا ولا بد من مضي مدة التأمل لأن السكوت قبله حلال شرعا
فلا يدل على الرضاء ولا بد ان لا يكون هناك تقية لأن ترك التنكير في حال التقية امر معتاد مشروع
رخصة ولم يذكره الشيخ لأنه متعارف وذكره صاحب الميزان ثم قال لا بد من ان تكون المسئلة اجتهادية
اولا فإن لم تكن فلا بد من ان تكون عليهم في معرفتها تكليف اولا فإن لم يكن نحو ان يقال ابو هريرة
افضل ام انس فترك الانكار على من قال فيها قولا لا يكون اجماعا لعدم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم
بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم الإنكار اما لو كان في معرفتها تكليف يكون سكوتهم رضى اذ لو لم يكن
لزم ترك ما يجب عليهم من النهي عن المنكر المستلزم للخلف في اخبار الله تعالى فإنه مدحهم بالأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر وشهد لهم بذلك في قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وان كانت المسئلة اجتهادية بأن كانت من الفروع التي هي من باب العمل لا الاعتقاد
فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء ويكون اجماعا وسمي اجماعا رخصة لأنه جعل اجماعا
ضرورة للاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين وعن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي
انه ليس باجماع وحكي هذا عن الشافعي ايضا وحكي عنه انه نص ان قول الصحابي اذا انتشر
ولم يخالف فهو حجة وعنه من نسب الى ساكت قولا فقد افترى عليه وقولهم المجموع انه حجة
عنده وليس باجماع وحكي عن الشافعي ايضا ان ظهر القول من الأكثر والساكتون نفر يسير ثبت
الإجماع وعلى العكس لا يثبت قوله ولا بد من النص اي التنصيص على الحكم ان كان الإجماع قوليا
وشروعهم جميعا في الفعل ان كان فعليا ولا يثبت اي التنصيص او الإجماع بالسكوت
قال بعض الناس اي الشافعي ومعناه احتج من نفاه بما روي ان عمر رضي الله عنه شاور
الصحابة في مال فضل عنده من الغنائم فأشاروا عليه بتأخير القسمة الى وقت الحاجة
وعلي رضي الله عنه في القوم ساكت فقال له ما تقول يا ابا الحسن قال لم تجعل يقينك

شكا وعلمك جهلا ارى ان تقسم ذلك بين المسلمين وروي في ذلك حديثا معمر رضي الله عنه لم يجعل
سكوتا تسليما حتى ساله واستجاز علي رضي الله عنه السكوت مع كون الحق عنده خلافهم ومما روي
ان امراة مات عنها زوجها فبلغ عمر انها تجالس فاشخص اليها ليمنعها عن ذلك فاملصت اي سقطت
جنينها قبل وقت الولادة من هيبته فشاور الصحابة في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما انت مؤدب
وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فقال له عمر ما تقول يا ابا الحسن فقال ان كان هذا
جهد رايهم فقد اخطاوا وان قاربوك اي طلبوا قربك بهذا الجواب فقد غشوك ارى عليك الغرة
فقال انت صدقتني فقد استجاز علي السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر رضي الله عنه سكوته
دليل الموافقة حتى استنطقه وبالمعقول وهو ان السكوت محتمل والمحتمل لا يصلح دليلا
اما الاول فلانه قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما لما انكر العول في الفرائض اصلا
ما منعك ان تخبر عمر بقولك فقال درته وقد يكون للتامل وقد يكون لعدم تاملهم لاشتغال
اذهانهم بشيء آخر وقد يكون لان اجتهاده لم يؤد الى شيء فتوقفوا وقد يكون لاعتقاده ان
كل مجتهد مصيب وقد يكون باعتبار ان القائل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى اجتهادا
احتراما له ووجه قول من اعتبر الاكثر ظاهر وهو اتباع الاقل للاكثر قال رحمه الله ولنا
ان شرط النطق منهم جميعا متعذر غير معتاد بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى
ويسلم سائرهم ولانا انما نجعل السكوت تسليما بعد العرض وذلك موضع وجوب الفتوى وحرمة
السكوت لو كان مخالفا فاذا لم يجعل تسليما كان فسقا او بعد الاشتهار والاشتهار ينافي الخفاء
فكان كالعرض وذلك ايضا بعد مضي مدة التامل وذلك كله ينافي الشبهة فتعين وجه
التسليم   اي دليلنا على ان سكوت البعض ينعقد الاجماع ان شرط النطق منهم جميعا متعذر
والمتعذر كالممتنع شرط النطق كالممتنع اما الاول فلان ذلك غير معتاد وانما المعتاد
في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فان اتفاق اهل عصر على قول
سمع منهم نادر واما الثاني فلان في اشتراطه حرجا وما في اشتراطه حرج
ليس بمكلف به كالذي هو غير مقدور عليه قوله ولانا انما نجعل دليل آخر يتضمن
الجواب عما استدل به الخصم من المعقول ووجهه انا انما نجعل السكوت تسليما بعد
العرض وبعد مضي مدة التامل او بعد الاشتهار وبعد مضي المدة وذلك ينافي
شبهة عدم التسليم فتعين وجه التسليم اي بعد العرض اي بعد عرض الحادثة
فان ذلك اي العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت
مخالفا لان الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا اعرض ومضى مدة التامل لم
يظهر الخلاف فلو لم يجعل سكوته تسليما للقول القائل به كان سكوته فسقا لكونه
ترك الواجب لاحتشام الغير والعدالة مانعة عن ذلك فلا يظن بهم خصوصا
بالصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على كبارهم وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان حقا
واما بعد الاشتهار فلان الاشتهار ينافي الخفاء فكان كالعرض وقد عرفت حاله

وبعدما استقر التقدير المذكور يندفع احتمال السكوت للخفاء والتامل وغيره فان اعتقاد
ان كل مجتهد مصيب لا يمنع المباحثة والمناظرة في الماخذ الشرعية ومدارك الاحكام و
طلب الكشف عن ماخذه لا بطريق الانكار كما كان يجري بين الصحابة كمناظرتهم في مسائل
الجد والاخوة والعول وغيرها فان قيل العلماء الحنفيون والشافعيون ان اجتمعوا في مجلس
وسئل واحد منهم عن مسالة فاجاب بما يوافق مذهبه وسكت الباقون عن الرد لا يحمل سكوتهم
على الرضا والتسليم بقوله فكذا هذا اجيب بانا قد ذكرنا في صورة المسالة ان المقصود بما
يكون قبل استقرار المذاهب وان اذا استقرت وصارت معلومة فالسكوت لا يكون دليلا على
الموافقة قال ابو اليسر هذا الاجماع لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره الخصم فيكون اجماعا مستدلا
عليه دون الاجماع القطعي لكنه مع هذا مقدم على القياس قال صاحب الكشف فعلى هذا لم يبق
فرق بين قول من قال انه حجة ليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع غير قطعي فالنزاع
لفظي الا ان يثبت عن الفريق الاول انه لا يقدمه على القياس قيل ويمكن ان يقال الفرق
ثابت لان من قال انه اجماع اراد به انه اجماع قطعي ولكن دون الاجماع قولا ونصا
كالنص والمفسر فانه دون المحكم وان كان كل واحد قطعيا ومن قال انه حجة اراد به انه
حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فان قيل لو كان قطعيا لزم ان يكفر جاحده قلنا انما
لم يكفر لكونه متمسكا بدليل يصح شبهة الا يرى ان موجب العام قطعي عندنا ثم لا يكفر جاحده
لتمسكه بما يصلح شبهة قال رحمه الله واما سكوت علي رضي الله عنه فانما كان لان الذين
افتوا بامساك المال وبان لا غرم عليه في املاص المراة كان حسنا الا ان تعجيل الامضاء في الصرف
والتزام الغرم من عمر صيانة له عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء وبسط العدل كان
احسن فحل السكوت من مثله ونبعد فان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز
تعظيما للفتيا وذلك الى آخر المجلس وكلامنا في السكوت المطلق فاما حديث الدرة
فغير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم اشهر من ان يخفى وكان عمر رضي الله عنه الين
للحق واشد انقيادا له من غيره وان صح فتاويله ابلاء العذر في الكف عن مناظرته
بعد ثباته على مذهبه   هذا شروع في الجواب عما استدلوا به من الآثار ووجهه
ان ذلك ليس مما نحن فيه فان سكوت علي رضي الله عنه في حديث القسمة وفي املاص
المراة انما كان لان الذين افتوا بامساك المال وبان لا غرم عليه في املاص المراة كان حسنا
لان حفظ المال الفاضل ليصرف الى نوائب المسلمين حسن وكذا الحكم بعدم لزوم الغرة
عليه لعدم جنايته مباشرة وتسببا الا ان لكن تعجيل قسمة الغنيمة والتزام الغرة
من عمر رضي الله عنه صيانة له عن السنة الناس فربما كانوا يقولون امسك اموال المسلمين
ومنعها من مستحقها وان الخليفة قد قتل نفسا ووجب عليه مال ولم يؤده ورعاية
له لحسن الثناء وبسط العدل كان اقرب الى اداء الامانة والخروج عما يحمل من
العهدة فحل السكوت من مثله وهو كما خير الزكوة الى انقضاء الحول فانه يكون حسنا

تعجيله فلعله انقضائه يكون احسن وانما سمي قسمة الغنيمة صدقة من حيث انها لا تجب بعوض مالي وتولى
الامام قسمتها كالصدقات واكثر مصارفها مصارف الصدقات فكانت تسميته مجازية وبعد اي
بعد ما ذكرنا من الجواب او بعد ما سلم انه لم يكن من باب الحسن والاحسن بل من جنس المتنازع
لا يدل هذا السكوت على الرضا فان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت اي بشرط ان لا يفوت
الحق جائز تعظيما للفتيا والقائل فيها وذلك الى اخر المجلس حتى يبرز كل ما في ضميره ثم انه
يظهر الحق الذي وضح له تعظيما له وليس الكلام فيه وانما الكلام في السكوت المطلق الذي
لا يكون بعده وان حدث الاثر منفرد صحيح لان الخلاف في المناظرة بينهم اشهر من ان يخفى
فانهم كانوا يتناظرون ولا يهابون في احد في اظهار الحق ويعدون اظهاره نصحا والسكوت
غشا في الدين والمناظرة في المسألة العول مشهورة بينهم فمن البعيد ان ابن عباس رضي
الله عنهما الخبر بقوله عمر مهابة له مع ان عمر رضي الله عنه كان يقدمه ويدعوه في الشورى مع
الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهنه مع ان عمر كان الين بسماع الحق واشد
انقيادا له من غيره وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي وان صح هذا القول فتاويله اظهار
العذر في الامتناع عن مناظرته يعني لما عرف فضل رأي عمر واستقصاءه في المحاجة لا يكون
من حال الشبان مع ذوي الاسنان في كل عصر فانهم يهابون الكبار ولا يستقصون في المحاجة
بعد ثباته اي ثبات عمر على مذهبه يعني لما علم ان عمر ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه بقوله
ترك المناظرة لعدم الفائدة ويجوز ان يكون بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان
هو ثابتا على مذهبه لا يضره الامتناع عن مناظرة من فوقه احتشاما له قال رحمه الله
وعلى هذا الاصل تخرج انهم اذا اختلفوا اعني اصحاب النبي عليه السلام كان اجماعا على ان ما خرج
من اقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك ايضا ومن الناس من قال هذا سكوت ايضا بل اختلاف
يسوغ الاجتهاد من غير تعيين ولكنا نقول ان الاجماع من المسلمين حجة لا يعدوه الحق والصواب
بيقين واذا اختلفوا على اقوال فقد اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة ولا يجوز ان يظن
بهم الجهل فلم يبق الا ما قلنا وكذلك اذا اختلف العلماء في كل عصر على اقوال فعلى هذا
ايضا عند بعض مشايخنا وقد قيل ان هذا المخالف الاول انما ذلك للصحابة خاصة وكذلك ما
خطب به بعض الصحابة من الخلفاء فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا اي على ان السكوت
يدل على الوفاق ويتحقق به الاجماع تخريج هذه المسألة وهي ان الصحابة ومن بعدهم اذا اختلفوا
في حادثة على قولين او اقوال محصورة كان ذلك اجماعا على انه لا قول في هذه الحادثة سوى
هذه الاقوال وان ما خرج منها باطل وانما فسر قوله انهم اذا اختلفوا بقوله يعني اصحاب
النبي صلعم وعطف عليه وكل عصر مثل ذلك ايضا لان في اختلاف الصحابة لا خلاف بين اصحابنا
انه اجماع وانما هو في اختلاف من بعدهم كما سيجيء وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتي من اهل
الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا فلا وراءها والسكوت محتمل في نفسه فلا
يدل على نفي قول اخر بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد في الحادثة وجواز احداث آخر فيها

كالو لم يستقر الخلاف من غير ان يعقبه سكوتهم ان ما ذكروا من الاقوال هو الثابت لا غير فان في الغير
نوع تعيين لها والتعيين بالمحتمل لا يثبت ولكنا نقول اجماع المسلمين حجة لا يعدوه الحق والصواب
بيقين واذا اختلفوا فقد اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اي الاولى فظاهره ما تقدم واما بيانه
فلانه لو كان وراء اقوالهم اقوال اخر محتمل للصواب لكان اجماعهم على هذه الاقوال اجماعا
على الخطأ وليست الامة اي تصبح الحق واللازم باطل اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل بالحق اي
اللازمة فلانهم لم يحصروا جميع الاقوال وقد يكون ذلك القول هو الصواب وهم اجمعوا على خلاف
ذلك لا يقال انا حصرنا الاخذ بما قالوا بشرط ان لا يؤدي اجتهاد الى اقوال اخر فاما يجوز فاهذا
لزم ان يكون وجوب التمسك بالاجماع مشروطا بان لا يظهر قول اخر وهو فاسد مثل ذلك
مسألة الجد مع الاخوة فان من الصحابة من حرم الاخوة اصلا ومنهم من شركهم مع الجد ثم حرم الجد
اصلا فالقول بحرمانه قول ثالث غير صحيح وقد استدل بعضهم على ذلك بالكتاب والسنة و
المعقول اما الكتاب فقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين ووجه الاستدلال انه لم يصر
الى هذا القول صاير كان ذلك غير سبيل المؤمنين فيدخل تحت الاية واما السنة فقوله
عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة فيكون القول الثالث خطأ والا اتفقت الامة على الخطأ وذلك
لا يجوز واما المعقول فلان حصر الامة الاختلاف في قولين اجماع من جهة المعنى على المنع من احداث
قول ثالث لان كل طائفة توجب الاخذ بقولها او بقول مخالفها وتحرم الاخذ بغير ذلك وكذلك
اذا اختلف العلماء في كل عصر على اقوال عند بعض مشايخنا كما اذا وطئ المشتري جارية بكرا اشتراها
ثم وجد بها عيبا فقيل يمنع الوطي الرد وقيل يرد مع الارش فالقول بالرد مجانا قول ثالث
باطل لما مر من الدلائل وقد قيل ان هذا المخالف الاول انما ذلك للصحابة خاصة لزيادة فضيلتهم
وسبق لهم في الدين ليس لغيرهم وكذلك من اي ولتنصيص البعض وسكوت الباقين وما خطب به
بعض الصحابة اي بين كل في خطبته فلم يعترض عليه غيره فهو اجماع لما قلنا من وجوب اظهار
الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا وقوله من الخلفاء ليس
بقيد لازم بل لو خطب غيره وسكت الباقون كان اجماعا ايضا في ذلك الزمان ثم لم يخطب الا الخلفاء
فلذلك قيد بذلك قال رحمه الله باب بيان الاهلية واهلية الاجماع انما يثبت باهلية الكرامة
وذلك لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق اي الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة
وباهلية اداء الشهادة وصفة الامر بالمعروف ثبت هذا الحكم واما الهوى فان كان صاحبه يدعو
الناس اليه سقطت عدالته بالتعصب بالباطل وبالسفه وكذلك ان مجن به وكذلك ان
غلا حتى كفر به مثل خلاف الروافض والخوارج في الامامة فانه من جنس العصبية وصاحب الهوى
المشهور به ليس من الامة على الاطلاق فاما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال فاما في
الاصول المجمع عليها مثل نقل القرآن ومثل امهات الشرائع فعامة المسلمين داخلون مع
الفقهاء في ذلك الاجماع فاما ما يختص بالرأي والاستنباط وما يجري مجراه فلا يعتبر فيه
الا اهل الرأي والاجتهاد وكذلك من ليس من اهل الرأي والاجتهاد من العلماء فلا يعتبر في

في الباب الأول فيما يستغني عن الرأي لا إجماع لأمة محمد عليه السلام كما سنذكره وظاهر لفظ الأمة وإن كان
يتناول كل مسلم لكنها انقسمت باعتبار أهلية الإجماع إلى ثلاثة أقسام قسم هو من أهله بالاتفاق وقسم ليس
من أهله كذلك وقسم مختلف فيه فالأول كل مجتهد مقبول الفتوى لكونه من أهل الحل والعقد
والثاني كالأطفال والمجانين والأجنة فإنهم وإن كانوا من أهل الأمة لكن لا يتصور منهم وفاق
ولا خلاف ولذلك كل من سيوجد إلى يوم القيمة فإن اعتباره يؤدي إلى انتفاء الإجماع قبل القيامة
وهو ظاهر وفيها لانقطاع التكليف والثالث كالعوام المكلفين والفقيه الذي ليس بأصولي
وعكسه والمجتهد الفاسق والمبتدع ونحوهم من الناس من اعتبر موافقة هؤلاء من أهل الحق
والبدعة وهو مذهب الباقلاني لأن اسم الأمة يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون
لعدم الفهم التام وعدم تصور الوفاق منهم فيبقى الباقي على حاله بدليل قوله عليه السلام ستفترق
أمتي الحديث والشيخ لم يعتبر إلا اتفاق أهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة الهوى والبدعة
كما هو مذهب الجمهور فقال أهلية الإجماع بأهلية الكرامة وأهلية الكرامة لكل مجتهد ليس
فيه هوى ولا فسق فأهلية الإجماع لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق أما الأولى فلأن الإجماع صار
حجة كرامة لهذه الأمة فلا بد من أهلية الكرامة وأما الثانية فلما ذكره بقوله أما الفسق إلى آخره
وإنما بيان اعتبار الاجتهاد لكونه شرطا في حال دون حال وهذا لأن تحقق الإجماع يثبت بأهلية
الشهادة لقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا ولقوله كنتم خير أمة أخرجت للناس الآية
والفسق يورث التهمة ويسقط العدالة فيخرج عن أهلية الشهادة وقال بعض أصحاب الشافعي
كأبي إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين يعتبر قوله ولا ينعقد الإجماع بدونه لأن الفاسق المجتهد
لا يلزمه أن يقلد غيره بل يتبع ما يؤدي إليه اجتهاده فكيف ينعقد الإجماع في حقه واجتهاده
خلاف اجتهاد من سواه وقال بعضهم الفاسق يدخل في الإجماع من وجه لأن الفاسق إذا أظهر
خلافه يسأل عن دليله فإن ظهر من استناده إلى دليل صالح على خلافه يعتد به ولا ينعقد الإجماع بخلافه
وإن لم يظهر دليل صالح لا يعتد لجواز أن فسقه حمله على اعتقاد شرع بغير دليل وأجيب بأن
لا عن دليل وأما الهوى فلا يخلو إما أن يكون صاحبه يدعو الناس إليه أو هو ماجن به أو غال يجب
يكفر به أو لا فإن كان يدعو الناس إليه سقطت عدالته بالتعصب بالباطل من يكون عقيدته
تلك مانعة من قبول الحق عند ظهور الدليل وهذا أنسب للمقام وكذا إن مجن بالهوى أي لم
يبال بما صنع وما قيل له فقد سقطت عدالته أيضا لأن ترك المبالاة يسقطها وقيل
المفتي الماجن هو الذي يأخذ الرشوة ويعلم الناس الحيل وقال شمس الأئمة الحلواني هو الذي
يتمسك بمذهب الخبث وهو نوع من الشيب ويتبع عثرات العلماء وكذلك إذا غلا حتى كفر بهواه
لا يعتبر قوله كالمجسمة فإنهم غلوا في التشبيه وبعض الروافض فإنهم غلوا في أمر علي حتى قالوا
غلط جبريل في تبليغ الوحي إلى محمد وذلك كفر والخوارج فإنهم غلوا في أمر علي رضي الله عنه قوله
فإنه أي فإن مثل خلاف الروافض والخوارج من جنس التعصب بالباطل المسقط للعدالة
وقوله وصاحب الهوى المشهور به جواب عما يقال هؤلاء كلهم من الأمة لقوله عليه السلام ستفترق

ومن الإجماع بطريق الكرامة والفاسق ليس من أهلها ... قوله ... من قولهم ... ذهاب ... إلى أنه قال ذلك

والتعصب ... من العصبية وهي الخزيلة المنسوبة إلى العصبة ... والنصرة وقيل المتعصب

أمتي الحديث فيجب أن يكونوا من أهل الإجماع فقال ليس من الأمة على الإطلاق لأنه من أمة الدعوة كالـ
كالكفار لا من أمة المتابعة وهذا دليل على أنهم المؤمنون في أحكام الشرع فإن الخوارج أكفروا
أكثر الصحابة ومدار أحكام الشرع على نقلهم فكيف يعتمد على قولهم فأما صفة الاجتهاد فشرط في حال
دون حال وذلك لأن المشروع على نوعين ما يدركه الخاص والعام ولا يحتاج فيه إلى الرأي
مثل نقل القرآن وأمهات الشرائع أي أصولها كوجوب الصلاة والزكاة والصوم ونحوها فيعتبر
في انعقاد الإجماع عليها اتفاق جميع الأمة حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الإجماع
إلا أنه غير واقع وما يدركه الخاص ويحتاج فيه إلى الرأي والاستنباط كتفاصيل أحكام النكاح
والطلاق وغيرها فالشرط في انعقاد هذا الإجماع اتفاق أهل الاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف
بعض العوام فيه لا يعتبر خلافه عند الجمهور لأن العامي ليس بأهل لطلب الصواب كالصبي
والمجنون ولأن الصحابة لم يعتبروا العوام في هذا الباب قوله وما يجري مجراه أي يجري ما
يختص بالرأي مثل المقادير فإن الرأي وإن كان لا يدخل فيها ولكن أجروا بعضها مجرى ما
يدخل فيه كتقدير البلوغ بالسن ونحوه وقيل معناه مجرى الرأي والاستنباط من
الاستدلال وفرق بينهما بأن كل استنباط استدلال ولا ينعكس وكذلك أي ومثل العوام
في عدم اعتبار من ليس من أهل الاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف إلا علم الكلام والمفسر
الذي لا يعرف طريق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصيرة له في طريق القياس والنحوي الذي
لا علم له بالأدلة الشرعية وأما فيما يستغني عن الرأي مثل ما ذكرنا من أصول الدين وأمهات
الشرائع واختلف العلماء فيمن يحفظ أحكام الفروع ولا معرفة له بأصول الفقه وفيمن
تفرد بأصول الفقه ولم يحفظ الفروع فمنهم من اعتبر الثاني دون الأول لكونه أقرب
إلى مقصود الاجتهاد لعلمه بالأدلة وكيفية دلالتها ومنهم من عكس لعلمه بتفاصيل
الأحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا إلى توهم أهليته فيه ومنهم من نفاهما ثم قال رحمه الله
ومن الناس من زاد على هذا فقال لا إجماع إلا للصحابة لأنهم هم الأصول في الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر وقال بعضهم لا يصح الإجماع إلا من عترة الرسول عليه السلام لأنهم المخصوصون بالعرق الطيب المحكوم
على سواء السبيل ومنهم من قال ليس ذلك إلا لأهل المدينة فإنهم أهل حضرة النبي عليه السلام إلا أن هذه
أمور زائدة على الأهلية وما ثبت به الإجماع حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذه وإنما
هذه كرامة للأمة ولا اختصاص للأمة بشيء من هذا   ومن الناس من زاد على اشتراط
الاجتهاد في الإجماع كون المجمعين من الصحابة فقال لا إجماع إلا للصحابة وإليه ذهب
داود الظاهري ومن تابعه وأحمد بن حنبل في رواية لأن الإجماع إنما صار حجة بصفة
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهم الأصول في ذلك لأنهم كانوا هم المخاطبين بهما دون
غيرهم إذ الخطاب يتناول الموجود لا المعدوم وكذلك قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين
وكذلك قوله لا تجتمع أمتي خاص بهم لأنهم هم الموجودون في زمن النبي عليه السلام وكل المؤمنين
لأن من بعدهم لا يكون موصوفا بالإيمان ولا يكون الأمة لعدمه وقال بعضهم أي بعض الناس

وهم الزيدية والامامية من الروافض لا تصح الاجماع الا من عترة الرسول والعترة الرجل نسله ورهطه ورهطه الادنون قال ابو سعيد عترة النبي عليه بنو عبد المطلب لانهم هم المخصوصون بالعرق الطيب اي بالنسب الشريف المجبولون على اسرار السبيل لانهم كانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي فكانوا اولى بهذه الكرامة ومنهم من قال لا اجماع الا لاهل المدينة ونقل ذلك عن مالك رحمه الله لانها دار الهجرة وموضع قبر النبي عليه السلام ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام وفيها ظهر العلم ومنها انتشر وهم اهل حضرة النبي عليه السلام شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل وعرفوا احواله فوجب ان لا يخرج الحق عن اقوالهم لكن هذه الاشياء التي اشترطوها امور زائدة على اهلية الاجماع فانها تثبت بصفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف وهذه المعاني لا تختص بزمان ولا مكان ولا بقوم دون قوم وما ثبت به الاجماع حجة من قوله كنتم خير امة وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وغيرها والدليل المعقول لا يوجب الاختصاص به بشيء منها وانما هذا اي كون الاجماع حجة كرامة للامة واختصاص للامة بشيء من هذا واجيب عن استدلال الاولين بانه لو كان المراد من النصوص الموجودين في زمنه لزم ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص واللازم باطل فالملزوم كذلك فانا اجمعنا على صحة اجماع من بقي من الصحابة بعد النبي عليه السلام وبعد من مات من الصحابة بعده والملازمة ظاهرة وجواب الفريق الثاني والثالث ظاهر من كلام الشيخ قال الغزالي ان اراد مالك ان المدينة جمعت الصحابة فممنوع فانها لم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل تفرقوا في الاسفار والغزوات والامصار وقد ارتحل جماعة كثيرة الى الشام ونيف وثلثمائة الى العراق وفوقه الى خراسان وسائر البلاد واقاموا بها حتى ماتوا وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثرون والعبرة لقول الاكثر فقد سد لما سبق كونه وان اراد ان اتفاقهم يستند الى سماع قاطع فان الوحي نزل فيهم فلا يشذ عنهم مدرك الحكم اذ لا يستحيل ان يسمع غيرهم حديثا منه عليه السلام في سفر او في المدينة لكنه خرج منها قبل نقله فالحجة في الاجماع ولا اجماع قال رحمه الله باب شروط الاجماع قال اصحابنا رحمهم الله انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة وقال الشافعي رحمه الله الشرط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم لكنا نقول ما ثبت به الاجماع حجة لم لا المعنى يعقل فوجب لا فصل فيه وانما ثبت مطلقا فلا تصح الزيادة عليه وهو نسخ عندنا ولان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لهم لا لمعنى يعقل فوجب ذلك بنفس الاجماع فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا وقال الشافعي رحمه الله يصح لانه ما كان ينعقد اجماعهم الا به فلا يبقى الا به ولكنا نقول بعد ما ثبت الاجماع لم يبق للخلاف وصار تقييا كرامة وفي الابتداء كان خلافه مانعا عندنا وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاقل لان الجماعة احق بالاصابة واولى بالحجة

انقراض العصر اي انقطاع اهله وهو عبارة عن موت جميع اهل الاجتهاد من وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط عند اصحابنا لانعقاد الاجماع ولا لكونه حجة وهو قول عامة العلماء وهو الاصح من مذهبي الشافعي وقال احمد والشافعي في رواية وابن فورك هو لانعقاد الاجماع وقال بعض اصحاب الشافعي ان كان الاجماع اتفاقهم على الحكم قولا وفعلا لا يشترط وان كان بنص البعض وسكوت الباقين يشترط وهو بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس كان شرطا والا فلا وهو مذهب الامام الجويني ولم يذكر الشيخ سوى المذهبين الاولين اختلف الشارطون في فائدة اشتراطه فقال احمد فائدته جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث في اجماعهم حتى لو انقرضوا مصرين على ما قالوا كان اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقال الباقون فائدته جواز الرجوع وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين واعتبار موافقته احتج الشارطون بان الاجماع انما صار حجة بوصف الاجتماع ولا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض فلان قبل الانقراض حال التامل فكان الرجوع محتملا ومع احتماله لا يثبت الاستقرار قالوا الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه كان يرى التسوية في القسمة ولم يخالفه احد في ذلك من الصحابة ولما صار الامر الى عمر خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم فلم ينكر عليه وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض وعمر كان لا يرى جواز بيع امهات الاولاد ووافقه الصحابة ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقرض فنعرف ان الانقراض شرط قلنا ان ما ثبت الاجماع به حجة من النصوص مطلق لا يفصل بين الانقراض وعدمه وما ثبت مطلقا لا يجوز الزيادة عليه بالراي لان النسخ به فما ثبت به الاجماع حجة لا يجوز الزيادة عليه بذلك اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلما قدمنا ان الزيادة على النص نسخ والنسخ بالراي لا يجوز وان الحق لا يعدو الاجماع اي لا يجاوزه كرامة لاهل الاجماع لا لمعنى يعقل فمهما وجد الاجماع وجب ان لا يعدوه الحق والا لزم تخلف المعلول عن العلة وهو غير جائز اما ان الحق لا يعدوه فبالاتفاق واما ان ذلك كرامة لا لمعنى يعقل فلانه مختص بهذه الامة ولو كان لامر معقول لما كان مختصا بامة دون اخرى بل انما وجد ذلك المعنى كان اجماعهم حجة وليس كذلك واذا كان علة عدم المجاوزة ذلك فاينما وجد وجد عدم المجاوزة سواء وجد الانقراض او لم يوجد والا لزم التخلف فما فرضناه علة لا يكون علة والا لما تخلف ولزم ان يكون الامة حين

اتفق قبل الانقراض اجمعت على الخطاء، واجيب عما استدلوا بان قولهم الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض ممنوع فانه قد يثبت بالانقضاء مدة التامل مع الاتفاق على الحكم وبان تعلقهم بحديث التسوية فاسد لان عمر رضى الله عنه خالف ابا بكر في زمانه وناظره فقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ اى بلغة في العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرد رجوع عمر رضى الله عنه الرجوع الى قول ابى بكر فلا يكون الاجماع منعقدا بدون رايه فلما آل الامر اليه عمل برايه وكذا مخالفة على رضى الله عنه لم تكن بعد انعقاد الاجماع فانه روى عن جماعة من الصحابة انهم يرون بيع امهات الاولاد في زمن عمر رضى الله عنه وعنهم منهم جابر فلا يكون الاجماع منعقدا قوله فاذا رجع بعضهم تفريع وبيان لثمرة الخلاف وبيانه انه راجع الى قوله انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة فاذا رجع بعضهم من بعد ما اتفقوا لا يكون الرجوع صحيحا عندنا وقال الشافعي رحمه الله الشرط ان يموتوا وذلك لاحتمال رجوع بعضهم فاذا رجع بعضهم فان بعضهم لانه ما كان ينعقد اجماعهم الآية فلا يبقى الا به لانه صار حجة بطريق الكرامة وعن يوصف الاجماع وعدم تصور الرجوع قيل هذا يشير الى انه ينعقد عندهم ولكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وما ذكر اولا يدل على انه لا ينعقد مع احتمال الرجوع وفيه نظر لان الشيخ صدر الكلام بقوله انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة ولم يقل لصحة انعقاد الاجماع فلا تنافي بين الكلامين ولكنا نقول بعد ما ثبت الاجماع لم يجز لاحد ان يخالفه لصيرورته يقينا كرامة فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي ومبينا ان اجماعهم على الخطاء فيكون مردودا كخلاف الابتداء فان خلاف البعض مانع عن انعقاده فلم يثبت الحق بيقين فيكون الخلاف لاحتمال ان يكون الصواب فيما ذهب اليه فظهر ان الابتداء مخالف للبقاء قيل وهذا انما يتم على تقدير ان الانقراض شرط بقائه حجة اما لو كان شرط انعقاده فلا يتم يعرف بالتامل ولعل بيان التامل اذا كان شرط الانعقاد فقبله بعد ما ثبت الاجماع لم يسعه الخلاف وصار يقينا كرامة لا يكون صحيحا فان الخصم يقول انقراض العصر شرط الانعقاد فلم يكن الاجماع ثابتا حتى لا يسع الخلاف ولكن قد عرفت مما ذكرنا في النظر ان الكلام في كونه شرط بقائه حجة واذا عرفت هذا ظهر ان هذه الفائدة اعني فائدة الرجوع وعدمه كانت تعلم من اهل الخصمين فان من قال بعدم الاشتراط يلزمه عدم جواز الرجوع ومن قال به يلزمه جوازه فتكرار الكلام وذكر وجه الفرق فيعلق ليس الا لزيادة الوضوح قوله وقال بعض الناس يحتمل ان يكون الشيخ ذكر هذا الكلام بطريق المنع لما قاله الشافعي بعد ما اجاب عنه كما قاله بعض الشارحين وتوجيهه ان ما ذكرت من قوله ما كان ينعقد اجماعهم

فاذا رجع البعض لم يبق وصف الاجماع فلا يبقى استحقاق الكرامة ولا يبقى حجة بخلاف ما بعد الانقراض لفقد الاجتماع صح

الآية ممنوع لما نقول من لا يشترط فيه اتفاق الكل بعد ما اجبنا عنه ويحتمل ان يكون ذكره استطرادا اي ان كلامهم لما آل الى ان خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر الخلاف فيه قال وهذا عندنا وهو مذهب الجمهور وقال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري واحمد في رواية وابي الحسين الخياط استاذ الكعبي من المعتزلة لا يشترط اتفاق الجميع بل خلاف الواحد وخلاف الاقل غير معتبر لان الاكثر جماعة والجماعة احق بالاصابة واولى بالحجة اما الاولى فظاهره واما الثانية فلقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وهو العامة والاكثر لا الجميع فدل على ان قول الواحد خطأ لانه عارض قول الاكثر لكونه حقا ولان الصحابة انكروا على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز الانكار والجواب هو استدلال الجمهور ان النبي عليه السلام جعل اجماع الامة حجة والمراد اهل الاجماع واهل الاجماع كما بينا وهو كل من كان صالحا للاجتهاد والنظر فما دام بقي واحد منهم يصلح للاجتهاد والنظر مخالفا لم يوجد الكل فلم يكن اجماعا اما ان المراد اهل الاجماع فلما عرف فيما تقدم واما انه يتناول الكل فلان هذا اي كون الاجماع حجة كرامة تثبت على الموافقة من غيران يتعلق به اي باتفاقهم او باجماعهم دليل الاصابة فاذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد اى عدم اعتبار مخالفتهم لان فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص وقد ايد ذلك ما وقع في زمن الصحابة فانه نقل ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اختلفوا في مسائل فربما كان المخالف واحدا وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير وكانوا يعدون الكل اختلافا لا اجماعا ولم ينكروا على خلاف الواحد الجمع ولا على خلاف الاقل الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجماعا لما عدوا الكل اختلافا ولا خالفوا العادة عدم الانكار واما نظيره فمخالفة ابن عباس في اشتراط ثلثة من الاخوة لحجب الام ومخالفة ابن مسعود فيما تفرد به من مسائل الفرائض واما نظير الثاني فخلاف ابن عمر وابي هريرة باكثر الصحابة في جواز اداء الصوم في السفر فان قيل تفرد الصحابة في اشياء واثبتم الاجماع مع خلافهم كخلاف ابي طلحة في اكل البرد حيث قال لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل اجيب بان خلاف الواحد انما يعتد به اذا لم يكن مخالفا للنص فاما اذا كان فلا يعتد به اي طلحة مخالف لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لان حقيقة الصيام هو الامساك ولا يتحقق مع اكل البرد وكذا خلاف ابن عباس مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع الى قولهم بعد ما بلغه الخبر قوله وتاويل قوله جواب عما تمسك به الخصم فان المراد بالسواد الاعظم عامة المومنين وكلهم ممن هو اهل مطلقه اى جميع المومنين الذين هم الائمة على الاطلاق وهم المومنون الذين ليس فيهم اهوا

ويدعُ فانّ اهل الأهواء ليس امة هداية كالمعدوم قيل فيه نظر لان موصوفة أفعل
على هذا التاويل والاولى ان يقال المراد متابعة الاكثر فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله
ثم خالف البعض لشبهة اعترضت له لان رجوعه ح غير صحيح والجواب ان الكل
اعظم مما دونه وهو من اجلى البديهيات فيكون الكل صحيحا قال رحمه الله واختلفوا
في شرط آخر وهو ان يكون مجتهدا في السلف فقد صح القول عن محمد رحمه الله عن
ذلك ليس بشرط وان اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف على بعض
اقوالهم وفيما لا يسبق فيه الخلاف من الصدر الاول فقد صح عن محمد رحمه الله ان قضاء
القاضي ببيع امهات الاولاد باطل وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضي
ببيع امهات الاولاد لا ينقض فقال بعض مشايخنا هذا دليل على ان ابا حنيفة رحمه
الله جعل الاختلاف الاول مانعا من الاجماع المتاخر وقال بعضهم بل تاويل قول ابي
حنيفة رحمه الله ان هذا اجماع مجتهد فيه وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضي فيه و
لا ينقض عند الشبهة   اختلف القائلون بحجية اجماع من بعد الصحابة في شرط
آخر وهو عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق وصورته ان يختلف اهل عصر في مسئلة
واستقر خلافهم فذلك الاختلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد
القولين في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته اولا فذهب اكثر اصحاب
الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع وتبقى المسئلة مجتهدا فيها كما كانت واختلف
مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع ويرتفع الخلاف به عند علمائنا الثلاثة وهو مختار
الشيخ والقفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابي حنيفة
رحمه الله يمنع وعند محمد رحمه الله لا يمنع وابو يوسف مع ابي حنيفة رحمه الله في رواية ومع
محمد رحمه الله في اخرى واذا عرف هذا تخرج قول الشيخ على ان معناه اختلف مشايخنا
في اشتراط عدم الاختلاف السابق عند علمائنا الثلثة بناء على ما ورد عنهم من الاختلاف
في الرواية فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك ليس بشرط وان اجماع كل عصر
حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف وفيما لم يسبق فيه الخلاف من الصدر الاول
فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد باطل وذ
وذلك دليل واضح على انه يعتبر الاجماع مع الخلاف السابق وذكر الكرخي عن ابي
حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينقض فقال بعض
مشايخنا منهم شمس الائمة الحلوائي هذا دليل على ان ابا حنيفة رحمه الله جعل
الاختلاف السابق مانعا من الاجماع اللاحق على خلاف مذهب محمد فكان
مسئلة اشتراط هذا الشرط مختلفا فيها عندهم وقال بعضهم بل تاويل قول ابي
حنيفة رحمه الله ان هذا اي الاجماع الذي تقدمه خلاف اجماع مجتهد فيه
لان المختلف فيه كان عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجماعا هو اجماع فيه

شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل فينفذ قضاء القاضي في بيع ام
الولد مختلف فيه بين الصحابة فعند عمر لا يجوز بيعها وعند علي وجابر رضي الله عنهما
يجوز ثم التابعون اجمعوا على انه لا يجوز فلو قضى القاضي ببيعها فهو على ما ذكرنا
من الاختلاف واظهر الروايات انه لا ينفذ كذا في الفصول وفي الجامع انه يتوقف
على امضاء قاض آخر قال رحمه الله فاما من اثبت الخلاف فوجه قوله
ان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو من الامة بعد موته
الا يرى ان خلافه اعتبر لدليله لا لعينه ودليله باق بعد موته ولان في
تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة مثل قول ابن عباس رضي الله عنه في العول
وقد قال محمد رحمه الله فيمن قال لامرأته انت خلية برية بتة باين ونوى الثلث
ثم وطئها في العدة لا يحد لقول عمر رضي الله عنه انها رجعية ولم يقل به احد
عند نية الثلث   لما فرغ من تحرير الخلاف شرع في بيان وجه كل واحد فمن اثبت
الخلاف الاول ولم يرتفع بالاجماع المتاخر وجعل عدم الاختلاف شرطا ان المخالف
الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو ان المخالف الاول من الامة
بعد موته فبعض من لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه من الامة بعد موته فلا
ينعقد الاجماع بدونه اما الاول فلانه لم يبق كل الامة وخلاف الواحد كخلاف الاكثر
لما تقدم واما الثانية فلانه لو خرج بموته عن الامة وبطل قوله لبطل المذاهب
بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقين
فيما اختلفوا فيه بموت احدهم اجماعا وهو باطل بالاتفاق واستوضح ذلك بقوله
الا يرى ان خلافه حال حيوته انما اعتبر لدليله لا لذاته لان قول غير صاحب الشرع
لا يعتبر الا بالدليل ودليله باق بعد موته فكان خلافه باقيا بعد موته فكان كبقاء
نفسه مخالفا ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وكل ما كان كذلك
فهو باطل فتصحيح هذا الاجماع باطل اما الاولى فلان اجماع التابعين اذا
انعقد على احد قولي الصحابة يتبين ان القول الآخر خطاء بيقين فكان فيه
نسبة بعض الصحابة الى الضلال اذ الضلال رضي الله عنه في تقديمه ذوي الارحام
على مولى العتاقة وان اجمعوا بعدهما على خلاف ذلك قوله وقد قال محمد رحمه
الله يعني انه قال محمد فيمن قال لامرأته انت خلية برية بتة باين ونوى
الثلث ثم وطئها في العدة انه لا يحد لقول عمر رضي الله عنه ان الواقع بها
رجعي وان نوى الزوج الثلث ولم يقل احد بعد الصحابة ان الواقع بالكناية
رجعي عند نية الثلث اما عندنا فظاهر واما عنده وان كان رجعيا الا ان
نية الثلث تصح ولا رجعة بعد الثلث ووطي المعتدة عن طلاق
باين يوجب الحد بالاتفاق اذا قال علمت انها حرام علي ولم يوجب الحد ههنا

نعرف ان الاختلاف السابق منع الاجماع اللاحق ولم يرد بذكر محمد انه قوله بل هو قول
علمائنا جميعا لكن محمد هو الذي اورده في الاصل واسنده اليه واتى هذا المستدرك
بهذه المسئلة ههنا تصحيحا للمذهب لا لجهة الاستدلال لئلا يلزم الدور قال رحمه الله
ووجه القول الآخر ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر فاما ان الدليل
باق فهو كذلك لكنه نسخ كنص ينزل بخلاف القياس فاما التضليل فلا يجب
لان الرأي يومئذ كان حجة لفقد الاجماع فاذا احدث الاجماع انقطع الدليل الاول
للحال وذلك كالصحابة اذا اختلفوا بالرأي فلما عرضوا ذلك على الرسول عليه السلام
ورد قول البعض لم ينسب صاحبه الى الضلال وكصلوة اهل قباء بعد نزول
النص قبل بلوغهم وانما اسقط محمد رحمه الله الحد بالشبهة ومن شرطه اجماع
من هو داخل في اهلية الاجماع وبعض مشايخنا شرط الاكثر والصحيح ما
قلنا لانه انما صار حجة كرامة تثبت على اتفاقهم فلا تثبت بدون هذا الشرط
وجه قول من قال ان الاختلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق ان
دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة بالامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وكل ما كان كذلك لا يتصور الا من الاحياء فدليل الاجماع لا
يتصور الا من الاحياء في كل عصر وكل واحدة من المقدمتين ظاهرة فان
قيل استقرار الخلاف الاول بعد التأمل دليل على اجماعهم على تجويز الاخذ
بقول واحد من الاقوال باجتهاد او تقليد وهو يعارض اجماع العصر الثاني
على امتناع الاخذ بكل واحد منها ويلزم من التعارض تخطئة احد الاجماعين
اجيب بانا لا نسلم لزوم التعارض وانما يلزم ان لو كان اتفاق العصر الاول على
الاقوال دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ منها وهو باطل لان المصيب واحد
واحدها خطاء واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطاء خطاء ولئن سلم
اجماعهم على التجويز لكن بشرط ان لا ينعقد اجماع بعدهم على احدهما وذلك بان
تقدير الاشتراط لو جاز في ذلك الاجماع لجاز ان ينعقد اجماع على خلاف الاجماع
الاول بجواز ان يخالف واحد الاجماع ويقدر ان الاول مشروط بعدم الثاني
او بعد الواحد المخالف بانه لا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا فان
الاقوال اذا تعددت والحق واحد منها تجوزت الاخذ بكل واحد منها
طلبا للصواب واما اذا اتحد القول واتفقوا عليه كان ذلك صوابا بيقين
كرامة لهذه الامة فلا يجوز بعد الحق اخذ غيره قوله فاما قوله ان الدليل
باق في جواب عن الخصم وهو قول موجب العلة اي هو كما قال لكن نسخ له
كنص ينزل بخلاف القياس فانه وان كان باقيا لكنه يخرج عن الاعتبار بنزول

النص على خلافه فقوله انه باق يعني بحسب التصور لكونه دليلا مقبولا فان كونه منسوخا
ينافي ذلك وذكر في الميزان ان هذا ضعيف لان في زمان الذي لم يبق احتمال النسخ لانقطاع
الوحي واجيب بان مشروعية النسخ لم يبق في زمانه في احكام تثبت في زمانه فاما في حكم
ثابت بالاجتهاد او بالاجماع بعده فيجوز ان ينسخ وقد تقدم ان نسخ الاجماع بمثله
جائز عند الشيخ بان يوفق الله لاهل عصر آخر ان يتفقوا على خلاف ما اجتهد
العصر الاول فيكون هذا ابانا عن مدة الحكم الاول كما في النصوص ورد بان الرأي
لا مدخل له في معرفة انتهاء الحكم واجيب بانهم لا يعرفون انتهاء الحكم بانتهاء
المصلحة بل وفقهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الاول فتبين ان الحكم تبدل
بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم فاما
التضليل فلا يجب ايضا لان الرأي يومئذ كان حجة لفقد الاجماع فاذا حدث الاجماع انقطع
الدليل الاول للحال اي مقتصرا لا مستندا الى اوله وذلك اي اختلاف الصحابة و
حدوث الاجماع بعده نظير اختلافهم بالرأي ورد الرسول قول البعض فان بذلك
لم ينسب صاحبه الى الضلال وصار ذلك كصلوة اهل قباء الى بيت المقدس بعدما
نزل فرضية التوجه الى الكعبة حتى اخبروا بذلك ولم يكن ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطأه
بيقين لان ذلك قبل العلم بالناسخ فكذا هذا وقباء بالضم والمد من قرى المدينة
ينون ولا ينون وانما اسقط محمد الحد بالشبهة المتمكنة في هذا الاجماع فانه على قول من
لم يجعله اجماعا يكون الاختلاف المتقدم باقيا فتورث شبهة بقاء الاختلاف الاول والحد
يسقط بالشبهة قوله ومن شرطه اي ومن شرط الاجماع اجتماع جميع من هو داخل في
اهلية الاجماع وبعض المشايخ اكتفى بالاكثر قال الشيخ والصحيح ما قلنا لان الاجماع انما
صار حجة كرامة تثبت على اتفاقهم فلا تثبت بدون هذا الشرط لانتفاء الاتفاق ح وانما اعاد
ذكر هذه المسئلة لان ذكرها فيما تقدم كان بطريق الاستطراد فذكرها ههنا قصدا
ليبين ان فيه اختلافا لبعض المشايخ ويبين اختياره فيه قصدا والله اعلم قال رحمه
الله باب حكم الاجماع في الاصل ان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل اليقين
اخر حكم الاجماع عن بيان الاهلية لان الاهلية شرط والشرط مقدم على الحكم لا يقال
لو كانت الاهلية شرطا لما اوردها بباب غير باب الشروط لانه لما كان معظم الشروط
اورده بالاركان وقدمه على باب الشروط وقيد حكم الاجماع بقوله في الاصل
وهو ان يتحقق بجميع شرائطه وتلك هو ما يكون اجماعا ان يثبت المراد به
حكما شرعيا على سبيل القطع واليقين ومعناه ان الاصل في الاجماع ان يكون موجبا
للحكم قطعا كالكتاب وان لم يثبت به اليقين في بعض المواضع فذلك لعارض كما في
الآية المأولة وقيد الحكم بكونه شرعيا اي امرا دينيا اشارة الى ان محل
الاجماع هو الامور الدينية واعلم ان الاجماع لا يكون حجة فيما يتوقف عليه صحة الاجماع

كوجود البارئ وصحة الرسالة لاستلزامه الدور وما لا يتوقف عليه صحته فإن كان أمرا
دينيا يكون الإجماع فيه حجة اتفاقا سواء كان كليا شرعيا كوجوب الصلوة أو عقليا كرؤية
البارئ لا في جهة ونفي الشريك و[illegible] وإن كان أمرا دنياويا كالتجهيز
للجيوش والعمارة والزراعة وغيرها فقد اختلف فيه قال بعضهم يكون حجة فإن
اتفق أهل عصر على شيء من هذه الأمور لا يجوز المخالفة فيه لأن النصوص الدالة
على عصمة الأمة لم تفصل بين أمر ديني ودنياوي وإن العمل به في العصر الثاني فقد
يكون واجبا كما في الإجماع في أمور الدين إن لم يتغير الحال وإن تغيرت لا يجب ويجوز
المخالفة كذا في الميزان وقال بعضهم لا يكون حجة لأنه لا يكون أعلى حالا من قول الرسول
وقد ثبت أنه حجة في مصالح الدنيا ولهذا قال عليه السلام في قصة [illegible] التلقيح أنتم أعلم بأمور
دنياكم قال رحمه الله ومن أهل الهوى من لم يجعل الإجماع حجة قاطعة لأن كل
واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم لكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول
أما الكتاب فإن الله تعالى قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فأوجب هذا أن يكون سبيل المؤمنين حقا بيقين
ذهب بعض أهل الأهواء كالنظام والقاساني من المعتزلة والخوارج وأكثر الروافض
إلى أن الإجماع ليس بحجة هو المذكور في عامة الكتب وعبارة الشيخ يدل على أنه حجة
عندهم غير قاطعة واستدلوا على ذلك بأن الإجماع انضمام ما لا يوجب العلم وانضمام ما
لا يوجب العلم والإجماع حصل بانضمام رأيهم وأما الثانية فظاهرة وهذا الدليل مخالف
للكتاب والسنة والدليل المعقول أما الكتاب فقول الله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وجه الاستدلال أن الله تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين والسبيل
ما يختاره الإنسان لنفسه قولا وفعلا فكان محرما لأنه لو لم يكن محرما لما توعد عليه ولما جمع
بينها وبين مشاقة الرسول في التوعد ولو لم يكن محرما لما جمع لقبح الجمع بين المحرم
والمباح في التوعد وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم بمنزلة مشاقة الرسول
في استحقاق النار فيكون ترك كل واحد منهما واجبا قطعا وترك مشاقة الرسول واجب
لأن قوله حق بيقين فلذا ترك اتباع غير سبيل المؤمنين لأن سبيلهم حق بيقين
وفيه بحث لأن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروط بمشاقة الرسول والمشروط
باق على العدم عند عدم الشرط سلمنا انفراد اتباع غير سبيل المؤمنين بالتوعد لكن سبيل
غيرهم الكفر وعلى التقدير أن اتباعه متوعد بالعقاب لكن ذلك لا يدل على اتباع سبيل
المؤمنين سلمنا أن السبيل ليس هو الكفر لكن اللام في المؤمنين للاستغراق [illegible]
[illegible] من جميع المؤمنين إلى يوم القيمة وذلك لا يدل على ما وجد [illegible] من الإجماع
في عصر عصر حجة فمن أين الاختصاص بأهل عصر عصر مع أن المؤمنين عام في كل

عالم وجاهل والجهال غير داخلين في الإجماع المتبع وما دون ذلك فالآية غير دالة عليه
سلمنا أن المراد بالمؤمنين أهل الحل والعقد في عصر معين لكن السبيل مفرد لا عموم
فيه فلا يقتضي اتباع كل سبيل وإلا لوجب اتباع ما فعل أهل الإجماع من المباحات
لأنهم فعلوه واللازم باطل لحكمهم بالإباحة ولوجب اتباعهم في اجتهادهم قبل الاتفاق على
جواز الاجتهاد لكل أحد واتباعهم في امتناعه بعده وذلك تناقض فتعين التأويل بمتابعة
سبيلهم في اتباع النبي عليه السلام وترك مشاقته أو بمتابعة سبيلهم في الإيمان واعتقاد دين
الإسلام والحمل على هذا أولى من الحمل على الإجماع لاستلزامه إعمال اللفظ في زمن النبي وفيما
بعده والحمل على الإجماع يقتضي اختصاصه بما بعد وفاة النبي عليه السلام لأن الاحتجاج بالإجماع
في زمانه مستحيل سلمنا أن المراد اتباعهم فيما أجمعوا عليه من الأحكام الشرعية لكنه
مشروط بسابقة تبين الهدى المعرف باللام المستغرق لكل هدى حتى إجماعهم
على الحكم الشرعي بدليل قوله من بعد ما تبين له الهدى وإنما يتبين الهدى بدليله
وإذا كان الإجماع من جملة الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله فلزم تقدم دليل كون
الإجماع هدى لتبين هو نفس الإجماع بل غيره وغيره كاف في اتباعه من اتباع الإجماع
سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلق لكن المراد بالمؤمنين في الآية المعصومون
لأن سبيلهم لا يكون إلا حقا والمؤمنون الذين فيهم المعصوم لأن سبيلهم سبيله
وسبيله لا يكون إلا حقا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الإجماع حجة لكنه معارض بالكتاب
والسنة أما الكتاب فقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فإنه يدل على عدم الحاجة
إلى الإجماع وقوله فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول اقتصر الرد على الكتاب
والسنة ويدل ذلك على عدم الحاجة إلى الإجماع وقوله تع ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل
وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون نهى كل الأمة عن هاتين المعصيتين وذلك
يدل على تصورهما منه ومن يتصور منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله موجبا
فلا عصمة وأما السنة فما روي أن النبي عليه السلام سأل معاذا عن الأدلة التي يحكم بها
فلم يذكر معاذ الإجماع وأقره عليه السلام على ذلك ولو كان الإجماع دليلا لما ساغ ذلك
والجواب أن اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عند المشاقة بلا خلاف وحينئذ إما أن
يكون التوعد لمفسدة متعلقة به أو لا لمفسدة والثاني محال لقبح التوعد
إذ ذاك بلا خلاف فتعين أن يكون التوعد لمفسدة متعلقة باتباع غير سبيل
المؤمنين وهي إن كانت من جهة مشاقة الرسول فذكر المشاقة كاف في التوعد
ولا حاجة إلى قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وإن لم يكن من جهتها لزم التوعد على
اتباع غير سبيل المؤمنين سواء وجدت المشاقة أو لم توجد وفيه نظر و
السبيل الطريق وذلك يعم عموم كل سبيل هو غير سبيل المؤمنين لأنه طريق
غير المؤمنين ولهذا فإن من اختار لنفسه حالة وتمسك بها وكان محقوقا

يقال انه طريقة سواء تعددت الحال او اتحدت وعلى هذا يمنع تخصيص السبيل
المتوعد عليه بشيء من كفر وغيره ولو لم يعتبر على هذا الوجه لكان لفظ السبيل مبهما وهو
على خلاف الاصل ولا يصح ان يراد بسبيل المؤمنين كل من آمن به الى يوم القيمة
لان المؤمنين حقيقة هم الاحياء لان المؤمن من اتصف بالايمان والاتصاف بالايمان
مشروط بالوجود والحيوة ومن لا حيوة له ممن مات او لم يوجد ليس بمؤمن حقيقة
فلفظ المؤمنين حقيقة انما يصدق على كل اهل عصر دون تقدم او تأخر وفيه نظر
على ان المراد الحث على متابعة سبيل المؤمنين وحملهم على كل من آمن به الى يوم
القيمة ما ما مخصوصا وهو حجة لما تقدم ويجب اعتبار عموم لفظ السبيل
لما مر قولهم يلزم من ذلك وجوب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات
وحكموا بكونه مباحا وهو تناقض قلنا ممنوع بان الاية وان دلت على وجوب
اتباع المؤمنين في كل سبيل لهم ففعلهم للمباح سبيل وحكمهم بجواز الترك سبيل
والاتباع فيهما محال والقول راجح على الفعل فخولف الاية في وجوب اتباع الفعل
ولا يلزم من مخالفة الاية في وجوب الاتباع الفعل مخالفتها في اتباعهم في اعتقاد
جواز تركه قولهم فيتطرق التأويل بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي وترك مشاققته
واتباعهم في الايمان او الاجتهاد قلنا تلك التأويلات تخصيصات للسبيل من غير
ضرورة ودليل فلا تقبل قولهم انه مشروط بسبق تبين الهدى الى آخره قلنا
تبين الهدى شرط التوعد على المشاقة لا التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين لا
لاختصاص اطلاق المشاق لمن عرف الهدى فان المشاقة لا يكون الا بعد
تبين الهدى ومعرفته بدليل الهدى ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة
وايضا تبين الاحكام الفرعية ليس شرطا في مشاقة الرسول فان من تبين له
صدقه عليه وجاء عنه كان مشاقا وان جهل الفروع واذا لم يكن معرفة
الاحكام الفرعية شرطا في المشاقة لا يكون شرطا في لحوق الوعيد باتباع
غير سبيل المؤمنين قولهم المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون او من فيهم
المعصوم قلنا هذا مبني على وجود الامام المعصوم وهو باطل لما تقرر
في علم الكلام ولان الاية عامة فتخصيصها بالائمة المعصومين او بالمؤمنين
الذين فيهم الامام من غير ضرورة ودليل غير مقبول على ان الاية دالة
ان التوعد لاحق باتباع غير سبيل المؤمنين وعندهم التوعد انما هو باتباع
غير سبيل الامام المعصوم وحده وهو خلاف الظاهر والجواب عن
المعارضة بالاية الاولى وهو قوله تعالى تبيانا لكل شيء انه لا تنافي بين حجية
الاجماع وبين كون الكتاب تبيانا لكل شيء وعن الثانية بالقول بالموجب
فانها دليل على وجوب الرد الى الله والرسول في كل ما يتنازع فيه ونحن

نظيره ولا حجة في عدم العصمة وكون الكافرين ... مختلف فيه والتزكية الى الجاهل خرج عن المؤمنين ... موضع

لما يتنازع فيه في كون الاجماع حجة رددناه الى الكتاب والسنة واثبتناه بهما وعن الاخريين
بانا لا نم ان النهي فيهما راجع الى اجتماع الامة على ما نهوا عنه بل المراد منه رجوع النهي الى
كل واحد على انفراده ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على المجموع ولو سلم
فالجواز عقلي ولا يلزم منه الوقوع وكذلك في سنده امنع منه عليه ان تكون من الجاهلين
والكافرين حيث قال ولا تكن من الجاهلين وقال لئن اشركت ليحبطن عملك اورد
ذلك في معرض النهي مع العلم بكون الرسول عليه السلم معصوما من ذلك وبانه ما وقع ولم يقع
منه معصية علينا ان الله عالم بعصمته عنها فيكون معصوما عنها فيتعلق علم الله بعدم
صدور المعصية منه مع كون ذلك الشخص منهيا عن المعاصي فانا نعلم ان كل واحد منهم
منهي عن الزنا والشرب والقتل وغير ذلك واما لم يذكر معاذ الاجماع لان الاجماع لم يكن
حجة في ذلك الوقت وقد قيل ان هذا الاستدلال [illegible]
الاسولة والاجوبة ففيه ما فيه وذلك لان قوله ومن يشاقق الرسول الاية
شرطية وهي لا تقتضي امكان الطرفين ويمكن ان يجاب عنه بان المقدم حق
لكونه واقعا فانها نزلت في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا التحق بالمشركين
مرتدا فنزلت يعني يتبع غير سبيل المؤمنين بالارتداد كما فعل طعمة لا يقال فيكون
المراد به الايمان لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب تدل على حقية المقدم
وزاد بعبارته على مقدار البيان كما في قوله هو الطهور ماؤه والحل ميتته
قال رحمه الله وقال كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا عليه وقال وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس والوسط العدل وذلك يضاد الجور والشهادة
على الناس بعض الحقية والاصابة اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والاخرة
قيل معناه وجدتم وخلقتم خير امة وقيل كنتم في علم الله وقيل في الامم
قبلكم مذكورين بانكم خير امة اخرجت اي اظهرت وقوله تأمرون بالمعروف
بيان كونهم خير امة ووجه التمسك ان الله تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل وذلك
يوجب حقية اجماعهم اما الاولى فلانه اخبر عن خيريتهم بافعل التفضيل واما
الثانية فلان ذلك يدل على النهاية في الخيرية لانه اضيف الى نكرة موصوفة بصفة
عامة تعم جميع الامم فيكون هذه الامة خيرا منهم كلهم لا خير بعدهم فيكون اجماعهم
حقا لانه لو لم يكن حقا لكانوا امرين بالمنكر ومن كان بهذه الصفة لا يكون
مطلقا فيلزم خلاف النص قيل الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي اتصاف كل
واحد بالخيرية وهو الامر بالمعروف والمعلوم خلافه واذا لم يمكن حمله على
الظاهر حمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم واجيب بان المخاطب
بها ليس كل واحد من الامة اذ الشخص الواحد لا يوصف بانه امة الا اذا كان

شيوخها وليس كل منهم كذلك ولانه يلزم ان يكون كل واحد خيرا اي صاحبه وهو محال لاستلزام كل
منها فضلا ومفضلا عليه من جهة واحدة في حالة واحدة وهو محال ولانه مبني على وجود الامام
المعصوم وتقدم الكلام فيه فعلم ان المخاطب بها الامة وهو كقول الرجل اهل الكوفة فقهاء
واهل الروم حكماء اي اكثرهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي مثل ذلك الجعل
العجيب وهو جعل الكعبة قبلة جعلناكم صيرناكم وسطا اي خيارا وهو وصف بالاسم الذي هو
وسط الشيء ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث وقيل للخيار وسط
لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاوساط محمية وقيل عدولا والتمسك بها من وجهين
احدهما ان الله تعالى وصفهم بكونهم وسطا والوسط هو العدل المرضي فيقتضي ذلك ان
يكون مجموع الامة موصوفا بالعدالة لا كل واحد اذ الواقع خلافه فوجب ان يكون ما اجمعوا عليه
حقا لانه لو لم يكن حقا لكان باطلا وكذبا والكاذب المبطل لا يكون عدلا وهو معنى قوله
وذلك اي كونهم وسطا يضاد الجور اي الميل عن سواء السبيل فان قيل وصفهم بذلك
لا يقتضي كونهم عدولا لان كل شيء اذا اتصف في الاثبات تحقق في صورة ولئن سلم انه
يقتضي كونهم عدولا في كل شيء فذلك لا يدل على كونهم محقين في الاجماع فان الخطاء وان
كان معصية فهو من الصغائر فلا يقدح في العدالة اجيب بان الواصف هو الله تعالى
العالم بالظاهر والباطن فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد الا ان يكون عدلا حقيقة وقد
اخبر عن عدالتهم فيجب ان يكونوا عدولا في كل شيء ولا يجوز عليهم الخطاء في الاجماع لانه
نوع كذب وهو ينافي العدالة المطلقة الحقيقية والثاني ان الله تعالى وصفهم بالشهادة
والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق وقوله حجة والكاذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة
فدل على ان قولهم حجة اذ الحكيم لا يحكم بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بانهم يقدمون
على الكذب فيما يشهدون وفيه بحث لان المراد بها شهادتهم في الاخرة على الامم بان
الانبياء بلغت اليهم الرسالة لانها اجمعوا وان يكونوا عدولا في الاخرة لا في الدنيا
لان عدالة الشهود تعتبر حالة الاداء سلمنا ذلك لكن المراد من قوله جعلناكم من
وجد من زمان نزول الاية لا جميع من صدق الى يوم القيمة لعدم تصور احاطة
العلم باجماعهم واذا كان كذلك ينبغي ان لا يكون الاجماع حجة حتى يعلم ان جميع من
كان حاضرا اذ ذاك بذلك القول سلمنا ان المراد ليس ذلك لكنه معارض بان
الله تعالى جعل اهل الكتاب شهداء بقوله من آمن تبغونها عوجا وانتم
شهداء ومع ذلك فلا يلزم ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة والجواب
عن الاول فبان الله تعالى ذكر الشهادة مطلقة فتتناول شهادة الدنيا و
الاخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا
في الاخرة لقال سنجعلكم امة وسطا لان جميع الامم عدول في الاخرة
فلا يبقى في تخصيص امة محمد فضيلة والى هذا اشار الشيخ بقوله اذا كانت

شهادة جامعة نفي اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والاخرة ينبغي ان يكون صوابا
وحقا لا محالة والجواب عن الثاني فبان الله تعالى لما وصفهم بالعدالة والشهادة وجب
قبول قولهم فلا يجوز ان يتهم بتعسفات يؤدي الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون
المراد اهل كل عصر على ما مر والجواب عن المعارضة فبانه يحتمل ان اجماعهم كان حقا حين
كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تاويله وانتم شهداء
بما فيه من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلم تشهدون بالحق قال رحمه الله
وقد قال النبي عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة
والشرائع جميعا وامر النبي عليه السلام ابا بكر رضي الله عنه ليصلي بالناس فقالت عائشة
رضي الله عنها انه رجل رقيق فمر عمر رضي الله عنه ليصلي بالناس قال النبي
عليه السلام ابى الله ذلك والمسلمون وسئل من الخيرة بعدها قال الحبران فقال ما راه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن هذا استدلال بالسنة ووجهه ان قوله صلى الله عليه
وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة نص عام وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة اما الاولى فلان
اللام في قوله على الضلالة للجنس اذ ليس هناك معهود فيفيد العموم واما الثانية فلان العمل
بالعموم واجب ما لم يدل عليه دليل خصوص فان قيل هذا خبر واحد وهو لا يفيد العلم
فكيف يدل على حجية الاجماع قطعا اجيب بان الروايات تظاهرت عن رسول الله عليه
بعصمة هذه من الخطاء بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمر وابنه وابن
مسعود وابي سعيد الخدري وانس وابي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم مع
اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله لا تجتمع امتي على الضلالة
او على ضلالة وقوله عليكم بالسواد الاعظم وقوله من خرج من الجماعة قيد شبر فقد
خلع ربقة الاسلام عن عنقه وقوله من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات
مات ميتة جاهلية وقوله لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يخرج الدجال
وفي رواية حتى ياتي امر الله وغير ذلك مما فيه كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة
بين الصحابة والتابعين الى زماننا لم يدفعها احد من اهل النقل من السلف والخلف
من موافقي الامة ومخالفيها ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه و
فكل واحد منها ان لم يكن متواترا او مشهورا فالقدر المشترك بينها متواتر اذ
مشهور وكل من سمع هذه الاحاديث يعلم بالضرورة ان قصده عليه السلام تعظيم شان
هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطاء كما علم بالضرورة شجاعة علي رضي الله عنه
وجود حاتم من احاد وقائع نقلت عنهما وقد اعترض بوجوه الاول ان الامة لم يخالفه
احد فيما خالفه ولم ينقل الثاني ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع الثالث لعلهم اثبتوا
الاجماع بغيرها الرابع يجوز ان يكون المراد بالضلالة الكفر والبدع الخامس يجوز
حمل الخطاء على بعض انواعه من الشهادة في الاخرة او ما يوافق النص المتواتر

ودليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد السادس ان الامة عبارة عن كل من آمن الى يوم القيمة
واهل كل عصر ليس كل ذلك فلا يمتنع الخطاء عليهم واجيب عن الاول بان ذلك مما تحيله
العادة لان الاجماع من اعظم امور الدين فلو خالف فيه احد لاشتهر كما اشتهر خلاف الصحابة
في دية الجنين وحد الشرب وغيرها مع انها ليست من اعظم الامور وعن الثاني بان الاستدلال
على الاجماع انما هو بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار عن المخالفة فعلمنا بالعادة كون الخبر
صحيحا بالاجماع والعادة اصل نعرف بها بطلان دعوى معارضة القرآن وبطلان نقض
الائمة وغيرها وعن الثالث بان تمسك الصحابة والتابعين بها في معرض التهديد للمخالفة دليل
على الاثبات بها وعن الرابع بان اللفظ لا ينبئ عنه وقد ثبت بالضرورة تعظيم شان هذه
الامة وتخصيصها بالفضيلة وتخصيصها بالكفر والبدع خلاف المنصوص من غير
دليل وعن الخامس بان احدا من الامة لم يقل بهذا التفصيل على ان هذه الاخبار لايجاب
متابعة الامة والزجر عن المخالفة فلو لم يكن الخطاء محمولا على جميع انواعه لامتنع ايجاب المتابعة
لكون البعض غير معلوم وليبطل فايدة تخصيص الامة بما دل عليه لمشاركة احاد الناس
اياهم في العصمة عن بعض انواع الخطاء وعن السادس بقوله نعم قوله وامر النبي عليه السلام
ابا بكر رضي الله اي اخر استدلال آخر بالسنة على حجية الاجماع ووجه ذلك انه عليه السلام جعل
اباء المسلمين كاباء الله واباء الله يوجب ان لا يكون عمر اماما للناس حال حيوة النبي عليه السلام
قطعا فكذا اباء المسلمين يقال رجل رقيق اي رقيق القلب ومعناه انه رضي الله عنه
لا يطيق على القيام في مكانك ان رآه خاليا عنك فقال ابى الله ذلك اي امر عمر
وكذلك حين سئل عن الحيرة يتعاطاها الحيران فقال ما رآه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن جعل رؤية المسلمين حسنا كما هو حسن عند الله وما هو حسن عند الله
يوجب الجواز قطعا فكذا ما رآه المسلمون قال رحمه الله واما المعقول فلان
رسولنا خاتم النبيين وشريعته باقية الى آخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان يقوم الساعة
وقال النبي عليه السلام لا يزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى يقوم الساعة وقال
حتى يقاتل آخر عصابة من امتي الدجال وانما المراد بالامة من لا يتمسك بالهوى
والبدعة ولو جاز الخطاء على جماعتهم وقد انقطع الوحي بطل وعد الثبات على الحق
موجب بان اجماعهم صواب بيقين كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وهذا كما
يتعلق باجماعهم صيانة للدين وذلك جائز مثل القاضي يقضي في المجتهد برأيه فيصير
ذلك لازما لا يرد عليه نقضه وذلك فوق دليل الاجتهاد صيانة للقضاء بالذي
هو من اسباب الدين ولا يتكلم في المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد
ما لا يقوم به الافراد والله اعلم واما الدليل العقلي على ان حكم الاجماع اصابة الحق
بيقين فلان نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وشريعته باقية الى آخر الدهر و
امته ثابتة على الحق الى ان يقوم الساعة وكل امة تكون ثابتة على الحق الى ان يقوم

ثابتة على الحق الى ان يقوم الساعة حتى يكون اجماعهم صح

الساعة وكل امة يكون اجماعهم حجة موجبة للحكم قطعا بالضرورة اما انه خاتم النبيين
فثابت بالدلائل القطعية المتواترة واما ان شريعته باقية الى آخر الدهر فلذلك
والا لم يكن خاتم النبيين لان الشريعة اذا انقطعت لا بد من رسول الله لان الناس لا يتركون
سدى فما فرضناه خاتم النبيين لا يكون كذلك هذا خلف واما ان امته ثابتة على الحق
الى ان يقوم الساعة فكذلك لئلا ينتهي الشريعة فيلزم المحذور المذكور وقد ثبت
ذلك بالاخبار الصحيحة التي كان القدر المشترك منها متواترا منها قوله صلى الله عليه وسلم
لا يزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى يقوم الساعة ومنها قوله حتى يقاتل آخر
عصابة من امتي الدجال واما ان كل امة حالها ذلك لا بد من ان يكون اجماعهم موجبا
للحكم قطعا فلانه لو جاز الخطاء على جماعتهم وقد انقطع الوحي لزم بطلان الثبات على
الحق واللازم باطل بالضرورة لاستلزامه الخلف المحال فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان
اجماعهم لو لم يكن موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطاء او اختلفوا فاكثر و
خرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا يكون كل شريعته
دائمة وبانتفاء الجزء ينتفي الكل فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك باطل ومن
القول بكون الاجماع حجة قطعية لبدوام شريعته على الحق فكان الدليل يتم بقوله امة
محل ثابتة على الحق الى قيام الساعة وكل امة حالها ذلك فاجماعه حجة ولكن ضم الى
ذلك كونه خاتم النبيين وشريعته ثابتة الى آخر الدهر لان كونها ثابتة على الحق يستلزم
ذلك وذكره تتميما للدليل فان قيل لم لا يجوز ان يكون الاجماع في حق العمل كالقياس
وخبر الواحد فلا يؤدي الى انقطاع شريعته اجيب بان العمل بالقياس وخبر الواحد
على اصابة الحق ظاهرا وبالجملة لا بد من القول بعدم خروج الحق عن اقاويلهم فمن جوز
خروجه عن ذلك فيما اختلفوا او فيما اجمعوا لم يجب العمل بما هو باطل وتبين ان ما اتوا به
لم يكن شريعته بل هو عمل بخلاف شريعته فينقطع شريعته فان قيل لا نم الانقطاع
لان ما اجمعوا عليه ان كان ثابتا قبل الاجماع بالنص مثل وجوب الصلوات الخمس
يبقى ببقاء النص ولا اثر للاجماع وان لم يكن ثابتا في الشرع قبل الاجماع لم يكن النص
الموجب لبقاء الشريعة متناولا له لانه يتناول الاحكام الموجودة في الشرع وقت
وروده لا ما حدث بعده فلا يلزم من انقطاعه انقطاعه ولئن سلم تناول
النص لكنه لا يلزم من انقطاعه انقطاع اصل الشريعة لبقاء امهات الاحكام
كما لا يلزم من عدمه قبل الاجماع عدم الشريعة اجيب بان جميع الاحكام ثابتة
مشروعة قبل الاجماع حقيقة بعضها بظواهر النصوص وبعضها
بمعانيها الخفية الا ان البعض كان خفيا فظهر بالاجتهاد ولا انه يثبت به اذ القياس
مظهر لا مثبت واذا كان كذلك كان الجميع داخلا تحت النص الموجب لبقاء الشريعة
فيلزم من انقطاعه خلاف النص ومن قولهم لا يلزم من انتفاء البعض انتفاء اصل

بالامة

الشريعة فاسد لما قلنا ان الشريعة اسم لجميع ما اتى به النبي عليه السلام والكل ينتفي بانتفاء بعضه قوله وانما المراد منها من لا يتمسك بالهوى والبدعة احتراز عما يقال لعل المراد بالامة المجتمعة الى قيام الساعة منكر الاجماع فقال المراد من الامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة لان مطلق الامة يتناول الكامل والكامل امة المتابعة لا امة الدعوة واهل الاهواء ومنكروا الاجماع من امة الدعوة كالكفار لا امة المتابعة وهذا اي اصابة الحق بيقين متعلق باجماعهم فيجوز ان لا يثبت حالة الانفراد ويثبت اذا انضم الاحاد وذلك جائز اي يجوز ان يكون الدليل الاول غير موجب فاذا انضم اليه شيء اخر يكون موجبا مثل الحكم المجتهد فيه اذا انضم اليه قضاء القاضي يصير لازما بحيث لا يرد عليه نقض وذلك اي قضاء القاضي جعل فوق الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذي هو من اسباب صيانة الدين عن البطلان فلان يثبت الاجماع الذي فيه آراء كواكب القاضي على الوجه الذي يصان به الدين اولى ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر في المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد ما لا تقوم به الافراد فان كان كل فرد قد لا يكون يقدر على حمل خشبة مثلا فاذا اجتمعوا قدروا عليه واللقمة الواحدة قد لا تكون مشبعة فاذا اجتمعت اللقمات تصير مشبعة وخبر الواحد لا يكون موجبا للعلم وعند اجتماع الرواة على نقله يصير موجبا والاية الواحدة قد لا تكون معجزة فاذا اجتمعت الايات صارت معجزة وكذا في الفروع قبول القاضي قول الاثنين دون الواحد ووجوب الزكوة عند اجتماع الاموال وعدم وجوبها عند عدم الاجتماع واجتماع اجزاء النجاسة في ثوب المصلي الى غاية منعها وعدم المنع قبل الاجتماع قوله والله اعلم به من المتن قال رحمه الله فصار الاجماع كاية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل به فيكفر جاحده في الاصل ثم هذا على مراتب فاجماع الصحابة مثل الاية والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الاحاد والنسخ في ذلك كله جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك على خلافه فينسخ بها الاول ويجوز ذلك وان لم يتصل به التمكن من العمل عندنا على ما مر ويستوي في ذلك ان يكون في عصرين او عصر واحد اعني به في جواز النسخ اي فلما كان الاجماع موجبا للعلم صار كاية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل به فيكفر جاحده في الاصل قيل المراد بالاصل هو ما كان اجماعا وهو المنعقد باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الاية والخبر المتواتر لكونهم متفقين على صحته لاشتماله على اهل المدينة والعترة وقيل يجوز ان يكون المراد به اجماعا ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة ومعناه لحكم بكفر من انكر اصله بان قال الاجماع ليس بحجة والعلم

ان العلماء اتفقوا على انكار الاجماع الظني كالاجماع السكوتي والمنقول بلسان الاحاد غير موجب للكفر واختلفوا في انكار الاجماع القطعي كالاجماع الذي ذكرناه انفا فذهب بعض المتكلمين الى انه لا يوجب الكفر بناء على ان الاجماع مطلقا عنده حجة ظنية وتعجب من الفقهاء فقال انهم اثبتوا الاجماع بعمومات النصوص واجمعوا على ان منكر العموم لتاويل لا يكفر وقالوا الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكانهم جعلوا الفروع اقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة واجيب بان هذا التعجب ليس في محله فانهم ما حكموا بكفر منكر كل اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل لانهم فصلوا وقالوا ان كان الحكم المجمع عليه مما تتوافق الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصوم وتحريم الربوا وشرب الخمر والسرقة يكفر منكره لانه منكر لما هو من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول ولعل هو المراد بقوله في الاصل وان كان مما ينفرد الخاصة بمعرفتها كتحريم تزوج المراة على عمتها وخالتها ونحوه لم يكفر منكره ولكن يحكم بضلاله وخطائه لان هذا الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان منكره متاول حيث حمل المراد بالامة المؤمنين جميعهم والتاويل يمنع الاكفار كتاويل اهل الاهواء النصوص القاطعة اذا عرف ظهر ان الاجماع على مراتب فاجماع الصحابة مثل الاية والخبر المتواتر ويجوز ان يكون المراد بقوله في الاصل هذا واجماع من بعد الصحابة يكون بمنزلة المشهور من الاخبار ويضلل جاحده كجاحد الاخبار المشهورة واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف الذي اختلفوا فيه كان كالصحيح من الاحاد يجب العمل به بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول قيل وهذا كله فيما اذا بلغ الينا بطريق التواتر فان اذا بلغ بطريق الاحاد فلا يلزم شيء من ذلك والنسخ في ذلك اي في الاجماع جائز بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعي بالقطعي لا بالظني والظني جاز ان ينسخ بهما فيجوز ان يجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه بعد مدة ويكون الثاني ناسخا للاول ولو اجمع القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا له لكونه دون الاول ولو اجمع القرن الثاني على حكم ثم اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول وهذا معنى قوله ويستوي في ذلك ان يكون في عصرين او عصر واحد بعد ان كان على شرط النسخ وهو التمكن من الاعتقاد وان لم يتصل به التمكن من الفعل عندنا قال رحمه باب بيان سبب الاجماع وهو نوعان الداعي والناقل اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد والقياس وقال بعضهم لا بد من جامع اخر مما لا يحتمل الغلط وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به قطعا لم يثبت من قبل دليله بل من قبيل عينه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة وتقريرا لهم على المحجة ولو جمعهم طريق يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا فثبت ان ما قاله هذا القائل خشو من الكلام سبب الاجماع نوعان داع وناقل

والسبب الداعي هو الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه والسبب الناقل هو النقل الذي يعرفنا
الاجماع ولهذا سماه سببا لان الاجماع في حقنا ثبت بواسطته كالكتاب والسنة فكان طريقا
اليه ويجوز ان يكون المراد به الخبر الذي ينقل الاجماع الينا ويكون الاسناد مجازيا
والفرق بينهما ان السبب الداعي للانعقاد والسبب الناقل للاظهار واعلم ان عامة
الفقهاء والمتكلمين على ان الاجماع الآتي سبب وداع ويسمى مستندا لان اختلاف الآراء
يمنع الاتفاق على شيء الا عن سبب يوجبه ولان القول في الدين بلا دليل خطاء فلو اتفقوا
على شيء كانوا مجمعين على الخطاء ومن الناس من اجاز انعقاده لا عن دليل بان يوفقهم
الله اختيار الصواب بان يلهمهم علما ضروريا بذلك واستدل بانه لو لم ينعقد
الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة واللازم باطل فالملزوم مثله اي بطلان
اللازم فلانه يؤدي الى عدم فائدة الاجماع واما بيان الملازمة فبان الاجماع انما يصار
اليه عند عدم النص ولهذا لم يكن في حيوة النبي عليه السلام حجة وبان الاجماع لا عن دليل
واقع كاجماعهم على جواز اجرة الحمام وغير ذلك والوقوع دليل الجواز واجيب بان
حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول ومعلوم انه لا يقول الا عن وحي ظاهر او
باطن او استنباط فالامة اولى بذلك ولا نم بطلان اللازم قوله لانه يؤدي الى عدم
فائدة الاجماع قلنا ممنوع فانه يقتضي ان لا يتصور الاجماع عن دليل ولم يقل به احد
واما الخلاف في انه شرط او لا فان فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك وكيفية
دلالته وحرمة المخالفة بعد الانعقاد واجماعهم على جواز اجرة الحمام ليس بلا دليل
الا انه لم ينقل الينا استغناء عنه بالاجماع ثم الذين شرطوا ذلك اختلفوا فذهب
الجمهور الى ان ذلك المستند يجوز ان يكون دليلا ظنيا كخبر الواحد والقياس وهو
مختار الشيخ وقال داود الظاهري واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاساني
من المعتزلة المستند لا بد وان يكون قطعيا اذ الفرع اقوى من الاصل كذا في الميزان
واصول شمس الائمة ولكن في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد
وخالفونا في انعقاده عن القياس وجه قولهم بان الآراء مختلفة فلا يتصور
اجماعهم على شيء مع اختلاف الآراء بخلاف كلام صاحب الشريعة فانه يصلح جامعا
واستدل الجمهور بان انعقاده عن خبر الواحد والقياس لا يستحيله العقل
كانعقاده عن غيرهما والنصوص الموجبة لحجيته لا تفصل بين ما كان مستنده
قطعيا او ظنيا فاشتراط المستند القطعي تقييد للنصوص من غير دليل
وبان انعقاده عن خبر الواحد والقياس واقع والوقوع دليل الجواز اي الثاني
فظاهرة واما الاول فلانهم اجمعوا على وجوب الغسل بالتقاء الختانين بحديث
عائشة رضي الله عنها وعلى امامة ابي بكر مستندا الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة
في الصلوة ولكون ذلك ظاهرا لم يشتغل الشيخ ببيان الدليل وانما اشتغل ببيان

بطلان قولهم فقال هذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به اي بالاجماع لم يثبت من قبل دليله حتى
يشترط قطعيته بل من قبل جنبه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة وتقريرا للامة
على المحجة اي الطريق المستقيم وهذه المعاني لا تنفصل بين كون مستنده قطعيا او ظنيا
ولو جعلتم دليل يوجب العلم لصار الاجماع لغوا واللازم ظاهر البطلان فالملزوم مثله اما
الملازمة فلانه ح لا يفيد امرا مقصودا لان الذي يفيده هو التاكيد والتاكيد ليس
مقصودا اصليا بخلاف ما اذا لم يشترط القطع فانه قد يفيد مقصودا اصليا فيما اذا
صدر عن ظني وكلام الشيخ يوهم ان دليلا كان لانه لما جاز ان ينعقد عن ظني نعني قطعي
اذ لا دينية نظر لان انعقاده عن ظني لافادته مقصودا اصليا لا يستلزم جواز انعقاده
عن القطعي لعدم ذلك فكان معنى قوله ولو جعلتم دليلا يوجب علم اليقين لو شرط
ان يكون الجامع قطعيا بحيث لا يجوز غيره لصار الاجماع لغوا قال رحمه الله واما
السبب الناقل الينا فعلى مثال نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع
لا شبهة فيه وقد ثبت بدليل فيه شبهة فكذا هذا اذا نقل الينا اجماع السلف رضي الله عنهم
باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا نقل الينا بالافراد
مثل قول عبيدة السلماني رضي الله عنه ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام كاجتماعهم
على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
وسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن تكبيرات الجنازة فقال كل ذلك قد كان الا اني رأيت
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم يكبرون اربعا وكما روي في توكيل المهر
بالخلوة كان هذا كنقل السنة بالآحاد وهو يقيني باصله لكنه لما نقل الينا بالآحاد
اي ان السبب الناقل الينا نوعان على مثال نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لا شبهة
فيه وهو التواتر وقد ثبت بطريق فيه الشبهة كخبر الواحد فكذلك الاجماع اذا انتقل الينا
اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد
مثل قول عبيدة السلماني بفتح العين وكسر الباء ما اجتمع اصحاب رسول الله كاجتماعهم
على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
ومثل ما سئل ابن مسعود عن تكبيرات الجنازة بانها كانت اربعا او خمسا او سبعا او
تسعا فقال كل ذلك قد كان الا اني رأيت اصحاب محمد عليه السلام يكبرون اربعا
وكما روي في توكيل المهر بالخلوة كان ذلك كنقل السنة بالآحاد وهو الى السنة
يقيني باصله لكنه لما انتقل الينا بالآحاد اوجب العمل دون علم اليقين
وكان مقدما على القياس فهذا اي الاجماع اذا انتقل الينا بالآحاد مثله اي مثل الحديث
او مثل انتقاله هذا مذهب عامة الفقهاء ومنهم من قال النقل بالآحاد
في هذا الباب اي الاجماع وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي قالوا
لان الاجماع دليل يحكم به على الكتاب والسنة المشهورة ونقل الواحد غير قطعي

فكيف يثبت به قاطع قال الشيخ وهو قول لا وجه له لانا قد ذكرنا ان بنقل الواحد لا يكون للاجماع قطعا بل يثبت به اجماع ظني يوجب العمل لا العلم كخبر الواحد واعترض بان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة من اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا اجماع ولا نص على وجوب العمل به فلو ثبت كان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشرع لانه نصب الشرع بالرأي واجيب بان وجوب العمل بالاجماع المنقول بطريق الاحاد ثابت بدلالة النصوص التي دلت على وجوب العمل بخبر الواحد وبيان ذلك ان نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل كالخبر الذي تخللت واسطة بين ناقله وبين الرسول عليه السلام فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون واذا ثبت العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخللت الواسطة او وسايط لعدم القائل بالفصل ثم رجع الشيخ الى اصل الكلام فقال ومن انكر الاجماع اي انكر حجيته فقد ابطل الدين لان مدار اصول الدين عليه فان معرفة القرآن واعداد الصلوات وركعاتها ومقادير الزكاة وغيرها حصلت لنا بالاجماع فكان انكارها مؤديا الى ابطالها ورد بان ذلك لم يثبت بالاجماع بل بالنقل المتواتر والفرق بينهما ظاهر لان النقل المتواتر يوجب يوصل الينا ما كان ثابتا والاجماع يثبت ما لم يكن فلا يلزم من انكاره ابطال اصل الدين وهذه شبهة قوية والجواب ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على اثبات تقرر الصلوات والزكوات والحج والصوم وغير ذلك والنقود لم يكن ثابتا في عصره عليه السلام لاحتمال الزيادة والنقصان بالنسخ والتخصيص والبيان وغير ذلك فكان ذلك اجماعا لا نقلا متواترا قال رحمه

باب القياس الكلام في هذا الباب ينقسم الى اقسام اولها الكلام في نفس القياس والثاني في شرطه والثالث في ركنه والرابع في حكمه والخامس في دفعه ولا بد من معرفة هذه الجملة لان الكلام لا يتضح الا بمعناه ولا يوجد الا عند شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكمه ثم لا يبقى الا الدفع الكلام في باب القياس ينقسم الى اقسام اولها الكلام في نفس القياس اي معناه اللغوي والاصطلاحي والثاني في شرطه وهو امور متعددة كما سنذكرها والثالث في ركنه وهو ما يقوم به القياس والرابع في حكمه وهو الاثر الثابت به والخامس في دفعه من القول بموجب العلة والممانعة وفساد الوضع والمعارضة والكلام في هذه الجملة مما لا بد منه لان الكلام لا يتضح الا بمعناه فان اللفظ اذا لم يكن له معنى كان مهملا كالحان الطيور ولا يوجد الا عند شرطه اي عند وجود شرطه على حذف المضاف لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط ولا يقوم الا بركنه فان ركن الشيء ما يقوم

لا بد من معرفة هذه الجملة لا يتضح الا بمعناه ... الا بركنه ... القياس ... الحكم الشرعي ... ولم يشرع ... الا للدفع للعمل صح

به ذلك الشيء ولم يشرع الا لحكمه لان الشيء المجتهد قد يحتاج اليه فكانت معرفته مؤخرة عن معرفة الجميع قال رحمه الله باب تفسير القياس للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته ومعنى هو المراد بدلالة صيغته ومثاله الضرب هو اسم لفعل يعرف بظاهره والمعنى يعقل بدلالته على ما قلنا اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال قس النعل بالنعل اي احذه به وقدره به وذلك ان يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره وقد يسمى ما يجري بين اثنين من المناظرة قياسا وهو مأخوذ من قايسته قياسا وقد يسمى هذا القياس نظرا مجازا لانه من طريق النظر يدرك وقد يسمى اجتهادا لان ذلك طريقه فسمي به مجازا واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك من احكام الشرع ومفصل من مفاصله وهذه جملة لا تتفق الا بالبسط والبيان وبيان ذلك ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات فجعل الاصول شهودا فهي شهود الله تعالى ومعنى النصوص هو شهادتها ومن العلة الجامعة بين الفرع والاصل ولا بد من صلاحية الاصول وهو كونها صالحة للتعليل كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة كصلاح شهادة الشاهد بلفظ الشهادة خاصة وعدالته واستقامته للحكم المطلوب فكذلك هذه الشهادة ولا بد من طالب للحكم على مثال المدعي وهو القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا او الخصم في مجلس النظر والمحاجة ولا بد من حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب واذا ثبت ذلك بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات هذا مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضي الله عنهم اجمعين فانهم اتفقوا على ان القياس بالرأي على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه مدرك من مدارك احكام الشرع لا حجة لاثباتها ابتداء هذا شروع في تفصيل ذلك المجمل على ترتيبه للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته يعني ان له معنى لغويا يدل عليه ظاهر صيغته بالوضع ومعنى وهو المراد بدلالة صيغته اي معنى يدل عليه صيغته باعتبار معناها لا بظاهرها ومثاله الضرب فانه اسم لفعل يعرف بظاهره وهو استعمال آلة الايلام في محل قابل له والمعنى معقول بدلالته وهو الايلام على ما ذكرنا في دلالة النص اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال قس النعل بالنعل اي احذه به وقدره به يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها بها وذكر الضمير الراجع الى النعل وان كان مؤنثا سماعيا نظرا الى ظاهر لفظها وتقدير الشيء بالشيء عبارة عن الحاق احدهما بالآخر وجعله مثله ونظيره لبيان المقدار وقد يسمى ما يجري بين اثنين من المناظرة قياسا وهو مأخوذ من قولهم قايسته قياسا اي قسته لانه مناظرة ومن انما يكون من اثنين وبادئ

هذا صح

فاعل يختص بذلك وانما سميت بذلك لان كل واحد من المناظرين يقيس على اصله ويسعى ان
يجعله جوابا له وقد يسمى هذا القياس اي الذي يجري بين المتناظرين نظرا تسمية للشيء
باسم سببه فانه نصاب نظر القلب قيل فكانه احتراز عن اللغوي والعقلي وفيه
نظر وقد يسمى القياس اجتهادا مجازا تسمية للشيء باسم سببه لان القياس يحصل باجتهاد
القلب وهذا يشعر بان الاجتهاد اتم فان القياس يحصل به فيفتقر اليه فاما الاجتهاد فـ
هو بذل المجهود في نيل المقصود فقد يكون بقياس وغيره وقال علي ابن ابي هريرة ان القياس
والاجتهاد واحد ونسب الى الشافعي رحمه الله كذا في القواطع فعلى هذا ترتيب الادلة
بطلب الراجح من المرجوح وتخصيص العام بالخاص داخلا في الاجتهاد ولعل ذلك اصطلا
لهم فلا نزاع فيه واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك في احكام الشرع
مفصل في مفاصله والمدرك موضع الدرك وهو العلم والمفصل موضع الفصل وذلك
لان حكم الشرع يعرف به والخصومة بين المتنازعين تفصل به كما تفصل بالاصول الباقية
وههنا بحث وهو ان المراد بالقياس ان كان هو اللغوي فلا نم ان المعنى الثابت
بدلالة صيغته هو انه مدرك في احكام الشرع ومفصل من مفاصله فان اهل
اللغة كانوا يستعملونه في التعديل كامر ولم يكن مدركا في احكام الشرع لعدمها
حـ فلم يكن كالام المفهوم من الصوت وان كان المراد به الاصطلاحي فلم يذكر في هذا
الكتاب ويمكن ان يجاب عنه بان المراد به الاصطلاحي وانما لم يذكره صريحا لان
عبارات الاصوليين فيه مختلفة فقيل انه رد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق
ورد بكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وفيه نظر لجواز ان يكون هذا التعريف
على راي من جعل دلالة النص قياسا وغير جامع لخروج القياس العقلي وفيه نظر
ايضا لان الاصولي انما يعرف القياس الشرعي لا المطلق وقيل تعدية حكم
الاصول بعلته الى فرع هو نظيره ورد بقياس المعدوم على المعدوم فان الاصل
والفرع انما يطلقان على الوجودي والمعدوم ليس كذلك وفيه نظر فان الاصل
ما يبتني عليه غيره والفرع ما يبتني على غيره والمعدوم قد يبتني على معدوم
كعدم المشروط على عدم الشرط وقيل المعتمد عليه ما نقل عن الشيخ ابي منصور
الماتريدي وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظ
الابانة لان القياس مظهر لا مثبت ولفظ مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن القول
بانتقال الاوصاف ولفظ المذكورين ليشمل القياس بين المعدومين كقياس
عديم العقل بالجنون على عديم العقل بالصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن
الفهم ثم القصود في بيان المجمل على وجه يحصل للمتأمل ما هو المقصود منه
اصطلاحا فقال وهذه جملة اي ما ذكرنا من انه مدرك ومفصل كلام مجمل لا يعقل

لا يعقل الا بالبسط والبيان وبيان ذلك ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس كما نطق به
النصوص على ما نذكره بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات في خصومات العباد فقوله
على مثال قيل انه يتعلق بكلفنا وقيل يتعلق بوضعه وهو الاظهر ليكون بيانا للطريق
الموضوع وجه المشابهة بينهما بقوله فجعل الاصول اي النصوص شهودا اي شهود
الله على حقوقه واحكامه ومعنى النصوص يعني الذي تعلق به الحكم لا المعنى
المعنى اللغوي هو شهادة الشهود وهو ان معنى النصوص هو العلة الجامعة
بين الفرع والاصل وتفسير المعنى بذلك دفعا لتوهم المعنى اللغوي فان العلة الجامعة
هو المعنى المستنبط من النصوص بالاجتهاد كالقدر والجنس في نص الربوا عندنا
والطعم عند الشافعي والادخار عند مالك ولا بد من صلاحية الاصول وهو اي
صلاحيتها على تاويل الصلاح او نظرا الى لفظ كونها صالحة للتعليل بان لا يكون
معدولا به عن القياس او مخصوصا حكمه بنص آخر على ما يجيء كصلاحية الشهود
بالحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة بكون المعنى الجامع موافقا لتعليل
السلف كصلاح شهادة الشاهد بلفظ الشهادة خاصة حتى لو قال اتيقن او اعلم
او احلف لا تكون شهادة وعدالته واستقامته اي مطابقته للحكم المطلوب
من الشهادة بكونه موافقا للدعوى وكما انه لا بد في هذه الامور في شهادة الشاهد
فكذلك الشهادة التي نحن بصددها لا بد فيها من الصلاحية بالملائمة وعدالتها بالتاثير
واستقامتها بمطابقتها الحكم المطلوب ولا بد من طالب للحكم على مثال المدعي وهو القايس
ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد
ضرورة والتعرف بالعمل اصلا ومعناه ان المقصود الاصلي من القياس هو
عمل البدن لانه لا يوجب العلم لكن صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب
العقد على القلب ضرورة وهذا اذا حاج به نفسه اما اذا حاج غيره فالمقضي
عليه هو الخصم في مجلس النظر لانه يلزمه الانقياد والتسليم عند تمام الحجة ولا بد من
حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب فانه يحكم بعد ما فهم تاثير الوصف في حكم بثبوت
ذلك الحكم بناء عليه كالقاضي في الخصومات يقضي بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود
به بناء على الشهادة لا يقال القلب هو الحكم فلا يجوز ان يكون محكوما عليه في تلك
الحادثة بعينها لانا نقول حكم الحاكم في حادثة لا يجوز ان يكون محكوما عليه فيها
بعينه اردتم به قصدا او ضمنا فان اردتم الاول فمسلم وليس مرادا
وان اردتم الثاني فممنوع فان القاضي اذا قضى بحكم بعد ظهور الحجة
للمدعي صار المدعى محكوما عليه قصدا والقاضي نفسه ضمنا حتى لا يتمكن من
دعواه لنفسه بعد الحكم وكذا اذا قضى بالرمضانية فان العامة تصير محكوما
عليها قصدا ونفس القاضي ضمنا واذا ثبت القياس بشرائطه بقي المشهود

عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات فثبت ان القياس على مثال سائر البينات و
ان انه مدرك في احكام الشرع ومفصل من مفاصله فهو مذهب عامة اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضي الله عنهم
اجمعين فانهم اتفقوا على ان القياس بالراي على الاصول الشرعية من الكتاب والسنة
لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه مدرك من مدارك احكام الشرع لا حجة لاثبات
الاحكام ابتداء قال رحمه الله وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم
ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود الاصبهاني وغيره واختلف هولاء
فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل
لدليل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضروري
ولا ضرورة بنا اليه لامكان العمل باستصحاب الحال ذهب اصحاب الظواهر
من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو اي القول ببطلان
العمل به قول داود الاصبهاني وابنه والنهرواني واختلف هولاء المانعون
لحجية القياس فمنهم من ذهب الى ان لا دليل من قبل العقل اصلا يعني قال ببطلان
القياس بقسميه العقلي المستدل به في علم الكلام وهو القول المولف من اقوال
متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر فان شمل النتيجة او نقيضها بالفعل سمي قياسا
استثنائيا والا اقترانيا وهو الذي اثبت الشيخ به مطالبه في هذا الكتاب وبناه
في كل موضع على ما وضع عليه والشرعي الذي تقسيره المستدل به في الفروع قيل وهولاء
هم الامامية والخوارج ومنهم من قال لا عمل فيما لدليل العقل الا في الامور العقلية
دون الشرعية وهم بقية الشيعة والنظام واتباعه وقيل يجوز ان يكونوا هم
هم المنكرين للتعبد به عقلا قال شمس الائمة اول من انكر القياس وطعن
في السلف النظام ونسبهم لتهوره الى خلاف ما وصفهم الله تعالى مخلع ربقة
الاسلام عن عنقه وكان ذلك منه ان القصد الى فساد طريق المسلمين او الجهل
منه بفقه الشريعة ثم تبعه بعض متعزلة بغداد ولكنهم تحرزوا عن الطعن
في السلف فرارا من الشنعة فذكروا طريقا اخر لاحتجاج الصحابة بالقياس وقالوا
ما جرى منهم لم يكن على وجه الاحتجاج بالقياس بل على وجه الصلح والتوسط
بين الخصوم وذكروا المسايل لتقريب ما قصدوه من الصلح الى الافهام وهذا
فاسد يعرف بادنى تامل ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود
الاصبهاني وابطل العمل بالقياس وتابعه في ذلك اصحاب الظواهر وروى
بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سيرين وهو افتراء عليهم
هذا تحرير ما منهم قال رحمه الله واحتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء و

ومنهم من قال العقل ضروري ولا ضرورة اليه لامكان العمل باستصحاب الحال وهؤلاء هم الذين انكروا ودعوهم سمعا كذا والله اعلم

وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن جعل القياس حجة فلم يجعل الكتاب كافيا واما
السنة فقول النبي عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا واما المعقول فلعمى في الدليل ولعمى
لشبهة في الاصل لان النص لم ينطق بشيء من الاوصاف علة للحكم المطلوب والحكم المطلوب
حق الله تعالى فلا نصح اثباته بما هو شبهة في الاصل مع كال قدرة صاحب الحق
وان الذي في المدلول ثم طاعة الله ولا انطاع الله بالمعقول والاراء الايرى ان
ان من الشرايع ما لا يدرك البتة بالعقول مثل المقدرات ومنه ما يخالف المعقول
احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وجه
الاستدلال ان كل واحدة من الايتين تدل على ان الكتاب كاف وكون القياس حجة
ينافي ذلك والمنافي للكتاب منتف اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان الاحكام
كلها في الكتاب اما بعبارته او باشارته او بدلالته او باقتضائه فان لم يوجد فيه حكم بما
ذكرنا فلا بقاء على الاصل من وجود او عدم فان ذلك في الكتاب قال الله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما الاية وكذا كل الاحكام من رطب ويابس موجود في الكتاب كما دل
جميع العلم في القران لكن تقاصر عنه افهام الرجال وذكر الرطب واليابس للتعميم فقال
فلان ما تركه رطبا ولا يابسا الا جمعه فيكون الاستغناء حاصلا عن القياس واما السنة
فما روى واثلة بن الاسقع انه صلى الله عليه وسلم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما
حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا السبايا
جمع سبية بمعنى مسبية اراد به الجواري ومعناه اتخذوا الجواري سرايا
فولدت لهم اولاد السبوا ابنجاء اذا النجابة من الامهات فصدر منهم ما يفضي الى
الضلال وهو القياس واما المعقول فلعمى في الدليل ولعمى في المدلول يعني
ان النظر في القياس والحكم الثابت به يقتضي عدم كونه حجة اما الاول فلان
في اصل القياس شبهة وما فيه شبهة لا يجوز اثبات حق الله به اما الاولى فلان النص
لم ينطق بشيء من الاوصاف علة للحكم يعني ان الوصف المناط للحكم غير منصوص
عليه صريحا ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل اختاره من بين سائر الاوصاف
بالراي الذي لا ينفك عن الخطاء واما الثانية فلان صاحب الحق موصوف
به بكمال القدرة واثبات حقه بما فيه شبهة يدل على عجز وقصور
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ونقض بقولهم في الاصل لئلا ينتقض بخبر الواحد فان
اثبات حق الله به جائز مع اشتماله على شبهة لكنها لما لم تكن في الاصل وهو كونه
قول الرسول بل في طريق الوصول الينا لم يعتد به ونحن نظر لان الدليل اخص
من المدلول فان المدلول عدم حجية القياس مطلقا والدليل يدل على عدمها في حقوق
الله تعالى

والطاعة لأن حقوق العباد صاحبها ليس بموصوف بكمال القدرة وأما الثاني فلأن المدلول
طاعة الله تعالى بالعقول والآراء أما الأولى فلأنه من أحكام الدين وجميع أحكامه
طاعة وأما الثانية فلعدم إمكان طاعة مجردة عن كمية وكيفية والرأي لا مدخل له
في معرفتها ولا على حسن المشروع وقبحه على التفصيل واستوضحها الشيخ بقوله الا ترى
أن الشرائع مما لا يدرك البتة بالمعقول مثل المقدرات كأعداد الركعات و
مقادير الزكوات والعقوبات وأروش الجنايات بل من المشروع ما يخالف المعقول
أي القياس الظاهر والدليل عرف أصلا في الشرع لا على معنى أن العقل يقتضي
خلافه لأن الحجة من حجج الله تعالى كالشرع فلا يجوز أن يتناقضا وذلك مثل بقاء
الصوم مع الأكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام في القعدة ساهيا وبقاء
الطهارة مع سلس البول وإذا كان كذلك استحال معرفته بالرأي فيكون
العمل به عملا بالجهل وفيه نظر لأن القائل بحجة القياس شرط كون المعنى المعدى
معقول المعنى فلا يكون الوارد بالنص غير معقول قطعا قال رحمه الله ولا يلزم
أمر الحروب وذكر القبلة وتقويم المتلفات أما على الوجه الأول فلأنها من حقوق
العباد أما غير الكعبة فلا يشكل وأما الكعبة فأصلها معرفة أقاليم الأرض
وذلك حق العباد فيبتنى على وسعهم وأما على الثاني فلأن الأمور إنما تعقل بوجوه
محسوسة الأثر كقيم المتلفات ومهور النساء وأمور الحروب تعقل
بالأسباب الحسية وكذلك القبلة فكان يقينا بأصله على مثل الكتاب والسنة
وحصل بما قلنا المحافظة على النصوص بمعانيها ولأن العمل بالأصل في مواضع
القياس ممكن وذلك دليل دعينا إلى العمل به قال الله تعالى قل لا أجد فيما أوحي إلي
محرما على طاعم يطعمه الآية وليس كذلك ما ذكرنا من أمور الحروب وغيرها
لأن العمل بالأصل غير ممكن وكذلك أمر القبلة فعملنا بالاجتهاد للضرورة
هذا جواب سؤال يرد على الوجهين تقريره أنتم جوزتم الرأي في أمر الحروب
في ذكر القبلة وتقويم المتلفات وإذا جاز فيها جاز فيما عداها دفعا للتحكم تقريره
الجواب أن ذلك لا يلزم أما على الوجه الأول وهو الشبهة في الدليل فلأن المدعى
استحالة ثبوت حق الله بالرأي دون حقوق العباد إذ اللائق بحالهم العجز والأشياء
فيتعين فيه الوسع ليتيسر لهم الوصول إلى مقاصدهم وهذه الأشياء من حقوق
العباد فيجوز أن يثبت بالرأي أما غير القبلة فلا يشكل كونه من حقوق
فإنهم بالحروب يدفعون ضررا عن أنفسهم أو يجرون نفعا إليهم في حقوقهم
أمور الدين ومصالحهم وكذا نفع قيم المتلفات راجع إليهم فيكون من
الانتصاف الذي يقوم به مصالحهم في الدين وأما القبلة فتبتنى على معرفة لأنه من باب
أقاليم الأرض فإن جهة القبلة تختلف باختلاف الأقاليم وذلك أي عرفان

أي عرفان الأقاليم من حقوق العباد لاحتياجهم إلى معرفتها في أسفارهم للتجارات
وغيرها فيبتنى عرفانها على وسعهم فلهذا صح استعمال الرأي فيه لعجزهم بخلاف حقوق
الشرع فإنه موصوف بكمال القدرة فلا يجوز إثباتها بما فيه شبهة وأما على الوجه الثاني
وهو أن الله لا يستطاع بالعقول فلأن هذه الأمور المذكورة يعقل بوجوه محسوسة فإن
قيمة المتلفات تعرف بالنظر إلى مثله في الصفات وكذلك مهر المرأة يعرف بالنظر
إلى مثلها في الصفات وكذلك المقصود من الحرب صيانة النفس عن التلف أو قهر العدو وأصل
ذلك محسوس مثل التوقي عن السم والوقوع على السيف لعلمه بأن ذلك متلف وكذلك جهة الكعبة
محسوسة في حق من حضر جانبها وبعد منها تصير محسوسة بالنظر إلى دلائلها المحسوسة وإذا
كانت معقولة بوجوه محسوسة كانت متيقنة وكانت أعمال الرأي فيها في معنى العمل بما لا شبهة
فيه أصلا كالكتاب والسنة قيل لقائل أن يقول مطابقة الجواب للسؤال على الوجه الثاني
ممنوعة لأن غايته أن الرأي في هذه الأشياء مستند إلى الحس ولكن لا يخرج عن كونه رأيا
مستعملا في طاعة الله وقد ذكر أن الله لا يستطاع بالرأي بل هو مطابق لوروده على الوجه الأول فإنه لما
استند إلى الحس صار ملحقا بالكتاب والسنة فلم يكن إثبات طاعة الله بالرأي بل بالنص تقديرا و
لقائل أن يقول لو كان كونه بالنص تقديرا كافيا في صحته لما تهيأ لهم نفي حجيته لأن القياس ليس
الإظهار في التقدير الحكم ثابت بالنص ثم قيل والأولى أن نتمسك بالجواب الأول ونقول لا نم
أن هذه الأشياء من قبيل الطاعة بل من حقوق العباد فيجوز استعمال الرأي فيها ولقائل أن
يقول الجواب ليس بصحيح على كل حال ولا في حال تغيير المدعى وهو أن المدعى أن القياس مطلقا
ليس بحجة أو على تقدير كونه في حقوق الله بما ذكرنا من الوجهين قوله وقد حصل بما قلنا أي بالمنع
من القياس المحافظة على النصوص مع معانيها وهذا يتبجح منهم بعد ما استدلالهم الفاسد الذي
ظهر عواره بالنقض قال صاحب التقويم قالوا في الحجر عن القياس أمران بهما قوام الدين ونجاة
المؤمنين فإنه بالحجر عنه لزمنا محافظة النصوص والتبحر في علم اللسان وفي محافظة النصوص إظهار
ما قاله الشارع وفي التبحر إثبات صورة القالب لأن النصوص قوالب المعاني اللغوية فيموت
البدع بظهور القالب فإن عند ظهوره يتبين لو قوفنا على إشارة النص ودلالته واستعارته
وكناياته فيسقط الهوى بحبوة القالب وفيها نجاة المؤمنين قوله ولأن جواب آخر عن سؤال
بالأمور المذكورة بطريق الفرق وتقريره أن العمل بالأصل الذي هو ثابت بيقين ممكن
بإبقائه على ما كان وذلك أي الأصل دليل دعينا إلى العمل به شرعا قال الله تعالى قل لا أجد فيما
أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه الآية وإذا كان العمل بالأصل اليقين ممكنا لا يجوز المصير
إلى ما دونه لعدم الضرورة وليس كذلك ما ذكرنا من أمر الحروب وغيرها لأن العمل بالأصل غير
ممكن إذ لا يمكن أن يقال الضمان أو المهر لم يكن واجبا فلا يجب لأن سبب الوجوب قد ثبت قطعا
وكذلك أمر القبلة إذ ليس فيه أصل يستصحب فعملنا بالاجتهاد للضرورة لقائل هذا بناء

على الفرق وسنبين أن الفرق باطل واعلم أن الشيخ لم يفصل في أدلة المانعين باعتبار مذاهبهم
بل ابتدأ بالأول وختم بالآخر لأن جعله حجة عند الضرورة هو المذهب الأخير لأن ذكر المذكور
يصلح استدلالا للكل فاقتصر عليه قال رحمه ولا يلزم عليه الاعتبار عمن مضى من القرون
في المثلات والكرامات لأن ذلك أمر يعقل بالحس والعيان وعلى ذلك يحمل ما ورد
في الكتاب من الأمر بالاعتبار وعلى أمر الحروب يحمل مشاورة النبي عليه السلام هذا جواب
سؤال يرد عليهم تقريره أن يقال الاعتبار عمن مضى من القرون وإعمال الرأي في حقهم
وما لحقهم من المثلات أي العقوبات والكرامات واجب بقوله تعالى فاعتبروا يا أولي
الأبصار وذلك من باب الدين فعلم أن الرأي في الدين معتبر وتقرير الجواب لا يلزم ذلك
علينا فيما قلنا من نفي حجية القياس لأن لحوق المثلات والكرامات أمر يعلم بالحس والمشاهدة
لأنه من عرف هلاك مثله بمثله ذنبه بالسماع أو بحس العين وكان الأخذ أزعى من سبيله
من مصالح الدنيا ينبغي له الاحتراز عن تناول ما يتلفه كما وقف على تلف مثله بتناوله وعلى
ذلك أي على أمر يدرك بالحس يحمل ما ورد من الأمر بالاعتبار في قوله تعالى فاعتبروا
وعلى أمر الحروب يحمل ما ورد من الأمر للرسول بالمشاورة بقوله وشاورهم في الأمر الآية
لأن المشهور أن النبي عليه السلام شاورهم في ذلك ولم ينقل عنه أنه عليه السلام شاورهم في حقيقة
ما هو عليه مثل الصلوة ولا فيما أمرهم به من أحكام الشرع وأشار عليه السلام إلى ذلك بقوله
إذا أتيتكم بشيء من أمور دينكم فاعملوا به وإن أتيتكم بشيء من أمور دنياكم فأنتم أعلم بدنياكم
قال رحمه الله ولعامة العلماء وأئمة الدين الكتاب والسنة والدليل المعقول وهذا
أكثر من أن تحصى وأوضح من أن يخفى وإنما نذكر طرفا منه تبركا واقتداء بالسلف قال الله تعالى
فاعتبروا يا أولي الأبصار والاعتبار رد الشيء إلى نظيره والعبرة البيان قال الله تعالى إن كنتم
للرؤيا تعبرون أي تبينون والقياس مثله سواء فإن قال عندي إنما يصح الاعتبار
بأمر ثابت بالنص دون الرأي وهو أن يذكر سبب هلاك قوم أو نجاتهم فكذلك عندي ههنا
إذا ذكرت العلة نصا مثل قول النبي عليه السلام في الهرة إنها من الطوافين والطوافات عليكم
فالجواب ما بيّن أن شاء الله الدلائل الدالة على حجية القياس من الكتاب والسنة كثيرة وذكر
الشيخ بعضها اقتداء بالسلف من ذلك قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار ووجه الاستدلال
به أن الاعتبار رد الشيء إلى نظيره والعبرة البيان أما الأول فظاهر وأما الثاني فلقوله تعالى إن كنتم
للرؤيا تعبرون أي تبينون ورد الشيء إلى نظيره هو المعني بالقياس والتبيين
المضاف إلينا هو إعمال الرأي المنصوص لتبيين الحكم في نظيره فإن قيل لا نسلم أن الاعتبار عبارة
عما ذكرتم بل هو عبارة عن الانتقال والمجاوزة من الشيء إلى غيره فإنه مشتق من العبور
أو عبارة عن الاتعاظ لتبادر الفهم إليه ولترتبه في هذا النص على قوله تعالى يخربون بيوتهم الآية
وإنما يحسن ذلك إذا كان المراد به الاتعاظ إذ لا يحسن قول القائل يخربون بيوتهم

بيوتهم فقيسوا الأرز على البر والجواب عن الأول أن ذلك لا يضرنا لأنه متحقق في القياس فإنه
عبور من حكم الأصل إلى الفرع فكان داخلا تحت الأمر وعن الثاني أنه لو كان عبارة عنه لما صح
نفيه لأن الحقائق لا تنفى واللازم باطل لجواز أن يقال اعتبر فلم يتعظ ويتبادر الفهم إليه دون
غيره ممنوع بل يفهم الانتقال كما يفهم الاتعاظ والمأمور به هو الاعتبار المطلق الذي
كان القياس الشرعي أحد أجزائه ولا قياس الأرز على البر وذكر حسن فإن ذلك
الكلام في الاتعاظ على وجه يتناول المقصود دون غيره حسن لا محالة فإن قيل سلمنا دلالته على
القياس لكنه يجوز أن يراد به القياس العقلي أو ما كانت علته منصوصا عليها ولئن سلم إجراؤه
على العموم فقد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالأحكام المنصوص عليها وما لم ينص عليه إما
والأقيسة المتعارضة فلم يبق حجة أو صار ظنيا ومسألة القياس قطعية فلا يثبت بمثله أجيب
بأن الأصل الإجراء على العموم ما لم يثبت دليل الخصوص والاحتمال الذي لم ينشأ من دليل غير قادح
في إفادة العموم كأمر وقوله قد خص منه كذا فاسد لأن التخصيص يقتضي سبق الدخول في الحكم
والصورة المذكورة قلت لذلك فإن الأمر لم يتناول ما لم يوجد فيه أمارة الحكم لعدم معرفته
كونه نظير الأصل والأمر لا يوجد فيه النص لحصول المقصود بدونه ولا الأقيسة المتعارضة
لعدم العمل لسقوطها بالتعارض فيثبت بقاء الحكم النص على عمومه موجبا لليقين على ما مر والقائل
أن يقول تناول القياس على العقلي والشرعي قول الشيء على أفراد مختلفة الحقيقة فيكون مشتركا
أو مجازا للاعتبار فإن كان العقلي مرادا لا يكون غيره مرادا لئلا يلزم عموم المشترك أو الجمع بين الحقيقة
والمجاز والجواب أن المراد بالقياس العقلي إن كان ما ذكرنا من قبيل من قولهم قول مؤلف من أقوال
متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر فلا يلزم اختلاف القياسين بالحقيقة لأنهما من حيث كونهما نظرا
في معقول لإثبات حكم بعلة كالمقدمتين لإثبات النتيجة بتكرر الأوسط في العقلي والأصل والفرع
الفرع لإثبات حكم في الفرع بالوصف الجامع في الشرعي متحدان في الحقيقة وإن كان غيره فذلك الشرعي
مراد بالنص لما سنذكر من ثبوت المساواة بينهم وبين ما ترتب عليه من النظر في السبب والحكم
فلا يكون غيره مرادا حقيقة كان أو مجازا وإلى هذا أشار الشيخ بقوله والقياس مثله سواء
فإن قال سلمنا أن المراد به القياس الشرعي لكنه عندي إنما يصح الاعتبار بأمر ثابت بالنص
دون الرأي وهو أن يذكر سبب هلاك قوم ونجاتهم فيجوز أن نقال كل من أتى بمثل سبب
هلاكهم محكمة فلذلك ههنا يعني في القياس إذا ذكرت العلة نصا مثل قوله صلى الله عليه وسلم
في الهرة إنها من الطوافين والطوافات عليكم فإنه ثبت له الطوف كما أنه حكمها وح لا يكون
دليلا على القياس بالإطلاق فالجواب ما سنذكره من عموم المخالفة بين الأصل وهو الأمر الذي
ورد فيه الاعتبار وبين ما نحن فيه قال رحمه الله وقال الله تعالى في ذلك لآيات
لقوم يتفكرون ويعقلون ونحو ذلك وقال ولكم في القصاص حيوة يا أولي الألباب وهو
إشارة وإثباته في الظاهر لكنه حيوة من طريق المعنى بشرعه واستيفائه أما الأول
فلأن من تأمل في شرع القصاص منعه ذلك عن مباشرة سببه فبقي حيا وسلم المقصود

بالقتل تسعى حتى تصير حيوة لما اى بقاء عليهما واما في استيفائه فان من قتل رجلا صار حربا
على اولياء القتيل وصاروا كذلك عليه فلا تسلم لهم الحيوة الا بقتل القاتل فتسلم حيوة به
اولياء القتيل الاول والعشائر فصاروا احياء معنى فهذا لا يعقل الا بالتامل هذا
استدلال اخر من الكتاب على حجية القياس ووجهه ان الفكر هو ترتيب امور حاصلة
في الذهن لتحصيل ما ليس بحاصل وهذا هو القياس او صادق عليه وكذلك قوله ان في ذلك
لايات لقوم يعقلون فان التعقل عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وفي القياس ذلك
لان ذلك بتعدية الحكم من الاصل بالوصف الى الفرع حصل صورته الحاصلة فيه في العقل
فالله سبحانه وتعالى جعل ما ذكر قبل الايتين ونحوها بالاختصاص ايات للمتفكرين والعقلاء ولو لم يكن
للفكر والتعقل مدخل في معرفة الاشياء على الاطلاق لما خصوا بذلك وكذلك قوله تعالى ولكم
في القصاص حيوة يا اولي الالباب يدل على اعتبار القياس في استخراج المعاني الخفية
لان الله تعالى سمى القصاص حيوة وهو في الظاهر ليس الا افناء واماتة واخص المخاطبين
بالتوصيف باللب وهو العقل الذي خلص عن شائبة الوهم ليستعملوا البابهم في معرفة
ذلك وليس القياس الا معرفة الحكم الخفي باستعمال العقل في استخراجه من المنصوص عليه
بعلة جامعة بينهما ووجه ذلك ان القصاص وان كان افناء واماتة في الظاهر لكنه حيوة
من طريق المعنى في شرعه واستيفائه اما في شرعه فلان من تامل في شرع القصاص
شفقة من علته او تأمله فيهما عن مباشرة سببه فيبقى حيا ويسلم المقصود قتله فيبقى
هو ايضا حيا فيصير القصاص في شرعيته حيوة لما اى بقاء عليهما وعلى هذا التقرير سقط
ما قيل على الشيخ لو قال ابقاء كان احسن وتفسير الحيوة بالبقاء عليهما يشير الى ان
التنوين للنوع فان البقاء على الحيوة نوع منها وهو الحيوة الباقية واما في استيفائه
فلان من قتل رجلا صار حربا على اولياء القتيل خوفا على انفسهم منهم وصاروا كذلك خوفا
على انفسهم طلبا لاخذ الثار فلم تسلم لهم الحيوة الا بقتل القاتل فسلم به حيوة اولياء
القتيل الاول والعشائر فصاروا احياء وهذا كله لا يعقل الا بالتامل فلو لم يكن التامل
الوارد في استخراج المعاني الخفية جائزا لكان هذا خطابا على خلاف الظاهر غير معلوم
في شأن هذا الحكم الخطير وذلك غير جائز على الحكيم فان قيل لحكم لا يشكل استعمال الرأي
لمثل هذه المعاني بل الكلام في استعماله لاثبات حكم شرعي فالجواب هو الجواب الموعود
للسؤال المتقدم وسنذكر قال رحمه الله واما السنة فاكثر من ان تحصى من ذلك ما
روي ان النبي عليه السلام حين بعث الى اليمن فقال له بم تقضي قال بما في كتاب الله
قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد فيما قضى به رسول الله قال اجتهد
برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله وهذا نص صحيح وقد روينا ما هو قياس بنفسه
من النبي عليه وعمل اصحاب النبي عليه السلام في هذا الباب ومناظرتهم ومشاورتهم في هذا
الباب اشهر من ان تخفى على عاقل مميز فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل

زمان الاسلام ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى امرا لا دليل عليه بل الناس سواء في تكليف
الاعتبار الاحاديث الدالة على حجية القياس ان لم يصل كل واحد الى حد التواتر فالقدر المشترك
بينها وصل اليه فكان متواترا معنويا واليه اشار بقوله اكثر من ان تحصى من ذلك ما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله
قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد فيما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيي فقال
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله وانما قال فان لم تجد ولم يقل فان لم يكن لان كتاب الله
لا تبيان لكل شيء قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولم يذكر التمسك
بالاجماع لانه لم يكن في عهده عليه السلام حجة فان قيل التمسك بهذا الحديث غير صحيح لانه مرسل
وهو ليس بحجة عند الشافعي رحمه الله ولانه غريب فيما تعم به البلوى وهو ليس بحجة
عند ابي حنيفة رحمه الله اجاب الشيخ عن ذلك بقوله وهذا نص صحيح اي ليس بمرسل
ولا غريب فان ائمة الحديث اسندوه في كتبهم وتلقوه بالقبول ومثبتو القياس
تمسكوا ونفاته اشتغلوا بتاويله فكان ذلك اتفاقا منهم على صحته فان قيل سلمنا
صحته لكن لا دلالة له على حجية القياس لان الاجتهاد غير القياس فيحمل على طلب الحكم
من النصوص الخفية او على التمسك بالبراءة الاصلية او على القياس الذي علته منصوص
عليها او موحى اليها او على بدء الاسلام قبل استقرار الشرع لوقوع الحاجة اما بعد
استكماله فلا حاجة اليه لقوله صلى الله عليه وسلم فان لم تجد وانتقال معاذ الى السنة يقتضي
انتفاء النص عاما جليا او خفيا فيبقى حمله على الاجتهاد في طلب الحكم من النصوص الخفية و
الحمل على البراءة الاصلية غير صحيح لانها معلومة لكل واحد فلا حاجة الى الاجتهاد وعلى
ما كانت علته منصوصا عليها كذلك لان سكوت الشارع عند قوله اجتهد يدل على
ان القياس يفي بجميع الاحكام فلو حمل على المنصوص عليها لم يف بعشر عشرها وحمله
على بدء الاسلام كذلك لانه انما يصح عند خلو الحادثة عن النص ولا تفاوت بين استكمال
الشرع وعدمه فيه على انه يجوز ان يكون استكماله بحث وعيه لان بيان الاحكام قد يكون
بواسطة وقد يكون بلا واسطة ثم الكل الشيخ الاستدلال بقياس النبي نفسه صلى
الله عليه وسلم بما روي في باب تقسيم السنة مثل حديث الخثعمية وحديث القبلة
للصائم وقوله في تحريم الصدقة على بني هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته
اكنت شاربه وقوله عليه السلام فانها من الطوافين والطوافات عليكم فان قيل لا نم
ان شيئا من ذلك قياس لان القياس رد فرع على اصل بجامع ولم يوجد بل
استشهاد من حيث الصورة مبالغة في الايضاح اجيب بان حقيقة الاستشهاد انما
بالسنة بما يقع به ختم باب السنة وهو تنبيه على اصحاب رسول الله عليه السلام فانهم
عملوا في هذا الباب يعني الرأي ثابت روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال
اقول في الكلالة برأيي وعن عمر رضي الله عنه انه قال اقضي في الجد برأيي

عثمان رضي الله عنه في توريث المبتوتة برأيه وعن علي رضي الله عنه انه قال اجتمع رأيي
ورأي عمر على حرمة بيع امهات الأولاد وقد رأيت الآن ان أرقهن وقال ابن مسعود
رضي الله عنه في قصة بروع اقول فيها برأيي وكذلك مناظرتهم فانها اشتهرت عنهم في
في مسئلة الجد مع الاخوة ومسئلة العول ومسئلة توريث ذوي الارحام بالرأي وكذلك
المشاورة في امر الخلافة فانه تكلم فيه كل احد برأيه الى ان استقر الامر على ما قاله
عمر بالقياس حيث قال الا ترضون لامر دنياكم من رضي به رسول الله لامر دينكم وكذلك
جعل عمر رضي الله عنه امر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا بالرأي على ان
يجعلوا الامر في التعيين الى عبد الرحمن بعد ما اخرج نفسه منها فعرض على علي رضي
الله عنه على ان يعمل برأي ابي بكر وعمر فقال اعمل بالكتاب والسنة ثم اجتهد
برأيي وعرض على عثمان رضي الله عنه على هذا الشرط فرضي به فقلد وكان ذلك منه
عملا بالرأي لانه علم ان الناس استحسنوا سيرة عمر رضي الله عنه وشاور في حد
الخمر فقال علي اذا سكر هذى واذا هذى افترى فحده حد المفترين قاس حد الخمر
على حد القذف واتفقوا على رأيه وامثالها منهم كثيرة ولم يظهر انكار عن احد
فعرفنا انهم مجمعون على ذلك فيما لا نص فيه فان قيل لا نسلم عدم الانكار فانه روي
عن ابي بكر رضي الله عنه لما سئل عن الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني
لو قلت في كتاب الله برأيي وعن عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الرأي وعثمان و
علي رضي الله عنهما لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره
اجيب بان القول بالقياس قد اشتهر منهم فما نقل عنهم من الانكار على تقدير صحته
محمول على ما صدر ممن ليس له رتبة ذلك او كان مخالفا للنص او استعمل فيما
طريقه العلم لا الظن جمعا بين الادلة ثم لما فرغ الشيخ من الاستدلال بالسنة
تعرض لطعن الطاعنين وتخييب المخصصين فقال فان طعن طاعن منهم
الى آخره حكي عن الطعن النظام انه قال لم يحتج بالقياس من الصحابة الا نفر
يسير كالخلفاء الراشدين وزيد بن ثابت وأبي ومعاذ بن جبل والعبادلة
لكن لما كان منهم الخلفاء وهم سلاطين ومعهم الرغبة والرهبة انقاد لهم
العوام وسكت الباقون تقية لعلمهم ان انكارهم غير مقبول قال ولو ان
الصحابة لزموا العمل بما امروا به ولم يشتغلوا باعمال الرأي لارتفع من بينهم الخلاف
والفتنة ولم يسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما امروا به وتكلفوا القول بالرأي
وقعوا في الفتنة والقتال وكذا الروافض طعنوا فيهم ايضا فقالوا عدلوا عن طاعة
الامام المعصوم ووقعوا في الخلاف وهذا كله هذيان يظلم عن وجهه سواد
الظلام نعوذ بالله عن الزيغ بعد الهدى والضلال بعد الاسلام ثم منهجي عن
انكار الرأي من الصحابة من نفاة القياس ولم يجوز الطعن فيهم زعم خصوصهم

العلم صح

جواز العمل بالرأي لمشاهدتهم احوال الرسول والوحي او لثبوت ذلك كرامة لهم كثبوت الاجماع الذي
هو آراء المجتهدين منهم بدليل انهم عملوا بالرأي فيما فيه نص خلافه ولا يجوز ذلك لغيرهم
كما روي ان عليا رضي الله عنه كتب في صلح الحديبية هذا ما صالح رسول الله فقال
سهيل لو عرفنا انك رسول الله ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر النبي عليه السلام عليا رضي الله
عنه ان يمحو لفظ الرسول فابى حتى محاه النبي عليه السلام بيده وهذا الاباء عمل بالرأي في
مقابلة النص فثبت انهم مخصوصون بالعمل بالرأي وهذا امر لا دليل عليه لان النص الموجب
للاعتبار يعم الجميع ولا يفصل بين الصحابة وغيرهم وفيه نسبة الجهل بالاخفى فانهم لا يرون
اثبات الشيء بالقياس الذي هو محض تكليف يرونه بلا دليل والجواب عن دعواهم الخصوص
بالمشاهدة انها فاسدة لانهم بالمشاهدة علموا معاني النصوص وتعدية الحكم الى ما هو
نظير المنصوص عليه وهذا القدر مشترك بينهم وغيرهم فلا تخصيص لهم بذلك وعن
دعواهم ثبوته لهم بطريق الكرامة ان الكرامة تثبت بطاعة الله ورسوله
ولا باظهار المخالفة بالرأي ولئن سلم ذلك فيكون كرامة لجميع المجتهدين كالاجماع
الذي هو اجتماع آراء المجتهدين وقد دل الدليل على عدم اختصاصهم بالاجماع
فيما مر وكذلك في القياس وعن العمل في بعض الحوادث بخلاف النص انهم فهموا
بالقرينة ان المنصوص عليه رخصة والاخذ بالعزيمة اولى فان عليا رضي الله عنه
علم ان الامر بالمحو لم يكن للالزام بل لتتميم الصلح فان اظهار الصلابة في الدين
بحضرة من المشركين عزيمة ثم الرغبة في الصلح مندوب اليه للامام بشرط ان يكون
فيه منفعة للمسلمين وتمام هذه المنفعة بان تظهر للامام المسامحة والله
اعلم قال رحمه الله واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بنص القرآن
وهو النظر والتأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف
عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها
لما سائغ والقياس نظيره بعينه لان الشرع شرع احكاما بمعان اشار اليها
كما انزل مثلات باسباب قصها ودعانا الى التأمل ثم الاعتبار هذا استدلال
بدلالة النص على حجية القياس لانه ثابت بمعناه اللغوي وسماه دليلا معقولا
لان الوقوف على المراد حصل بالتعقل لا بظاهر النص وهو الجواب الموعود
للسؤال المتقدم وتوجيهه ان نقول الاعتبار وهو النظر والتأمل فيما اصاب
من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم وهو الكفر لنكف عنها احترازا
عن مثله من الجزاء واجب بنص القرآن والقياس نظيره فيثبت بدلالته
اما الاولى فلان الله تعالى دعانا الى التأمل بقوله فاعتبروا واما الثانية
فلان الشرع شرع احكاما بمعان اشار اليها كما انزل مثلات باسباب
قصها علينا قوله وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها

بمائع صفوف قياس آخر وكيداه قوله والقياس بطيبه بعينه اما الاولى فظاهر متفق عليها
وان الثانية فلانا اخذنا حقائق النصوص بالوقوف على طريق المجاز فامكننا العمل
في غير ما وضع له فكذا نجيء بالقياس الحج حتى نعم بالتعليل فيمكننا العمل في غير ما تيننا ولكن
النص ولكن السبح اختص الكلام بذكر الكيل مرة واحدة واذا ثبت المماثلة
بنص النص الذي دعانا الى الاعتبار في الثاني بذلك عليه في الاول فيكون القياس
واجبا فلا انه في الجواز وهذا لان النظر والتأمل فيما اصابهم ليس مقصود
بعينه بل لنقيس احوالنا باحوالهم فكان المقصود الاعتبار بحالهم فلا
يكون بين حكم النكال بسبب الكفر وبين حكم التحليل والتحريم بسبب القدر والجنس
فرق ولقائل ان يقول الاستدلال باحد الدليلين يغاير الاستدلال بالدليل الاخر
لان الامر للوجوب والاستعارة جائزة لا واجبة والجواب انا لا نم ان هذا الامر
للوجوب ولئن سلم فيكون واجبا في حال حاجتنا الى اخذ فاذا لم يوجد دليل
آخر وخيف فوت الحادثة يكون واجبا واذا لم يكن كذلك يكون جائزا
فان العلماء ما زالوا يقولون في الحكم الشرعي انه ثابت بالكتاب والسنة و
القياس قال رحمه الله وبيان ذلك في الاصل في قوله تعالى هو الذي اخرج
الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر فالاخراج من الديار
عقوبة بمعنى القتل والكفر يصلح داعيا اليه واول الحشر دلالة على
على تكرار هذه العقوبة وقوله ما ظننتم ان يخرجوا دليل على ان اصابة
النصرة بترك التوكل وقطع الحيل وان المعتبر والخذلان جزاء النظر الى القوة
والاعتماد بالشوكة الى ما لا يحصى من معاني النص ثم دعانا الى الاعتبار بالتأمل
في معاني النص للعمل به فيما لا نص فيه فكذلك في مسئلتنا هذه وبيان ذلك
في مسئلة الربوا وذلك ان النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة اي بيعوا الحنطة بالحنطة
لان الباء كلمة الالصاق فدلت على اضمار فعل مثل قولك باسم الله ودل عليه قوله
عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ودل عليه حديث عبادة بن
الصامت ان النبي عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا سواء
بسواء والحنطة بالحنطة الا سواء بسواء فمن زاد او استزاد
فقد اربى والحنطة اسم علم لمكيل معلوم وقد عرف بجنسه وقوله
مثلا بمثل حال لما سبق والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف
والامر للايجاب يكون والبيع مباح فلا بد من صرف الامر الى الحال التي
هي شرط والمراد بالمثل القدر لما روي في حديث آخر كيلا بكيل
ثبت بصيغة الكلام وقوله والفضل ربوا اسم لكل زيادة وقوله
ربوا اسم لزيادة ... وهو فضل مال لا يقابله شيء في معاوضة

مال بمال والمراد بالفضل الفضل على القدر لان الفضل لا يتصور الا بعد المماثلة فلم
ليكون فضلا عليها والمراد بالمماثلة القدر بالنص فكذلك الفضل لا يتصور عليها لا محالة
فصار حكم النص وجوب التسوية فيما بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر هذا
حكم هذا النص عرفناه بالتأمل في صيغة النص فوجب علينا التأمل فيما هو داع
الى هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو ايجاب المماثلة عند البيع بجنسها واذا تأملنا
وجدنا الداعي اليه هذا القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال
يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن تكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس
لان كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه فانما تقوم المماثلة بهما فالقدر عبارة
عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول والعرض فصار به تحصيل المماثلة صورة والجنس
عبارة عن مشاكلة المعاني فيثبت به المماثلة معنى وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو
قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء ... وعينها سواء وبالاجماع فيمن باع قفيزا
جيدا بقفيز ردي وزيادة فلس انه لا يصح ولما عرف ان ما لا ينتفع به الا
بهلاكه منفعته في ذاته   هذا زيادة توضيح لكون القياس فانه لما ذكر في
الآية وامرنا فيها بالاعتبار بالنظر الى المعاني المنصوص عليها في الاصل اي النص الموجب
للاعتبار وهو قوله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم
لاول الحشر وقصته ان الذين كفروا وهم بنو النضير صالحوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم حين قدم المدينة على ان لا يكونوا عليه ولا له فنقضوا العهد بعد وقعة احد
فخرج كعب بن الاشرف في اربعين راكبا الى مكة فحالفوا عليه قريشا عند الكعبة
فامر محمد بن مسلمة الانصاري بقتل كعب بن الاشرف فقتله غيلة وكان اخاه
من الرضاعة ثم خرج النبي بالكتائب وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فدس
المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوا فنحن معكم لا نخذلكم وان خرجتم
لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فأبى عليهم الا الجلاء على ان يحمل كل ثلثة
ابيات على بعير ما شاؤوا من متاعهم فلحقوا بالشام باذرعات واريحا الا اهل بيتين
منهم آل ابي الحقيق وآل حيي بن اخطب فانهم لحقوا بخيبر ولحقت طائفة
منهم بالحيرة واللام في لاول الحشر متعلق باخرج كاللام في قدمت لحيوتي والمعنى
اخرج الذين كفروا عند اول الحشر وهذا اول حشرهم الى الشام وكانوا
من سبط لم يصبهم الجلاء قط وهم اول من اخرج من جزيرة العرب من اهل
الكتاب والحشر الثاني هو اخراج عمر من خيبر الى الشام وقيل الحشر الثاني
يوم القيمة لان الحشر يكون بالشام ما ظننتم ان يخرجوا لشدة بأسهم ومنعتهم و
وثاقة حصونهم وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من بأس الله فاتاهم الله
اي امر الله من حيث لم يحتسبوا اي لم يظنوا وقذف في قلوبهم الرعب لقتل رئيسهم غرة

يخربون بيوتهم بأيديهم لحاجتهم الى الخشب والحجارة ليسدوا أفواه الأزقة وأن لا يبقى بعد جلائهم
مساكن للمسلمين ومعنى تخريبها بأيدي المؤمنين انهم لما عرضوهم لذلك وكانوا السبب فيه
فكأنهم أمروهم به وكلفوهم على ذلك فاعتبروا يا أولي الأبصار بأن دبّر العقول ولا تغتروا
بفعلهم فينزل بكم ما نزل بهم فبيّن الشيخ طريق التأمل فيها للاعتبار فقال فالإخراج من
الدار عقوبة بمعنى القتل لأنه قرينه له في قوله تعالى ولو أنا كتبنا عليهم ان اقتلوا أنفسكم
او اخرجوا من دياركم ولكونه مثله اختار بنو إسرائيل القتل على الجلاء والكفر يصلح داعيا
اليه كما يصلح للقتل وأول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة كما ذكرنا آنفا لأن الأول
يدل على ثان لغة وقيل ان الأول لا يدل على ثان بدليل ما لو قال أول عبد أشتريه فهو حر
فاشترى عبدا عتق من غير توقف على شراء عبد آخر ورد بأن اسم الأول يدل على الثاني
لغة لا محالة وان لم يتوقف على وجوده كما في كلمة فإنها تقتضي التكرار وان لم تتوقف على وجود
الفعل الثاني في حق الحنث وقوله فما ظننتم ان يخرجوا دليل على ان إصابة النصرة جزاء التوكل
وقطع الحيل فإن المؤمنين لما لم يظنوا خروجهم ورأوا أنفسهم عاجزين توكلوا على الله فجوزوا
بالنصرة وان المقت والخذلان جزاء النظر الى القوة والاغترار بالشوكة هذا معناه ومع لا تحصى
من معانيه فإنه ثم دعانا الى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به أي بما وضح من المعنى فيما
لا نص فيه فكما وجب التأمل في معنى هذا النص للعمل به فيما لا نص فيه يجب التأمل في سائر
النصوص لاستخراج مناط الحكم للعمل به فيما لا نص فيه وبيان ان التأمل لاستخراج المعنى بإشارة
صاحب الشرع يتحقق في مسألة الربوا ذلك أي البيان ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة
بالحنطة أي بيعوا لأن الباء للإلصاق فدلت على إضمار فعل مثل قولنا بسم الله ودل
على تخصيص الفعل المضمر قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء وحديث
عبادة بن الصامت ان النبي عليه السلام قال لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق إلا سواء بسواء
والحنطة بالحنطة إلا سواء بسواء عينا بعين فمن زاد او استزاد فقد أربى ولأن المضمر
من جنس المظهر كما عرف ذلك في التفسير في مواضع وقد روي الحنطة مرفوعا ولا بد أيضا
من تقدير مضمر وهو إما الفعل المجهول نحو ان يقال تباع الحنطة بالحنطة وإما مضاف حذف
وأقيم المضاف إليه مقامه وأعرب بإعرابه مثل بيع الحنطة بالحنطة وكلاهما على صيغة الخبر بمعنى
الأمر والحنطة اسم علم لمكيل أي غير مشتق بمعنى موضوع لنوع من الطعام الذي يصح ان يكال
فليس المراد تحقق الكيل فإن قوله كيلا لا يخرج من كونه قوبل جنسه بقوله الحنطة
وقوله مثلا بمثل حال لما سبق يعني الحنطة وهو المفعول والأحوال شروط لأنها صفات
والصفات مقيدة كالشروط فإن قوله أنت طالق راكبة بمنزلة قوله ان ركبت فأنت
طالق وفيه نظر فإنا قد ذكرنا في الاستدلالات ان الوصف ليس بمعنى الشرط فمعناه بيعوا
بهذا الوصف والأمر للإيجاب والبيع مباح فلا بد من صرف الأمر الى الحال التي هي شرط الجواز
فصار كأنه قال اذا أردتم بيع الحنطة بالحنطة بهذا الشرط ولا بعد في ان يكون الشيء مباحا

بنفسه

[هامش: كلما — سقط — المقدم — معلوم من كيلا وقدر]

مشروطة واجب الرعاية عند الإقدام عليه كالنكاح فإنه مباح والإشهاد شرط عند الإقدام
وكالنافلة فإنها وان كانت غير واجبة يقتضي رعاية شروطها والمراد بالمثل المذكور في الحديث القدر
أي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات لما روي في حديث آخر كيلا بكيل وكلام الرسول
يفسر بعضه بعضا فثبت بهذا المجموع الذي ذكرناه من إضمار البيع وإيجاب المماثلة في القدر
مرادا أي المثل بصيغة الكلام أي بإشارة صيغته والتأمل في معانيه والفضل اسم
لكل زيادة وقوله ربوا اسم لزيادة هي حرام هو فضل مال لا يقابله شيء في معاوضة مال بمال
وفيه بحث أما أولا فلأن قوله الفضل اسم لكل زيادة لا يصح ان يحمل عليه قوله ربوا لأنه
لا يصح ان يقال كل زيادة ربوا وأما ثانيا فلأنه عرّف الربوا بقوله هو فضل مال لا يقابله شيء
في معاوضة مال بمال وهو منقوض بالربح في النسيئة فإنه فضل لا يقابله شيء في معاوضة مال
بمال لأن ما يقابله العوض لا يكون ربحا وهو غير ربوا بالإجماع والجواب عن الأول ان المراد بكل زيادة
ما يرجع الى أحد البدلين سواء كان باعتبار القدر او باعتبار الحال بأن كان أحدهما نقدا والآخر
نسيئة وهي حرام بالنص ولأن العقد لما كان معاوضة لا يجوز ان يستحق به فضل خال عن العوض
لأن ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون أخذه ظلما واشتراطه مفسدا للعقد وعن الثاني أنا لا نسلم ان
ان الربح خال عن العوض عند الشراء فإن الربح إنما ظهر عند البيع بتغير السعر بتغيرات الناس والذي
اشترى كان يساوي درهما مثلا اذا تغير السعر صار في مقابلة الدرهم والزيادة لا الدرهم وحده
حتى الزيادة خالية عن العوض والمراد بالفضل الفضل على القدر الشرعي وهو الكيل مثلا لأن الفضل
لا يتصور إلا بناء على المماثلة والمماثلة بالقدر فالفضل لا يتصور إلا بناء على القدر أي الأول فليكون
فضلا عليها حتى تكون زيادة هي حرام وأن الله سماه فضلا وهو ما دون كيلا بكيل ولأن المماثلة
غير مرادة على الإطلاق حيث لا يشترط التساوي في جميع الصفات والحبات بالإجماع واذا ثبت ان
المماثلة بالقدر فالفضل عليها كذلك وأقل القدر الشرعي والمماثلة الشرعية نصف صاع
فما دون فيه الربوا نصف صاع وذلك لأن فلو باع شيئا بثلثة أمثاله لا يجوز وفيه تأمل وهو
ان كلام الشيخ بظاهره يشير الى ان الفضل على المماثلة كان قدرا وأدنى القدر في الشرع نصف
صاع فالواجب ان يكون الربوا حراما اذا كان الفضل نصف صاع وأما ما دون ذلك فلا يكون
حراما ونحو وقع في الفوائد البدرية هكذا وهو مخالف لرواية عامة الكتب فإذا ثبت ما ذكرنا
صار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر شرطا لجواز العقد ثم ثبوت الحرمة بناء على
فوات حكم الأمر وهو التسوية الواجبة بالحديث واذا كان كذلك محل الحكم ما يقبل المماثلة
كيلا لا يكون محلا للحكم بقليل والنقيض فلا يتحقق فيه الفضل الحرام فيجوز بيع الحفنة
بالحفنتين هذا حكم النص عرفناه بالتأمل في صيغة النص فوجب علينا التأمل فيما هو داع الى
هذا الحكم فما هو ثابت بهذا النص وهو إيجاب المماثلة عند البيع بجنسها أي بجنسها كالحنطة او بجنس
هذه الأموال المذكورة في الحديث واذا تأملنا وجدنا الداعي الى هذا الحكم القدر والجنس
لأن إيجاب التسوية بين هذه الأموال يقتضي ان تكون أمثالا متساوية ولن تكون

فالتام

اسوالامتساوية الا بالقدر والجنس فلا تكون ايجاب التسوية الا بالقدر والجنس اما الاولى فلئلا يلزم
ترك المأمور به واما الثانية فلان كل موجود من الحوادث موجود بصورته ومعناه والمماثلة انما تقوم
بهما فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار كالطول فيما له طول والعرض فيما له عرض فصار به تحصل
المماثلة صورة والجنس عبارة عن كلمة المعاني فتثبت به المماثلة معنى ولقائل ان المماثلة
الصورية كما تحصل بالوزن والكيل تحصل بالعدد ايضا لانه يجعل العدديات امثالا متساوية
كالكيل في المكيلات بدليل انهما يضمنان بالمثل في ضمان العدوان ويجوز السلم فيه وايضا ان
عنيتم بالمماثلة ما ذهب اليه بعض المتكلمين من الاتحاد في الماهية فالصورة المذكورة لا مدخل
لها في ذلك وان عنيتم بها ما ذهب اليه بعض اخر من كون احد الشيئين ينوب مناب
الاخر ويسد مسده فذلك لا يكون الا بالاشتراك في جميع الصفات وذلك معدوم فان الجودة
ساقطة والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العدد يجعلها امثالا متساوية على وجه لا يبقى فيه تفاوت
وانما جعلت امثالا في ضمان العدوان مع قيام التفاوت للضرورة لان الاتلاف قد تحقق والخروج
عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلو لم يتحمل هذا التفاوت لوقعنا في تفاوت
اعظم منه وهو تفاوت القيمة والسلم عقد مشروع للرخصة فيتسع فيه بدليل صحته في الثياب
ولم تكن من ذوات الامثال وعن الثاني لانا نختار الشق الثاني واشتراط الاشتراك في
جميع الصفات ممنوع لكن سلمنا انما سقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها
ورديها سواء تبرها وعينها سواء فصارت كانها لم تكن من الاوصاف وكذا بدلالة الاجماع
فانهم اجمعوا على عدم صحة البيع فيما اذا باع قفيزا جيدا بقفيز رديء وزيادة فلس
فهذه المسألة تدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت لامكن جعل الفلس في مقابلة
الجودة تصحيحا للعقد اذ الاعتياض عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا
اختلف الجنس ولم يكن البدلان بهما لا يملك انتفعته في ذاته فالحيوانات الربوية منفعتها
في ذاتها اما الاولى فظاهر اذ ليست من كالثياب يكون منها مثلا حتى يتحقق بها الانتفاع مع بقاء الذات
واما الثانية فلعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والتفوق للاشياء انما يبتغيها
هو باعتبارها تاله ليس نعم لا تكون متقومة بحكم عكس النقيض وقد تحقق ان لا نفع
في اوصافها فلا تكون متقومة وفيه نقض اجمالي وهو ان الجودة لو سقطت عند المقابلة
بالجنس لجاز بيع الاب او الوصي مال الصغير بمثله رديا ولو كان بيع المريض في مرض الموت
حنطة جيدة برديئة معتبرا من جميع المال لا من الثلث واللازم باطل فالملزوم كذلك
بيان الملازمة ان ذلك بيع يصدر من الولي ولا تهمة فيه بترك النظر وبيع المريض صدر
عن اهله ولا تهمة فيه لتهمة المبيع فكان جائزا ومعتبرا من جميع المال كسائر البياعات
والجواب ان الجودة ساقطة عند المقابلة بجنسها لا محالة وعدم الجواز والاعتبار من الثلث
باعتبار ان التصرف فيه لا يقتصر على الوجه الانظر ولا انظر في تصرف يفضي الى سقوط الجودة

[illegible]

الى سقوط الجودة والله اعلم قال رحمه الله ولما صارت امثالا بالقدر والجنس سقط
اعتبار قيمة الجودة شرطا لا علة لان العدم لا يصلح علة صارت المماثلة ثابتة بذينك
الوصفين وصار سائر الاعيان فضلا على هذين المتماثلين بالكيل والجنس بواسطة المماثلة
فصار شرط شيء منها في البيع بمنزلة شرط الخمر تفسد فيه البيع فهذا ايضا معنى معقول
من هذا النص ليس بثابت بالرأي فلم يبق من بعد الا الاعتبار وهو انا وجدنا الارز والدخن
والجص وسائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة
فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد المعاوضة مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته
على طريق الاعتبار وهو كما ذكرنا من الامثلة ما بينهما وبين هذه الجملة افتراق وحقق
بما قلنا اثبات الاحكام بظاهرها تصديقا واثبات معانيها طمأنينة وشرحا للصدر
وثبت به تعميم احكام النصوص وفي ذلك تعظيم حدودها ولزمنا بهذا الاصل محافظة
النصوص بظواهرها ومعانيها ومحافظة ما تضمنته من المعاني التي تعلقت بها احكامها
جمعا بين الاصل والفروع معا وهو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال وما للخصم الا التمسك
بالجمل هذا تخلص الى المطلوب يعني ولما صارت الاموال المذكورة في المنصوص
عليها امثالا متساوية بالقدر والجنس لما عرف سقط اعتبار قيمة الجودة شرطا
للتصور بها امثالا لا علة لان السقوط عبارة عن العدم والعدم لا يصلح علة صارت
المماثلة بهذين الوصفين يعني القدر والجنس وصار بواسطة ثبوت المماثلة سائر
الاعيان فضلا على هذين المتماثلين بالكيل والجنس فصار شرط شيء منها في بيع المتماثلين
بمنزلة شرط الخمر في ان كل واحد حرام خال عن العوض ومفوت للمماثلة الواجبة
فهذا اي كون الداعي هي القدر والجنس ايضا معنى معقول اي مفهوم من هذا
النص يعني الحديث ليس بثابت بالرأي بل هو مستنبط من النص فاذا علم معنى النص
والداعي والشرط والحكم لم يبق من بعد الا الاعتبار وطريقه هو انا وجدنا الارز والدخن
والجص وسائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية اي قابلة للتساوي بالمستوي
المذكور فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقود المعاوضة
مثل حكم النص في الاشياء المنصوصة بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حرمة
الفضل على حذف المضاف على طريق الاعتبار وهو ان هذا الاعتبار مثل الاعتبار
الذي ذكرنا في الامثلة في صحة الاعتبار مثل الامثلة المذكورة من المثلات ليس بين
تلك الامثلة وبين هذه الجملة التي ذكرنا فوقه فان التمثيل في اشارة نصوص
المثلات ليعرف المعنى الداعي الى وقوعها لاجل الاعتبار وكذلك التمثيل في
حقائق اللغة للاستعارة مثل التمثيل في اشاراته حديث الربوا من غير
تفاوت وحصل بما قلنا من الدليل على جواز القياس اثبات الحق وحقيقة الاحكام
المنصوصة بظواهر النصوص اي بنظمها وطمأنينة القلب وشرح الصدر باثبات

٧١م

نه

بائع

نسين

وهذ المثال

معانيها التي هي مناط الحكم وهذا لأن المخبر اذا أخبر بشيء واعتقد السامع صدقه ثبت عنده
اعتقاد حقيقته ظاهرًا بتصديقه فاذا عاين ذلك حصل له طمأنينة وانشراح صدر على
ما اعتقد وان شئت فاستمع لما يتلى من قوله تعالى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
فاذا تأمل المجتهد في معنى النص حتى وقف عليه اطمأن قلبه وانشرح بما كان اعتقده
من حقيقة ثبوت الحكم بظاهر النص فالمنع من ذلك تحجر عن ادراك مثل هذه الفضيلة وكفى به
لمانعه خذلانًا لا يقال ما ذكرتم ينافي احتمال الخطأ لانه لزم من تعدد المناط لا من نفسه
وثبت به اي باثبات المعاني او بالقياس تعميم احكام النصوص فان حكم النص قبل التعليل
مقتصر على محله وبعده يثبت فيه وفي غيره وفي ذلك اي في تعميم الاحكام تعظيم حدودها
لكونها عاملة بظواهرها وبمعانيها ولزمنا بهذا الاطلاق عن استعمال القياس محافظة
النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية ومحافظة ما تضمنته من المعاني الشرعية التي
تعلقت بها احكامها لاجل الجمع بين الاصول والفروع وحفظها على هذا الوجه لما فيه من
التعظيم لكتاب الله وسنة رسوله هو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال والجهل فان نافي
القياس يتمسك فيما لا نص فيه بالاستصحاب وهو جهل لان مداره على ان لا دليل على
الحكم فلا افتقار اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة قال رحمه الله و
صار تعلق الحكم بمعنى من المعاني ثابتا حجة فيها ضرب شبهة احتمال وجائز وضع الاسباب
للعمل على هذا الوجه كالنصوص المحتملة بصيغتها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبيانا
لكل شيء من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس مضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال
التي ليست بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال هذا اشارة الى الجواب عما
قيل لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الاصل ووجه ذلك ان ما ذكرنا لا نمنع صيرورة
تعلق الحكم بمعنى من المعاني التي اشتمل عليها النص ثابتا حجة فيها ضرب شبهة لكون المعاني
متعددة وفي التعيين احتمال فان المعنى الذي عينه القائس قد لا يكون علة لكن
كان وضع الاسباب الشرعية للعمل على وجه الشبهة كالنصوص المحتملة بصيغتها
من الكتاب والسنة مثل الآية المأولة والعام المخصوص وخبر الواحد وعلى هذا الوجه
اعني القياس يكون الكتاب تبيانا لكل شيء اذ كل شيء لا يكون في القرآن باسمه الموضوع
له لغة فيكون تبيانا بمعناه وهو قد يكون جليا يقف كل احد من اهل اللسان عليه كحرمة
الضرب والشتم بمعنى الاذى الموجود في التأفيف المنصوص عليه وقد يكون خفيا لا يقف
عليه الا المجتهد بعقله وتأمله وهو الجواب عن تمسك الخصم بقوله تعالى ما فرطنا في
الكتاب من شيء وبقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين على ان المراد بالكتاب اللوح
المحفوظ في القول الاول فاذا ثبت ما ادعينا باقامة الدليل ورد ما تمسك به الخصم
كان العمل بالقياس الذي ثبت حجيته اولى من العمل بالحال التي ليس بحجة عند امكانه
فاما اذا تعذر العمل بالقياس يصار الى الحال بجعله حجة دافعة لا ملزمة على ما

ذكرناه

ما كان وكل ما رووا من الاخبار في رد القياس فالمقصود منه الرأي يكون فيه رد المنصوص
كما فعله ابليس لا رأي قصد به اظهار الحق فان الله تعالى امر به في اظهار قيمة الصيد بقوله
يحكم به ذوا عدل قال رحمه الله فصل في تعليل الاصول واختلفوا في هذه الاصول
فقال بعضهم هي غير معلولة في هذه اي غير معلولة الا بدليل وقال بعضهم هي معلولة بكل
وصف يمكن الا بمانع وقال بعضهم هي معلولة لكن لا بد من دليل مميز وهذا اشبه
بمذهب الشافعي رحمه الله والقول الرابع قولنا انا نقول هي معلولة في هذه الا بمانع ولا بد
في ذلك من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد ومثال هذا
اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن وانكر الشافعي رحمه الله التعليل بالوزن
فلا يصح الاستدلال بان النصوص في الاصل معلولة الا باقامة الدليل في هذا النص على
الخصوص انه معلول اختلف القائلون بحجية القياس في هذه الاصول يعني النصوص
من الكتاب والسنة وقيل يعني الاصول الثلثة والاول اظهر فقال بعضهم هي غير في هذه
اي غير معلولة في الاصل الا بدليل قام في البعض على كونه معلولا فيجوز تعليله
الالزام به على الخصم والحق لفظ الشاهد اشارة الى ان النصوص شهود الله على احكامه
واستقبح بعض اهل اللغة اطلاق الفقهاء لفظ المعلول على النص فقال العلة
التي هي المصدر لازم والنعت منه عليل والصواب ان يقال هذا النص معلل واجيب
بانه قد جاء في اللغة علّ فهو معلول اي ذو علة حكيه في المغرب والعلة في
اصطلاح الفقهاء المعنى المناط للحكم ماخوذ من العلة بمعنى المرض فيجوز ان
يقال هذا النص معلول اي ذو علة كما يقال للمريض معلول اي ذو علة وقال بعضهم هي
معلولة بكل وصف يمكن التعليل به الا بمانع من نص او اجماع يمنع التعليل ببعض
الاوصاف فلا يعلل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع وقال بعضهم هي معلولة
اي الاصل فيها التعليل ولا حاجة فيه الى الدليل بل يكتفي فيه بان يقال الاصل
فيها التعليل لكن لا بد من دليل مميز يميزه من بين سائر الاوصاف في كونه متعلق
الحكم لا بكل وصف قال الشيخ وهذا اشبه بمذهب الشافعي فانه يجوز
التعليل بالعلة القاصرة ولا الزام فيه على الغير فجاز الاكتفاء فيه على هذا القدر
فلانه جعل الاستصحاب حجة ملزمة وهو التمسك بالاصل واما قال اشبه لان
هذا المذهب لم ينقل عنه بل استدرك بمسائله عليه واسند في الميزان هذا
القول الى الشافعي وبعض اصحابنا والقول الرابع انها معلولة في هذه يعني
الاصل فيها التعليل الا بمانع مثل النصوص في المقدرات من العبادات
والعقوبات ولا بد فيه في جواز التعليل من دليل يميز الوصف المؤثر من بين
سائر الاوصاف ولا بد قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر من اقامة
الدليل على ان النص للحال شاهد اي معلول ولا يكفي في ذلك ان يقال الاصل

في المنصوص التعليل لأن هذا الظاهر يصلح للدفع لا للالزام وهذا قول اكثر اصحابنا
ومسالة اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن والكيل ان الشافعي رحمه الله التعليل بالوزن
فلا يصح ان يستدل بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة الدليل في هذا النص
على الخصوص انه معلول قال رحمه الله واحتج اهل المقالة الاولى بان النص موجب
بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة فلا يترك الا بدليل
الا يرى ان الاوصاف متعارضة والتعليل بالكل غير ممكن وبكل وصف محتمل
فكان الوقف اصلا واحتج اهل المقالة الثانية بان الشرع لما جعل القياس حجة
ولا يصير حجة الا بان يجعل اوصاف النص علة وشاهدة صارت الاوصاف كلها صالحة
للاثبات بكل وصف الا بمانع مثل رواية الحديث لما كان حجة والاجماع متعذر
صارت رواية كل عدل حجة لا يترك الا بمانع فكذلك هذا ولما صار القياس دليلا صار
التعليل والشهادة من النص اصلا فلا يترك بالاحتمال وانما التعليل لاثبات حكم الفروع
فاما النص فيبقى موجبا كما كان ووجه القول الثالث انه لما ثبت القول بالتعليل
وصار ذلك اصلا بطل التعليل بكل الاوصاف لانه ما شرع الا للقياس مرة وللحجر
اخرى عند الشافعي رحمه الله وهذا انسد باب القياس اصلا فوجب التعليل بواحد من
الجملة فلا بد من دليل يوجب التمييز لان التعليل بالمجهول باطل والواحد من الجملة
هو المتيقن بعد سقوط الجملة لكنه مجهول احتج اهل المقالة الاولى بان النص موجب
بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه لان التعدية بدونه مستحيلة فيتغير حكم
النص وذلك المعنى الذي يحصل بالتعدية من المعنى الحاصل بالصيغة بمنزلة المجاز من
الحقيقة لان معرفة المعنى الصيغي يتوقف على السماع كالحقيقة ومعرفة المعنى الشرعي
من النص لا يتوقف عليه فلا يترك السمعي بلا صيغة الا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة
ثم استوضح هذا بقوله الا يرى ان الاوصاف متعارضة لان كل وصف يقتضي خلاف
ما يقتضيه الاخر فان وصف الطعم يقتضي حرمة التفاحة بالتفاحتين واباحة بيع قفيز
جص بقفيزين منه ووصف القدر مع الجنس يقتضي خلاف ذلك والتعليل بالكل
بان يجعل الكل علة غير ممكن لان ذلك لا يوجب شيئا في غير المنصوص عليه فالتعليل به
يوجب سد باب القياس على ما مر وقد مر والتعليل بكل وصف على انفراده محتمل
لان كل وصف عند القايس يحتمل ان لا يكون موجبا والموجب غيره فكان الوقف عن التعليل
هو الاصل فلا يترك الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف كنص او اجماع غير جواز
الاستدلال به واحتج اهل المقالة الثانية بان الشرع لما جعل القياس حجة لما مر
من الدلائل ولا يصير حجة الا بجعل اوصاف النص علة لان التعدية لا
تتحقق بدونه صارت الاوصاف كلها صالحة لان التعليل بجميع الاوصاف مستحيلة
لما مر وبوصف معين مستلزم التحكم فصلح الاثبات بكل وصف الا بمانع كمعارضة

بعض الاوصاف بعضا ومخالفة نص او اجماع مثل رواية الحديث فانه لما كان حجة واجتماع الرواة على
نقل حديث واحد متعذر ولا يترك الا لمانع بان يخالف نصا او اجماعا او يظهر فسق الراوي فكذا هذا
واجاب من قول اهل المقالة الاولى ان التعليل بكل وصف ممكن محتمل بقوله ولما صار القياس
دليلا يعني في الشرع صار التعليل من كل نص اصلا لتعميم الحكم بالتعدية والاحتمال الذي لم ينشأ
عن دليل لا يقضي على الاصل الثابت بالدليل ولهذا لم يترك حجيته بالاحتمال ومن قولهم التعليل
تغيير للحكم وترك للحقيقة بقوله وانما التعليل لاثبات حكم الفرع فلم يكن فيه تغيير ولا ترك الحقيقة
بل فيه تقرير باظهار المعنى وطمانينة القلب بابقاء النص موجبا كما كان واثبات الحكم بالتعدية
في غير المنصوص عليه واحتج اهل المقالة الثالثة بانه لما ثبت القول بالتعليل بالدليل الموجب للقياس
وصار اصلا في النصوص بطل التعليل بكل الاوصاف اي بجميعها لاستلزامها نفي القياس ولان
التعليل شرع للقياس مرة وللحجر اخرى عند الشافعي رحمه الله لتجويزه بالعلة القاصرة وهذا ال
التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس لما بينا فيكون التعليل للحجر لا غير وهذا خلف فوجب
التعليل بواحد من الجملة وذلك يوجب قيام دليل التمييز لان الواحد من الجملة مجهول والتعليل
بالمجهول باطل قوله والواحد من الجملة جواب سؤال تقديره ان يقال سلمنا ان التعليل بالجميع
مستحيل لكنه يمكن بوصفين او اكثر وتقرير الجواب ان الواحد من الجملة متيقن به بعد سقوط الجملة
اذ لا دليل على الزائد عليه كما في ركعات الصلوة لما تعذر كون جميع الوقت سببا تعين الجزء الاول وههنا
سؤال مشهور وهو ما تقدم لا يلزم من عدم صحة التعليل بالجميع عدم صحته بكل وصف اذا امكن التعليل
به مع ان فيه فتح باب القياس وزيادة تعميم حكم النص فقيل في كلام القاضي جواب عنه حيث قال
الدلائل الموجبة للقياس جعلت النص معلولا لا يمكن القياس والامكان يثبت بوصف من الجملة واحتمل
الزيادة على الواحد ورد بان الامكان لا يثبت بوصف من الجملة يثبت بكل واحد فلا يتم الدليل ودفع
شمس الائمة هذه الشبهة بقوله اختلفت الصحابة في الفروع لاختلافهم في الوصف المناط في النص
اذ كل واحد يدعي ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم على ان احد الاوصاف علة فلا يجوز
التعليل بالجميع وبكل وصف لانه يخالف للاجماع والذي يحسم مادة الاشكال ان التعليل بكل وصف
يفضي الى تصويب كل مجتهد وقد دل الدليل على بطلانه كما سنذكره فصح قول القاضي
الامكان يثبت بوصف من الجملة ومعنى قوله واحتمل الزيادة اي يتركب من وصفين كعلة الربوا
وفيه اشارة الى ان معنى قولهم واحد من الجملة ليس الواحد الشخصي البسيط بل ولو كان مركبا
كان صحيحا بعدما اعترف وحدانه قال رحمه الله وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط على ما نبين
ان شاء الله تعالى لكنا نحتاج قبل ذلك الى قيام الدلالة على كون الاصل من هذا المحل قد وجدنا
من النصوص ما هو غير معلول فاحتمل هذا ان يكون من تلك الجملة لكن هذا الاصل لم يسقط
بالاحتمال ولم يبق حجة على غيره وهو الفرع بالاحتمال ايضا على مثال استصحاب
متفقون في معهم في وجوب اشتراط دليل التمييز وان اختلفنا في تفسيره على ما نبين
ان شاء الله ان ذلك عندنا التاثير وعنده الاخالة لكنا نحتاج قبل بيان دليل التمييز الى اقامة

الدليل على أن النص الذي يرد تعليله معلول في الحال ليس مخالف للقياس لأنا وجدنا من النصوص
ما هو غير معلول وهذا النص يمكن أن يكون من تلك الجملة وهذا مختار الشيخ ومن تابعه وبعض مشا
يخ لم يشترط هذا الشرط فإن قيل قد تقدم أن الأصل في النصوص التعليل وإذا كان ما ذكرتم
محتملا بطل ذلك وعاد إلى القول الأول لجواز أن يكون المعلل مما دل عليه الدليل أجاب
بقوله لكن هذا الأصل وهو كون التعليل أصلا في النصوص لم يسقط بهذا الاحتمال رأسا حتى كان
التعليل للعمل به بعد قيام الدليل على كونه معلولا ولم يبق حجة على غيره وهو الفرع بالاحتمال أيضا
على مثال استصحاب الحال فإنه يصلح حجة دافعة فإن حياة المفقود لما كانت ثابتة بالاستصحاب
جعلناها دافعة للاستحقاق فلا يورث ماله ولا يصلح جعله سببا للاستحقاق ولا يرث
من أحد لاحتمال الموت ولقائل أن يقول هذا الاحتمال ناشئ عن دليل أولا فإن كان الأول لزم
بطلان الأصل الأول وهو كون الأصل في النصوص التعليل فلا يفيد التمسك بجواز التعليل
للعمل به والفرض خلافه كما مر آنفا وإن كان الثاني لم يحتج إلى بيان كونه معللا في الحال لأن
الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل غير معتبر كما مر في أول الكتاب ويمكن أن يجاب عنه بأنه اختيار
ناشئ عن دليل على ما سنذكره لكن الأصل عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير إلا بأمور ضرورية
فلو نظرنا إلى الاحتمال بالكلية أهملنا الدليل الدال على كون الأصل في النصوص التعليل ولو
نظرنا إلى الأصل أهملنا الاحتمال الناشئ عن دليل وإعمالهما ولو بوجه أولى من إهمال أحدهما
فقلنا إنه يثبت دلالة الدليل بجواز التعليل للعمل به وألزمنا دلالة الدليل على أنه للحال
شاهد لوجوب التعليل قال رحمه الله ولا يلزم عليه أن الاقتداء بالرسول واجب
مع قيام الاختصاص في بعض الأمور لأن الاقتداء بالنبي عليه السلام إنما صار واجبا لكونه رسولا
وإماما صادقا وهذا لا شبهة فيه فلم يسقط العمل بالاحتمال في نفس العمل فأما
ههنا فإن النصوص نوعان معلول وغير معلول فيصير الاحتمال واقعا في نفس الحجة ولأن
الشرع ابتلانا بالوقف مرة وبالاستنباط أخرى كل ذلك أصل فلما اعتدلا لم يستقم
الاكتفاء بأحد الأصلين فأما الرسول فإنما بعث للاقتداء به لا معارض لذلك فلم يبطل
بالاحتمال هذا جواب سؤال يرد على هذا الأصل تقريره أن الاقتداء بالرسول في أفعاله
صلى الله عليه وسلم واجب بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وقوله قل إن كنتم تحبون الله
فاتبعوني كما أن التعليل في النصوص أصل وقد ثبت اختصاصه عليه السلام ببعض
أفعاله مثل إباحة صوم الوصال وحل التسع والنكاح بغير مهر كما ثبت عدم التعليل
في بعض النصوص ثم جاز العمل بذلك الأصل من غير اشتراط قيام الدليل على عدم
الاختصاص حتى جاز الاقتداء في أفعاله وصح الإلزام على الغير ما لم يمنع عن ذلك مانع
فينبغي أن يكون ههنا كذلك تقرير الجواب أن الاقتداء بالنبي عليه السلام إنما وجب لكونه رسولا
وإماما صادقا ولا شبهة في ذلك وذلك لم يتطرق إليه شك ولا شبهة ولا اختلال
فوجب الاقتداء لوجود العلة الموجبة قطعا وأما الاحتمال دخل في نفس العمل فلم يسقط

لقد كان

العمل بالعلة الموجبة قطعا فأما ما نحن فيه فليس كذلك لأن النصوص نوعان معلول وغير معلول
فيصير الاحتمال واقعا في نفس الحجة ولأن الشرع ابتلانا بالوقف مرة كما في المتشابهات و
بالاستنباط أخرى كما في غيرها كل ذلك أصل لم يستقم الاكتفاء بأحد الأصلين وحاصله
أن الاقتداء أصل واحد وهو واجب والاحتمال واقع في الفروع والنصوص أصلان أحدهما
يعارض الآخر فلا بد من بيان مرجح وبهذا يندفع ما قال من لم يشترط هذا الشرط من أن
الاقتداء بالنبي كالنصوص لأن أفعاله عليه السلام نوعان ما يقتدى به وما لا يقتدى به وكما
ابتلينا بالوقف في غير المعلول كذلك ابتلينا بالاقتداء فيما يصلح له الحكم وبعدمه فيما ثبت
الاختصاص لأن الاقتداء غير متنوع وإن المتنوع أفعاله فالاحتمال فيه لم ينشأ عن دليل
بخلاف النصوص فإن نفسها متنوع إلى معلول وغيره فكان الاحتمال ناشئا عن دليل
فكان معتبرا وفيه بحث أما أولا فإن أحدا من العلماء لم يشتغل به ولم يطالب ذلك من خصمه
ولا خصمه منه وأما ثانيا فلأن صحة التعليل بوصف مؤثر ظهر أثره بالكتاب أو السنة
أو الإجماع وذلك دليل على كونه معلولا وأما ثالثا فلأن ما ذكرتم أولا فإن قولكم الأصل
في النصوص التعليل إن كان موجبة كلية يبطل قولكم إنها نوعان وإن كان مهملة كان
الأصل في النصوص عدم التعليل بالتعارض إلا إذا دل عليه الدليل وهو المذهب
الأول وأنتم أبطلتم ذلك ويمكن أن يجاب عن الأول بأنا لا نسلم أن أحدا من العلماء لم
يشتغل به ولئن سلم فإنما كان ذلك لأن المتقدمين كانوا في غاية الاحتياط في أمر
الاستنباط فلذلك لم يعلل أحد منهم إلا بوجود جميع شرائط التعليل فما كانوا يحوجون
الخصم إلى الطلب وعن الثاني بأن ما ذكرتم في ظهور أثر الوصف بأحد الحجج دليل
على كونه معلولا في الحال والشرط المطلوب إلا ذاك وعن الثالث بأنها مهملة وكان الأصل
في بعض النصوص التعليل دون بعض احتيج إلى دليل يدل على أن الأصل الذي
يطلب المعلل تعليله في الحال معلل قطعا للاحتمال وليس هذا هو المذهب الأول
لأن المذهب الأول يقول الأصل فيها عدم التعليل مطلقا ونحن نقول به موجبة جزئية
فهما على طرفي نقيض قال رحمه الله ومثال هذا الأصل قولنا في الذهب والفضة أن حكم
النص في ذلك معلول فلا يتبع بنا الاستدلال بالأصل وهو أن التعليل أصل في النصوص
بل لا بد من إقامة الدلالة على أن هذا النص بعينه معلول ودلالة ذلك أن هذا النص تضمن
حكم التعيين بقوله عليه السلام يدا بيد وذلك من باب الربا أيضا ألا يرى أن تعيين أحد البدلين
شرط جواز كل بيع احترازا عن الدين بالدين وتعيين الآخر واجب طلبا للتسوية بينهما
احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا وقد قال النبي عليه السلام إن الربا في النسيئة
وقد وجدنا هذا الحكم متعديا عنه حتى قال الشافعي رحمه الله في بيع الطعام بالطعام
أن التقابض شرط وقال أصحابنا جميعا فيمن استأجر حنطة بعينها بشعير بغير عينه
حالا غير موصوف أنه باطل وإن كان موصوفا لما قلنا ووجب تعيين رأس المال

بناء على ما ذكر

ثبت

في السلم بالإجماع وإذا في ذلك انه معلول فلا يتعدى بلا تعليل بالإجماع وقد صح التعدي ولم يكن
الثمنية مانعة وإذا ثبت فيه ثبت في مسئلتنا لأنه هو بعينه بل ربوا الفضل اثبت منه
أي مثال ما ذكر أن لا بد في التعليل من إقامة الدليل على كون الأصل في الحال معلولا ما قيل في الذهب
والفضة أن حكم النص في المنصوص معلول فلا يكفي للمعلل أن يقول لأن الأصل في النصوص
التعليل بل لا بد له من إقامة الدليل على ~~انه من اقامة الدليل على~~ انه بعينه في هذه الحال معلول
وذلك لأن النص تضمن حكما هو التعيين بقوله صلى الله عليه وسلم يدا بيد وإنما قال تضمن لأنه
ثبت بالإشارة وهو الدلالة التضمنية ووجوب التعيين من باب الاحتراز عن الربوا وإنما قال
أيضا إشارة إلى أن غيره أيضا من بابه وهو وجوب المماثلة واستوضح كون وجوب التعيين للاحتراز
عن الربوا بقوله ألا يرى أن تعيين أحد البدلين شرط جواز كل بيع احترازا عن الدين بالدين
وأن تعيين البدل الآخر فيما نحن فيه وهو الصرف واجب طلبا للمساواة بين البدلين في العينية
احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا فإن العين خير من الدين وإن كان حالا فالمساواة في
القدر والعينية عند اتفاق الجنس بقوله عليه السلام يدا بيد وقوله عليه السلام إنما الربوا
في النسيئة وعند اختلافه في شرط المساواة في العينية بقوله عليه السلام إذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم بعد أن كان يدا بيد فثبت من هذا كله أن النص أثبت التعيين وقد كان
هذا الحكم أعني وجوب التعيين متعديا من هذا الأصل حتى شرطنا مع الشافعي رحمه الله التقابض
في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطناه
جميعا في بدل الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه للحكم وقلنا جميعا فيمن اشترى حنطة
بعينها بشعير بغير عينه حالا غير مؤجل أن البيع فاسد وإن كان موصوفا لما قلنا
من اشتراط تعيين البدلين طلبا للمساواة احترازا عن شبهة الفضل وقيد بقوله حالا لأنه لو كان
وجه عدم الجواز أظهر وقلنا وجب تعيين رأس المال في السلم بالإجماع أي بالقبض
في المجلس سواء كان من الأثمان أو غيرها لأن المسلم فيه أبدا يكون دينا ورأس المال
في الأغلب الدراهم أو الدنانير وهما لا يتعينان إلا بالقبض فشرطنا القبض الذي يحصل به
التعيين كيلا يكون دينا بدين ولم نفرق بين ما يتعين وغيره دفعا للحرج وإذا ثبت
التعدي في التعيين ثبت أنه معلول فلا يتعدى الحكم إلى الفرع بلا تعليل الأصل
فإن ما ثبت من الأصل بتعليله لا يجوز أن يتعدى إلى الفرع حكمه بلا تعليل بالإجماع وقوله وقد
صح التعدي يجوز أن يكون لدفع ما عسى يتوهم أن النص وإن كان معلولا في الحال يجوز أن
يمنع مانع من التعليل ثانيا فإن نص الذهب والفضة يجوز أن يكون بعد كونه معلولا بما ذكر
معلولا بالثمنية وهي علة قاصرة فيمنع عن التعليل بالعلة المتعدية فدفع ذلك بقوله وقد
صح التعدي ولم يكن التعليل بالثمنية مانعا عن التعليل المذكور فكذا عن التعليل الثاني
دفعا للتحكم وإذا ثبت التعدي في حكم التعيين فيما ذكرنا من الصور ولم يمنع التعليل
بالثمنية ثبت في مسئلتنا وهو تعدي وجوب المماثلة إلى سائر الموزونات وقيل معناه

كون وجوب

وإذا ثبت التعليل فيه أي في التعدي إلى ما ذكرنا من الصور ولا أزيد على الحكاية فكأنه النظر بقوله
لأنه هو بعينه قيل أي التعليل لوجوب المماثلة عين التعليل لتعدي حكم التعيين لكون كل
واحد منهما للاحتراز عن الربوا بل ربوا الفضل أثبت من ربوا النسيئة فإن ربوا الفضل الذي بني
عليه تعدي وجوب المماثلة أسرع ثبوتا من ربوا النسيئة التي بني عليه تعدي التقابض لأن
الأول حقيقة الفضل والثاني شبهة والحقيقة أولى بالثبوت من الشبهة وفيه بحث أما أولا
فلأن ثبوت التعيين بالتعليل فيما ذكرتم ممنوع بل هو ثابت بالنص قال صلى الله عليه وسلم في هذه
الأشياء عند المقابلة بجنسها يدا بيد ثم قال وإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم
بعد أن يكون يدا بيد فيجب القبض عند اتحاد الجنس واختلافه بالنص وفي رأس مال
السلم بنهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي فكان وجوب القبض بالنص لا بالعلة وأما ثانيا فلأن
الاستدلال بوجوب القبض في بيع الطعام استدلال بما لا يراه المعلل وهو فاسد وأما ثالثا فلأن
التعليل الأول قد يكون قبل التعليل بالثمنية فلا يلزم من منعه ما كان بعده منعه ما تقدم
عليه فأين دفع التحكم وأما رابعا فلأن قوله لأنه هو بعينه مناف لقوله بل ربوا الفضل أثبت وكذلك
ما ذكره الشارحون في تفسير كلامه ومن الدليل على العينية وهو ما ذكرناه من قولهم أي التعليل
لوجوب المماثلة إلى قولهم لكون كل واحد منهما للاحتراز عن الربوا وأجيب عن الأول بأن وجود
النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي من محل آخر إليه إذا كان التعليل موافقا للنص عند بعض
بدليل قول الفقهاء هذا الحكم ثابت بالنص والمعقول على معنى أنه لولا النص لكان الحكم ثابتا
بالقياس فكان بمنزلة ضم كل واحد منهما بالآخر كما لو وجد نصان ورد بأن هذا ليس مذهب
الشيخ على ما سيجيء ولعل الصواب أن يقال اشتراط عدم النص في الفرع إنما هو عند القياس
وليس كلامنا في ذلك إنما هو في إثبات شرطه بذلك على هذا أنه لو كان قياسا لدار أو تسلسل
واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة أن بيان التعليل لأجل القياس لو كان قياسا كان شرطه
أن يكون الأصل معلولا قبل هذا التعليل لأن الغرض أن قيام الدليل على كونه معلولا في الحال
قبل الاشتغال ببيان تعيينه شرط فإن كان المبين لهذا التعليل هو المتأخر دار وإن
غيره تسلسل فتبين أن المراد من كونه معلولا في هذا المحل وجدان ذلك المعنى في محل آخر
سواء كان منصوصا عليه أم لا حيث لم يكن المراد تعدية الحكم إلى الفرع لئلا يلزم لنا المناقضة أو اللغو
على ما سيجيء في كلام الشيخ وعن الثاني بأن القبض في بيع الطعام بالطعام مستلزم التعيين والمعلل
قائل به فكان استدلالا بما قال به المعلل وعن الثالث بأن التعليل عنده لا يستلزم
قيام الدليل على كونه معلولا في الحال فالحكم بتقديم بعض على البعض الآخر تحكم صرف لا محالة
وعن الرابع بأنه تشبيه وقوله بعينه تأكيد للتشبيه مثل قولك زيد أسد بعينه بل
أشجع فكما أن معناه زيد كالأسد في الشجاعة بعينه بل أشجع فكذلك معنى قوله لأنه هو بعينه
أن التعليل لوجوب المماثلة كالتعليل لتعدي حكم التعيين في كون كل واحد منهما
للاحتراز عن الربوا بل ربوا الفضل أثبت ومن هذا ظهر ضعف ما ذكر في بعض

بالعلة

الشروح في تفسيره اي التعليل لوجوب المماثلة بين التعليل لتعدي حكم التعيين لكون
كل واحد منهما الى آخره قال وقال الشافعي رحمه الله ان تحريم الخمر معلول فلا بد من
اقامة الدليل عليه ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل دل على خلافه فان النص اوجب
تحريم الخمر بعينها وليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها من باب التعدي لكنه ثبت
بدليل فيه شبهة احتياطا لما ثبت ان قيام الدليل على كون الاصل معلولا شرط التعليل
للقياس لا بد منه اورد ما ورد من القياس على خلافه مستندا الى ضعفه وهو ما قال الشافعي
ان تحريم الخمر معلول يعني بوصف الاسكار فانه وصف مؤثر لان المنع من شرب ما يستر
العقل الذي به يصير الانسان اهلا للتكليف الشرعية امر معقول ولهذا
لم يشرع بها نبي ولا كتب من الشرائع فيثبت التحريم فيلحق سائر الاشربة المسكرة
بها بعلة الاسكار محرم قليلها وحد شرب القليل كالخمر قال الشيخ لا بد
اولا اي اقامة الدليل على ان النص المحرم للخمر معلول ليصح تعليله ولا دليل عليه من
قبل النص بل الدليل دل على انه غير معلول فان النبي صلى الله عليه وسلم ان الله حرم الخمر لعينها
قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب فلو كانت حرمتها متعلقة بالسكر لم يحرم القليل
كما قال بعض اهل الاهواء والقائل ان يقول لا نسلم لا دليل من قبل النص ودعوى ذلك دعوى
بلا دليل فان النص الذي ذكرتم مستدرك الالزام لان الخمر لما انما سميت خمرا لمخامرتها
العقول فخصوصية المادة يدل على انه معلول بذلك فيتعدى الى غيرها من الاشربة
وقوله والسكر مصدر يحتمل ان يكون بمعنى المسكر فيحمل عليه جمعا بين الادلة ويمكن ان
يجاب عنه بانا لا نسلم ان الخمر سميت خمرا لما ذكرتم فان المناسبة في التسمية ليست مستحقة
فلا تصلح حجة وحمل السكر على اسم الفاعل فاسد لانه مجاز والاصل الحقيقة على انه اذا كان
يستلزم التكرار فان الخمر على اعتبار الاشتقاق يدل على كل مخامر للعقل ولا سكر الا
بالمخامرة فصار معناه حرم الخمر والخمر من كل شراب ولا فائدة فيه فان قيل حرمة سائر
الاشربة المسكرة مثل المطبوخ ادنى طبخه اذا اشتد والتي من نبيذ الزبيب والتمر
اذا اشتد وغير ذلك ونجاستها من باب التعدي من الخمر اليها فيدل على ان الخمر معلول
اذ لا تعدي بدون التعليل اجاب الشيخ بان حرمتها ونجاستها ليست من باب التعدي
لكنه اي الحكم وهو الحرمة والنجاسة بدليل فيه شبهة احتياطا وهو ما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم قال الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى النخلة والكرمة فظاهره يوجب
ان يكون حكم هذه الاشربة حكم الخمر لانه صلى الله عليه وسلم بعث مبينا للاحكام لا للحقائق
اللغوية فكان معناه ما يتخذ منهما له حكم الخمر فليس ذلك باعتبار كونه معلولا الا ترى
انما ثبتنا على الوصف الذي ثبتناه الخمر فان مستحل الخمر دون مستحلها ونجاسة الخمر
غليظة ونجاسة غيرها خفيفة قال رحمه الله ومثال هذا الشاهد لما قبلت
شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع بطل الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق

فكذلك ههنا لما جعلنا النص شاهدا مع ذكر من الطعن بطل الطعن في الشاهد بما هو جرح و
هو الرق لم يجز الحكم بظاهر الحرية الا بحجة فكذا ههنا لا يصح العمل به مع الاحتمال الا بحجة
ان ومثال ما ذكرنا ان وصف الثمنية لما لم يمنع من تعدي حكم التعيين لا يصح الطعن به بان
يقال هذا النص معلول بهذا الوصف فلا يصح تعليله بوصف آخر فان التمسك بالاصل
لما لم يصلح حجة ملزمة صح الطعن باحتمال كون هذا النص غير معلول وطلب اقامة الدليل
على كونه معلولا طعن الشاهد بالجهل والرق فان الطعن بالجهل غير صحيح وبالرق صحيح فان
الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع بطل الطعن بانه جاهل لانه مع ذلك
مقبول الشهادة فالطعن به ليس بطعن معتبر وان الطعن فيه بالرق فصحيح لانه معه
غير مقبول الشهادة فيحتاج المدعي الى اقامة الدليل على حريته والاستدلال بكون الاصل
في الآدمي الحرية غير كاف قال رحمه الله باب شروط القياس وهي اربعة ان لا يكون الاصل
مخصوصا بحكمه بنص آخر وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس وان يتعدى الحكم الشرعي
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل
على ما كان قبله تعريف الشرط مذكور بعد هذا في الكتاب فنذكره هناك وشروط القياس
اربعة بالاستقراء احدها ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر وبيان هذا يحتاج الى بيان
الاصل والفرع لكثرة دورهما في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر الفقهاء والنظار
هو محل الحكم المنصوص عليه كالبر في قياس الارز عليه في باب الربوا وعند المتكلمين هو
الدليل الدال على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع وقيل الاصل هو الحكم في المقيس عليه
ولكل من ذلك وجه لابتناء حكم الفرع على كل واحد منها وقيل الاشبه ان يكون الاصل هو المحل
كما قال الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره وهو يستقيم
اطلاقه على المحل بالمعنيين وفيه نظر لاستقامة اطلاقه على الباقيين بالمعنيين نعم ان كان
اشبه لمتابعته الجمهور فهو وان كان تقليدا لكن تقليد الجمهور اشبه واما الفرع فهو المحل
المشبه عند الاكثر وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس قيل وهذا اولى لانه يبتنى على
الغير ويفتقر اليه دون المحل واذا عرف هذا فالمراد بالاصل في قوله وان لا يكون الاصل
مخصوصا ان كان هو المحل فمعنى المخصوص التفرد والكائن حكمه صلة المخصوص اي بنص آخر
للسببية ومعناه شرط القياس ان لا يكون المحل مختصا بحكمه بسبب نص آخر يدل على الاختصاص
مثل خزيمة فانه مختص بحكمه لا يشاركه فيه غيره عرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا
الآية ويجوز ان يكون المراد بالخصوص خصوص العموم لكن بطريق الكرامة حتى يمنع من القياس
لان فيه ابطال كرامته سواء كان ذلك الغير مثله او فوقه او دونه في الفضيلة لا مطلق الخصوص
فانه لا يمنع القياس والباء في بنص آخر صلة الخصوص والنص الآخر دليل الخصوص والمخصوص منه
مذكور ومعناه على هذا الوجه شرطه ان لا يكون محل الحكم مخصوصا من قاعدة عامة مع حكمه
بنص آخر مثل خزيمة وفيه نظر فان الخصوص المصطلح لا ينقسم الى ما هو بطريق الكرامة

وقد عرفت تأثيره والباء في حكمه على هذا بمعنى مع وفي بنص وغيره ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم جوازه
لأن شرطه المقارنة ولئن سلم ذلك فالعموم والخصوص من أوصاف النظم على ما مر فجعل العام
المخصوص القاعدة العامة لا يكاد يصح على هذا الاصطلاح وإن كان المراد بالأول النص
فالمراد من الخصوص التفرد أيضا لا الخصوص من صيغة عامة فإنه غير مانع من القياس إلا إذا كان
بطريق الكرامة وقد عرفت تأثيره والباء في حكمه على هذا بمعنى مع وفي بنص آخر للسببية والمختص
به غير مذكور والضمير راجع إلى الأصل أي شرط القياس أن لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا
مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام من شهد له
خزيمة فحسبه فإنه مختص أي منفرد مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بسبب نص آخر يدل
على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله واستشهدوا شهيدين فإنه يمنع قبول شهادة الفرد فإذا ثبت
في موضع بدليل كان مختصا به ولا يعدوه في غيره وإن كان المراد بالأصل حكم النص في المقيس عليه
لا يستقيم تنزيله على كلام الشيخ فيكون ح مجورا في هذا الكتاب والثاني أن لا يكون حكم الأصل
معدولا عن القياس أي لا يكون مما لا يعقل معناه والضمير في به راجع إلى الأصل والباء للتعدية لأن
العدول وهو الميل عن الطريق لازم فيأتي المجهول منه بالباء ويكون معناه بالباء معنى الفاعل أي
وشرطه أن لا يكون حكم الأصل عادلا عن سنن القياس والثالث أن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص
بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه والضمير في بعينه راجع إلى الحكم وفي نظيره إلى الأصل وأنثه إلى
الفرع واحد جملة شروط تفصيلا وسنذكر بعد هذا والرابع أن يبقى الحكم في الأصل بعد التعليل على
ما كان قبل التعليل ومعناه أن الحكم في الأصل أي في النص في المقيس يبقى بعد التعليل على ما كان
قبله من غير تغيير فصار مراده من الأصل ههنا هو النص لما عرفت بعد هذا قال رحمه الله
أما الأول فلأنه متى اختصاصه بالنص صار التعليل مبطلا له وذلك باطل لأنه لا يعارضه وأما
الثاني فلأن حاجتنا إلى إثبات الحكم بالقياس فإذا جاء مخالفا للقياس لم يصح إثباته به كالنص
النافي لا يصلح للإثبات وأما الثالث فلأن القياس محاذاة بين الشيئين فلا ينفعل إلا في محله
وهو الفرع والأصل معا وأما التعليل لإثبات حكم شرعي وفي هذه الجملة خلافه وأما الرابع فلما قلنا
أن القياس لا يعارض النص فلا يتغير به حكمه هذا بيان وجه اشتراط كل من الأمور الأربعة
أما اشتراط الشرط الأول فلأنه لما ثبت اختصاصه أي تفرد الأصل بحكمه بالنص صار التعليل
لتعديته إلى محل آخر مبطلا للاختصاص الثابت بالنص والتعليل المؤدي إلى إبطال حكم النص باطل
لأن التعليل أو القياس لا يعارض النص وأما اشتراط الشرط الثاني فلأن حاجتنا إلى إثبات الحكم
بالقياس فإذا جاء الحكم مخالفا للقياس لم يصح إثبات الحكم بالقياس لأن القياس يرد هذا الحكم
كالنص النافي لا يستقيم إثبات الحكم به لاستحالة كون الشيء مثبتا ونافيا لشيء واحد في زمان واحد
وأما اشتراط الشرط الثالث فلأن القياس محاذاة أي مساواة بين شيئين فلا يثبت وجوده
إلا في محل قابل له فإن قابلية المحل شرط تأثير الفاعل والمحل القابل له لا بد وأن يتعدد و
هو الأصل والفرع معا لأن المحاذاة لا يتصور في شيء واحد ولا في شيئين أحدهما لم يكن نظيرا للآخر

فلو لم يتعد الحكم إلى الفرع كان المحل شيئا واحدا وكذا إذا لم يكن الفرع نظيرا للأصل لم يتحقق المحاذاة فيا
فلهذا شرط التعدي إلى فرع هو نظيره والتعليل لإقامة الحكم الشرعي لا اللغوي لأن القياس مدرك
من مدارك الشرع ومفصل من مفاصله فلا بد أن يكون ما يثبت به إلا ما هو حكم شرعي فاشترط تعدي الحكم بعينه و
خلو الفرع عن النص لتحقق المحاذاة لأنه مع التغيير لا يتحقق وكذا إذا كان في الفرع نص لأنه يمنع
الحكم الشرعي بالقياس على ما سنذكره وفي هذه الجملة خلاف سنذكره إن شاء الله وأما اشتراط الشرط الرابع
فلما قلنا في وجه اشتراط الشرط الأول من أن القياس لا يعارض النص فلا يتغير به حكمه فإن قيل لو كان
عدم التغيير شرط صحة القياس لانتفى القياس واللازم باطل لأن الفرض خلافه فالملزوم مثله بيان الملازمة
أن القياس يستلزم تغيير حكم النص من الخصوص إلى العموم والعموم غير الخصوص ففي اشتراط عدم تغييره كذا
باب القياس أجيب بأن المراد بالتغيير هو أن يغير بالتعليل ما كان معقولا منه لغة قبله مثل اشتراط
التمليك في إطعام الكفارة بالرأي كما قال الشافعي رحمه الله لأن قوله تعالى أو إطعام عشرة مساكين يقتضي
الخروج عن العهدة بمجرد الإباحة إذ الإطعام جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالإباحة فاشتراط التمليك
بالقياس على الكسوة تغيير له وذلك باطل قال رحمه الله فمثال الأول أن الله تعالى شرط العدد
في عامة الشهادات وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده لكنه ثبت كرامة له فلم يصح تعليله
وحل لرسول الله تسع نسوة إكراما له فلم يصح تعليله وكذلك ثبت بالنص أن البيع يقتضي محلا
مملوكا مقدورا واحتجوز السلم في الدين بالنص وهو قوله عليه السلام من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم و
وزن معلوم إلى أجل معلوم وما ثبت بهذا النص الآخر محلا فلم يستقم إبطال الخصوص بالتعليل
لما فرغ من وجوه اشتراطها شرع في بيان مثال كل واحد منها فقال مثال الأول أن مثال الشرط الأول
أن الله تعالى شرط العدد في جميع الشهادات بقوله واستشهدوا شهيدين وبقوله وأشهدوا ذوي
عدل منكم وغير ذلك وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده وهو ما روي أن النبي عليه السلام اشترى
ناقة من أعرابي وأوفى ثمنها ثم جحد الأعرابي استيفاء الثمن وجعل يصيح ويقول هلم شهيدا
فقال صلى الله عليه وسلم من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت أنا أشهد لك يا رسول الله إنا نصدقك
في خبر السماء أفلا نصدقك فيما تخبر به من أداء ثمنها فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فلما
قوله لكنه ثبت كرامة يشير إلى الفرق بين تخصيص العام وتخصيص خزيمة فإن تعليل المخصص في العام
يجوز وتخصيص هذا لا يجوز لأن تخصيصه ثبت كرامة وهو يوجب انقطاع شركة الغير فتعليله
لإلحاق غيره به سواء كان مثله أو دونه في الفضيلة لا يجوز لإبطال معنى الكرامة ووجه اختصاص
خزيمة بهذه الكرامة أنه من بين الحاضرين بجواز الشهادة للنبي عليه السلام بناء على أن قوله في أداء القطع
منزلة العيان وقد جعل الشارع السمع في بعض الأحكام بمنزلة العيان فكان قوله صلى الله عليه
وسلم أولى بذلك وكذلك أحل الله تعالى لرسوله تسعا من النساء إكراما له وذلك لأن الله تعالى
قصر الحل في النساء على أربع بقوله مثنى وثلاث ورباع وخص بإباحة تسع منها ولا شك أن إباحة
النكاح من الكرامة لأنه إثبات الولاية على حرة مثله ولهذا لا يملك العبد إلا تزوج اثنتين لنقصان
حاله فكان إباحة الزيادة إكراما له فلم يصح تعليله أي تعليل حل التسع لتعديته إلى غيره

أنكر أو فيه ثم فقال عليه السلام تشهد لي ولم تحضر فقال يا رسول الله نصدقك في خبر السماء أفلا
اختصاص بعد الإدراك

كما نعله الرفضة فانهم جوزوا انكاح التسع اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم لئلا يلزم ابطال الكرامة وكذلك
ثبت بالنص اقتضاء البيع محلا مملوكا مقدور التسليم حسا وشرعا حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه
وسلمه او باع الآبق او الحمل لم يجز لعدم الملك في الاول وعدم القدرة على التسليم في الباقيين
وجوز في السلم في الاول اي فيما ليس في يده ولا يملكه على خلاف ذلك الاصل بالنص وهو قوله
صلى الله عليه وسلم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت السلم بهذا
النص الا مؤجلا لان ظاهره يقتضي اشتراط هذه الاوصاف فكان تقديره من اسلم منكم فلا يسلم الا
بهذه الاوصاف فكان الحوالة مخصصا بالسلم حال وجود هذه الاوصاف كاختصاص قبول شهادة
الفرد خزيمة وحل التسع بالنبي عليه السلام فلم يستقم ابطال الخصوص بالتعليل كما قال الشافعي رحمه الله
لما جاز السلم مؤجلا جاز حالا لكونه ابعد من الغرر كسائر البياعات فان قيل عديتم حكم هذا النص الى
الثياب والعدديات المتقاربة فنحن نعديه الى السلم الحال اجيب بان الحكم فيهما ثبت بالدلالة
فان نص له علموا في كيل معلوم ووزن معلوم يشير الى الجواز باعتبار حصول العلم بالقدر وكل
ما حصل العلم بقدره بالاستيصاف يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال فانه ليس في معنى
المؤجل على ما سيجيء وللقائل ان يقول لا حاجة الى اشتراط هذا الشرط لانه قد تقدم ان التعليل
للقياس لا يصح الا اذا قام دليل على ان النص في الحال شاهد ومع قيام النص على الاختصاص كيف
يمكن ان يقوم دليل على كونه معلولا ويمكن ان يجاب عنه بما تقدم ان التعليل الاول ليس للقياس فلا يكون
قيام النص على الاختصاص مانعا عن ذلك لجواز ان يكون معقول المعنى ومختصا بمحل نعم قد يكون
سبقوا ولكن الكلام فيه وانما هو في الجواز قال رحمه الله قال الشافعي رحمه الله لا يصح
نكاح النبي عليه السلام بلفظة الهبة على سبيل الخصوص بقوله خالصة لك فبطل التعليل وقلنا بل الاختصاص
في سلامتها له بغير عوض وفي اختصاصه بان لا تحل لاحد بعده قال الله تعالى وازواجه
امهاتهم وقال قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وهذا مما يعقل كرامة فان الاختصاص
باللفظ فلا فقد ابطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة ذكر ما فرع الشافعي رحمه الله على هذا الا
وان كان عنده مدفوعا استشهادا على ثبوت اشتراط هذا الشرط ووجه تفريعه ان نكاح النبي
صلى الله عليه وسلم لما صح بلفظ الهبة على سبيل الخصوص كرامة بطل التعليل اما اختصاصه بذلك فقد
ثبت بالنص وهو قوله تعالى خالصة لك بعد قوله وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي والخالصة
مصدر مؤكد به كوعد الله وصبغة الله والعافية ومعناه خلص لك انعقاد النكاح بلفظ الهبة
خلوصا واما بطلان التعليل فلئلا يبطل الكرامة قلنا لا نسلم ان المراد من الخلوص ما هو بحسب
اللفظ بل الاختصاص في سلامتها له بغير بدل او في اختصاصه صلى الله عليه وسلم بان لا تحل لاحد
بعده وبيانه ذلك ان الاختصاص انما يكون فيما يعقل كرامة وذلك فيما نحن فيه اما في الثاني
فلان قوله تعالى ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة من دون المؤمنين امكن ان يكون المراد به
الخلوص له بعدم جواز نكاح المنكوحة له لاحد بعده فيكون مرادا اما الامكان فلا يدفع
واما كونه مرادا فبالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا

رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وازواجه امهاتهم واما المعقول فلان
الاختصاص انما هو كرامة له صلى الله عليه وسلم ولا كرامة في خصوص الالفاظ اما الاولى فظاهرة
واما الثانية فلان لفظ استعارة وطرق الاستعارة لا تختص بواحد دون واحد بل البلغاء في
ذلك سواسية والمنازع مكابر واما في الاولى فلان قوله ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة
لك بعد قوله ان وهبت نفسها للنبي يجوز ان يراد به سلامتها له صلى الله عليه وسلم بغير بدل
وهو الظاهر من لفظ الهبة فيكون مرادا بالنص والمعقول اما الاول فلما ذكر عقيبه قد علمنا
ما فرضنا عليهم ووجه الاستدلال انه ذكر النكاح بالمهر في ازواج الامة بيانا للمنة على نبيه عليه السلام
بالنكاح بغير مهر بدليل قوله لكيلا يكون عليك حرج وهو متعلق بقوله خالصة يعني والله اعلم
جوزنا نكاحهم بمهر ونكاحك بلا مهر كيلا يكون عليك ضيق في امر النكاح ولا شك ان
الحرج انما يلحق في لزوم المهر واما في العدول من لفظ الى لفظ آخر فلا حرج خصوصا في حق من
هو افصح العرب والعجم صلى الله عليه وسلم واما الثاني فلما ذكرناه في الوجه الثاني واذا ثبت هذا
بطل التعليل من حيث ثبوته كرامة قيل في عبارة الشيخ تسامح في قوله وفي اختصاصه فانه
استعمل الواو بمعنى او ولفظة في زائدة ولو قيل واختصاصه بان لا تحل او قيل وفي ان لا تحل
لكان احسن ويمكن ان يجاب عن الاول بانا لا نسلم ان الواو بمعنى او لجواز ان يكون المعنيان جميعا
مختصين به عليه السلام اذ لا مانع عن ذلك لا لفظا ولا معنى وعن الثاني بجواز ان يكون الظرف
خبر مبتدأ محذوف ويكون تقديره وقلنا الخلوص في اختصاصه بان لا تحل بعده فلا يكون في زائدة
قال رحمه الله وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة بالنص مخالفا
للقياس المعقول لان التقوم والتمول يعتمد الوجود لتصلح للاحراز والتقوم عبارة عن اعتدال
المعاني وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود فلا يصح ابطال الخصوص بالتعليل اي كما
اسلم في جوازه بالنص على خلاف القياس ثبوت حكم التقوم والمالية للمنافع في باب عقود الاجارة فانه
ذلك ثبت بالنص مخالفا للقياس المعقول اما الاول فلقوله تعالى فآتوهن اجورهن في حق
الاظآر ونقله على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه
واما مخالفته للقياس فلما ذكر الشيخ من قوله لان التقوم والتمول يعتمد الوجود وتقضي البقاء
والمنافع غير موجودة فالمتقوم غير المنافع اما الثانية فظاهرة لانها اعراض تحدث ولا تبقى واما
الاولى فلما بينه الشيخ بقوله لتصلح للاحراز فان التقوم انما يثبت بالاحراز والمعدوم لا يحرز
وقوله والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني وتقضي البقاء ولا اعتدال بين العين والمنافع اما الاولى فانا
لا نعلم قيم الاشياء الا باعتبار التعادل بينها في المعنى الذي يعنى به التبادل واما الثانية
فلما ذكر الشيخ بقوله وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود وذلك مستلزم
التفاوت في المعاني اما التفاوت بينهما في نفس الوجود فلان العين جوهر موجود يبقى
زمانين والمنفعة معدومة تحدث شيئا فشيئا فلا تبقى زمانين واما استلزامه التفاوت
في المعاني فلان الموجود الباقي لا يكون كالمعدوم الذي لا يبقى فيما يقع به التبادل وما هذا التقرير

يكون كلام الشيخ متضمنا للدليلين ويمكن ان يجعل كلامه دليلا واحدا اي يجعل قوله لان التقوم والقول بعدم
الوجود صغرى القياس وقوله بين القيمين والمنافع تفاوت في نفس الوجود كبراه لانه في معنى
والمنافع غير موجودة فيكون قوله لا يصلح للاحراز بيان الصغرى والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني
تعريفا للتقوم واذا ثبت انه مخالف للقياس المعقول ثابت بالنص في عقود الاجارة يكون مخصصا
بيا فلا يجوز ابطال هذا المخصوص والتعدية الى الاتلاف والغصب كما مر في اول الكتاب قبيل
ايراد هذا المثال في الشرط الثاني لكونه معدولا عن القياس كان اولى الا انه اورده في هذا الفصل
لانه مع كونه غير معقول المعنى مخصوص بحكمه عن قاعدة عامة بنص اخر يخالفها وفيه نظر
لانه اذا كان الحكم ذا جهتين جاز ايراده في كل واحد من الفصلين فبطل الاولوية قال رح
الله ومثال الثاني من الشروط ما اي اكل الناسي معدول به عن القياس وهو فوات القربة بما ينافيها
ولكنها هو القياس المحض وثبت حكم النسيان بالنص معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص فلم
يصح التعليل بل بدلالة النص لانها سواء في قيام الركن بالكف عنها الا ترى ان معنى الحدث لغة
ان الناسي غير جان على الصوم ولا على الطعام فكان الجماع مثله بدلالة النص على ما مر اي ومثال الشرط
الثاني وهو ان لا يكون معدولا به عن القياس ان حكم اكل الناسي وهو بقاء الصوم مع المنافي معدول به
عن القياس لان فيه القياس فيه فوات القربة بما يضادها ركنها وان كان ناسيا لان الشيء لا يبقى مع
ضده ومنافيه والنسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد المعدوم الا ترى لو انكف كان
اتيا ناسيا او ترك ركنا من اركان الصلوة كان كمن فعل ذلك عامدا ولكنه ثبت حكم النسيان
بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك معدولا به عن القياس وهو
حديث مشهور يجوز الزيادة به على قوله ثم اتموا الصيام الى الليل قوله لا مخصوصا من النص ردا
لقول الشافعي رحمه الله ان عموم قوله ثم اتموا الصيام الى الليل مخصوص بالناسي وعموم قوله
عليه السلام الفطر مما دخل يقتضي ان يفسد الصوم الا ان الناسي خص من هذين النصين بالحديث
المشهور الذي رويناه والمخصوص من النص يقبل التعليل فيجوز ان يتعلق بعدم القصد و
يتعدى الحكم الى الخاطي والمكره والنائم الذي صب في حلقه الماء لعدم قصدهم قيل في توجيهه
منع التخصيص انه انما يتحقق فيما كان داخلا والناسي غير داخل لان الفعل غير مضاف اليه
فلم يكن تاركا للكف بل هو كاف كما كان فلم يكن تخصيصا وفيه نظر لان الدخول انما يقتضي
في العام ولا شك انه داخل في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل والاولى ان يقال ان الناسي داخل في قوله
ثم اتموا باق على الدخول كاف لان الشارع اخرج فعله من حيز المنافي بما رويناه من الحديث والقايل
ان يقول قوله معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص دعوى لا دليل لها بينة وما ذكرتم من
انه باق على كونه متناولا للعام فليس كذلك بل هو عين النزاع والجواب عنه على ما تقدم في اول
الكتاب ان دليل الخصوص اولا شرطه المقارنة وقد ثبت ذلك بالدليل الا ترى ولم يذكر
دليل على المقارنة فلا يكون تخصيصا على ان التخصيص عنده بطريق المعارضة بالاخراج
والخارج من الاتمام لا يكون اتماما وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاتمام بقوله تم على صومك فدل على انه

اتي على الكف لا يخرج منه وهذا دقيق ويجوز ان يكون مراده بالتخصيص تخصيص الكرامة
لخزيمة ونفي ذلك لان مثل ذلك التخصيص يمنع الالحاق وقد الحق خبر الاعرابي به فدل على انه
ليس بتخصيص واذا ثبت انه معدول به عن القياس لم يصح التعليل للقياس لصيرورة
التعليل ح لضد ما وضع له الحكم لانه انما وضع معدولا به عن القياس ليقتصر على المحل الذي ثبت
فيه فلو علل وعدي صار التعليل لغير ما وضع له ويجوز ان يعود الضمير ووضع الى القياس ويكون
تقديره فلم يصح التعليل للقياس حال كون الحكم معدولا عنه فيصير بالنصب التعليل ح لضد
ما وضع القياس له فان القياس يقتضي الفطر كما قلنا والتعليل لبقاء الصوم ونقله الى محل
اخر يكون لضد ما وضع له قيل هذا انما يلزم ان لو كان الحكم مخالفا للقياس من كل وجه وليس كذلك
فان بقاء صوم الناسي لعدم القصد معقول فيجوز ان يتعدى الى الخاطي والمكره واجيب بان
عدم القصد لا يجعل الموجود معدوما فان قيل قيام الدليل على كون الاصل شاهدا من امارات
التعليل عندكم وقام ذلك فان ثبوت هذا الحكم في مواقعة الناسي بالتعليل فيكون معلولا
فيتعدى الى الخاطي والمكره اجاب الشيخ بانا لا نسلم ان ذلك ثابت بالتعليل بل بدلالة النص
لانهما في قيام الركن بالكف عنها سواء لثبوتها بخطاب واحد وهو قوله ثم اتموا الصيام الى الليل
بعد قوله فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا فكان النص الوارد في الاكل
واردا في الجماع ونوقض بان اتحاد الخطاب لا يدل على التساوي في الاركان فان الصلوة وجبت
بقوله ثم اقيموا الصلوة مع تفاوت اركانها واجيب بمنع اتحاد الخطاب فان كل ركن منها
ثابت بخطاب على حدة واستوضح ثبوته بطريق الدلالة بقوله الا ترى وتقريره ان
معنى تم على صومك لغة عدم الجناية فان من سمع نفيها كان او غيره يفهم منه ان بقاء الصوم
بالاكل باعتبار ان الناسي غير جان بالاكل لانه ليس بجان لهما فلم يبق فرق بينهما سوى اختلاف
الاسم وهو غير مانع عن ثبوت الالحاق بطريق الدلالة لكن به سلس البول مع المستحاضة
فكان مثله فيثبت الحكم فيه بدلالة النص قال رحمه الله وكذلك ترك التسمية على الذبيحة ناسيا
جعل عفوا بالنص معدولا به عن القياس فلم يحتمل التعليل وكذلك حديث الاعرابي الذي
قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كل انت وعيالك هذا معدول به عن القياس وكان الاعرابي مخصوصا بالنص
فلا يحتمل التعليل وان المستحاضات ثبت فيها بقياس خفي لا معدولا اي وكالناسي
كونه معدولا به عن القياس ترك التسمية على الذبيحة ناسيا جعل عفوا بقوله صلى الله عليه وسلم
حين سئل عمن ذبح بترك التسمية ناسيا كلوه فان تسمية الله في قلب كل مسلم معدولا به عن
القياس لعدم شرطه وهو التسمية بالاتفاق فان عند الشافعي رحمه الله شرط تقوم مقام
التسمية حتى لم تحل ذبائح المشركين لعدمها واذا ثبت معدولا به عن القياس لم يحتمل التعليل
بان يقال الملة فيه قامت مقام التسمية فكذا في العامد ولا يلحق القول بالدلالة ايضا لما
بينهما لان الناسي معذور وغير معرض عن التسمية يؤيده ما روى الكلبي عن ابن عباس رضي
الله رضي الله عنهما في الناسي انه كل ذبيحته واذا تعمد لم تحل وكذلك حديث الاعرابي

الذي قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كل انت وعيالك معدول به عن القياس لان
التكفير انما يكون بما علمه من بدني او مالي لا بآله وعلى هذا التقدير هو من امثلة الشرط الثاني
وقوله وكان الاعراق مخصوصا بالنص اشارة الى انه يجوز ان يكون من امثلة الشرط الاول و
على كلا التقديرين لا يجوز تعليله فان قيل المستحسنات كلها معدول بها عن القياس لمخالفتها
القياس الظاهر فكان الواجب ان لا يجوز تعليل شيء منها والواقع خلافه اجاب الشيخ
بانها اقسام كما سياتي فما كان ثابتا بقياس خفي ليس بمعدول به عن القياس من كل وجه فيكون
تعليله وتعديته وما ليس كذلك فلا يجوز على ما سنذكره ان شاء الله قال رحمه الله وان
الاصل اذا عارضه اصول فلا يسمى معدولا به عن القياس لان التعليل لا يقتضي عددا في الاصل
ولكنه مما يصلح للترجيح على ما سياتي كما قلنا في عدد الرواة   اختلف العلماء في جواز القياس
على اصل يخالف الاصول فذهب عامة اصحابنا والقاضي والشيخان ومن تابعهم وعامة اصحاب
الشافعي رحمه وعامة المتكلمين الى جواز ذلك اذا كان له معنى يتعداه وليس ذلك معدولا به و
ذهب بعض اصحابنا الى عدم جوازه وفصل الكرخي فقال ان كانت فيه علته منصوصة
كما في سور الهرة او الامة اجمعت على تعليله او كان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان
مخالفا لبعض كخبر التحالف فانه قبل القبض موافق وبعده لا جاز القياس عليه والا فلا و
وافقه محمد بن شجاع البلخي فيما ثبت الحكم بدليل قطعي كالنص او الاجماع احتج المانعون مطلقا
بان اثبات الشيء مع منافيه لا يصح لانه اذا جاز قياسه على اصل لم يكن فرق بين هذا الاصل
وبين سائر الاصول فيخرج عن كونه مخصوصا بالقياس عليه دون غيره والا لزم التحكم واستدل
الكرخي بمثل ذلك الا انه قال اذا كانت العلة منصوصة كان كل فرد وجدت فيه العلة
كالمنصوص عليه ولذا لو اجمعوا على جواز القياس عليه لان الاجماع كالنص واذا كان الحكم موافقا
لبعض الاصول دون بعض جاز القياس ايضا لانه لم يكن معدولا به عن القياس من كل وجه
واحتج محمد بن شجاع بان الدليل اذا كان مقطوعا به كان اصلا بنفسه فجاز القياس عليه كالقياس
على غيره فوجب ان يرجح المجتهد احد القياسين بخلاف ما اذا لم يكن كذلك فان القياس على
الاصول اولى من القياس عليه واحتج المجوزون بان الاصل الذي عارضه اصول ليس
معدولا به عن القياس وكل ما لم يكن معدولا به عن القياس يجوز القياس عليه اذا كان له معنى
يتعداه فالاصل الذي عارضه اصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى يتعداه اما الثانية
فظاهرة مما تقدم واما الاولى فلما ذكره الشيخ من قوله لان التعليل لا يقتضي عددا في الاصول
اي ليس من شرط صحة التعليل ان يكون للفروع اصول وهذا لان ما ثبت بخلاف الاصول
اصلا بذاته يجب العمل به لعدم جريان الحكم فجاز ان يستنبط منه معنى كما لو كان موافقا للاصول
غاية ما في الباب لزوم نوع رجحان القياسين اعني القياس على هذا الاصل والقياس على سائر
الاصول لا يمنع القياس لكون العدد من الاصول مما يصلح للترجيح فان الترجيح بكثرة الاصول
جائز على مثل ما قلنا في اخر باب المعارضة في عدد الرواة ان الترجيح قد يقع بكثرة

على الشافعي (margin)
ذكر الاسم (margin)
وبه ذكر (margin)

بكثرة الرواة فان خبر المشهور راجح على خبر الواحد ولكن لا يخرج به عن ان يكون رواية الواحد حجة
معتبرة فكذا النص اذا كان معقولا لا يجوز تعليله للتعدية وان عارضه اصول مثاله
ما ذكره الشافعي رحمه الله في مسح الراس انه مسح فيسن تثليثه كالغسل وقلنا انه مسح
فلا يسن تثليثه ويعارض لما ذكره الشافعي رحمه الله اصول كثيرة كمسح التيمم والخف
والجورب والجبيرة والجواب عن المخالفين انه لما ثبت كونه غير معدول عن القياس جاز القياس
عليه مطلقا لان الادلة الدالة على جواز القياس لم تفصل بين صورة وصورة قال رحمه
الله واما الثالث فاعظم هذه الوجوه فقها واعمها نفعا وهذا الشرط واحد تسمية وجملة
تفصيلا وفي ذلك ان يكون الحكم المعلوم شرعيا لا لغويا   الشرط الثالث شرط واحد
تسمية وشروط متعددة تفصيلا ولما كان كذلك لم يستغن عن ذكره بما تقدم من تفسير
بل احتاج الى الامعان في تبيين معناه فمن ذلك الجملة ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا وهو
شرط مختلف فيه ذهب ابن سريج والباقلاني وجماعة من اهل العربية الى جواز القياس في الاسامي
اللغوية جريا بانه في الاحكام الشرعية واستدلوا على ذلك بان تسمية الخمر دارت مع الشدة
وجودا وعدما اما وجودا فلان عصير العنب قبل الشدة لا يسمى خمرا فاذا حصلت الشدة
يسمى خمرا واما عدما فلان الشدة اذا زالت وصار خلا زال الاسم والدوران يفيد غلبة الظن
بعلية المدار للدائر والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا وقد علمنا ان الخمر حرام فحصل
الظن بان النبيذ حرام والظن حجة فيحرم النبيذ وبانه ثبت عن اهل اللغة بالتواتر جواز
القياس في اللغة الا يرى ان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مملوة من الاقيسة واجمعت
الامة على الاخذ بتلك الاقيسة اذ لا يمكن تفسير القران والاخبار الا بتلك الاقيسة فكان
ذلك اجماعا بالتواتر وذهب الجمهور الى ان القياس في اللغة غير جائز مستدلين بقوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فلا يثبت بالقياس ورد بان
علم بمعنى الهم ولئن سلم فالمراد بها الحقايق ولئن سلم فالقياس مظهر فجاز ان يكون اللغات
توقيفية والقياس يظهر ما خفي كما في الشرعي واجيب بان الكل خلاف الاصل وعدول
عن ظاهر اللفظ وعلى ما جمع عليه المفسرون في هذه الاية ولئن سلم فالالهام من الله تعالى في
حق الانبياء تعليم الله تعليم وقولهم القياس مظهر ان عنوا به مطلق ممنوع وان ارادوا به
في اللغة فكذلك وان عنوا به في احكام الشرع فلا يفيدهم وقولهم جرى بانه في الاحكام
الشرعية باطل لانه اثبات القياس في اللغة عقلا وبالمعقول وهو ان القياس بالتعليل
وتعليل الاسماء غير جائز اذ لا يجب المناسبة بين الاسماء والمسميات وان العرب ان عرف
انهم وضعوا الخمر للني المشتد من ماء العنب خاصة فدعوى وضعهم لغيره تقول
عليهم وان عرف انهم وضعوه لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر للنبيذ ثبت توقيفا
لا قياسا وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون اسما للني من ماء العنب خاصة واطلاق
غيره فلا نحكم عليهم بان لغتهم هذا فانهم قد يضعون الاسم لمعنى ويخصصونه

(الى م) (margin)

بالمحل كما سموا الزجاج قارورة لقرار المائع فيه ولا يسمون الحوض قارورة وان قر الماء فيه فثبت ان لا مدخل للقياس في اللغة اصلا فيكف اما ثبت بالقياس الاسامي الشرعية لا اللغوية بان الشرع لما وضع الاسماء لمعنى الصلوة والزكوة والحج لاختصاصها باحكام شرعية جاز قياس كل محل وجد فيه المعنى وتسميته بذلك الاسم وكل اسم بني عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي لا لغوي فعلى هذا يثبت اسم الخمر للنبيذ والزنا للواطة شرعا ثم يترتب الحكم عليها بالنص واجيب بان الاسماء الموضوعة شرعا كالموضوعة لغة وما وضع لغة يشترك فيه جميع اهل اللغة فكذا الموضوع شرعا يشترك فيه كل من يعرف احكام الشرع وما يكون بطريق الاستنباط لا يعرفه الا القايس فتبين انه لا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اي وجه كان والجواب عن قولهم ان الدوران مفيد الظن انه كذلك فيما يحتمل التعليل وههنا لم يحتمل لانتفاء وجوب المناسبة بين الالفاظ والمعاني ولما ذكروا من الاقسم انه ثابت بالتوقيف في التحقيق قال رحمه الله ولهذا قلنا ان من علق بالرأي لاستعمال الفاظ الطلاق في باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة باب من اللغة لا لاثبات الاحكام من معاني اللغة وكذلك جواز النكاح بالفاظ التمليك واستعارة كلمة النسب للتحرير وكذلك التعليل بشرط التمليك في الطعام في كفارة اليمين باطل عندنا لان الاطعام اسم لغوي وكذلك الكسوة فلا يكون ما يتعلق بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة الاطعام وهو ان يصير المواكل طاعما ثم يصح التمليك بدلالة النص واما الكسوة فاسم لما يلبس لا لمنافع اللباس فبطل التعليل من كل وجه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة واسم الخمر لسائر الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا اي ولاشتراط كون الحكم شرعيا قال اصحابنا ان اراد ان يثبت بالتعليل جواز استعمال الفاظ الطلاق للعتق بان يقول الطلاق لزوال الملك وهو موجود في العتق فيجوز استعماله فيه كان تعليله ذلك باطلا لان الاستعارة نوع من اللغة لا تثبت الا بالنقل من معاني اللغة والحكم الشرعي ليس كذلك فليست الاستعارة حكما شرعيا فلا يجوز التعليل لها وكل من مقدمتيه ظاهرة اما الاولى فلان الاستعارة مجاز وهو نوع من المعاني اللغوية لا محالة واما الثانية فلان معرفة الحقيقة والمجاز ليست من احكام الشرع ومثل هذا التعليل المذكور جواز النكاح بالفاظ التمليك مثل البيع والهبة وكذلك التعليل لاستعارة كلمة النسب للتحرير مثل قوله لعبده هذا ابني لما قلنا ان طريقة القائل فيما هو طريق الاستعارة عندهم كما قال علماؤنا في جواز النكاح بلفظ التمليك وفي جواز العتق بكلمة النسب لا بطريق القياس لان صلاحية اللفظ كناية عن غيره ليس بحكم شرعي وكذلك التعليل بشرط التمليك في الطعام في كفارة اليمين كما قاس الشافعي رحمه الله باطل عندنا لان التعليل اما لمعرفة المراد من الطعام او لتعدية الحكم من الكسوة اليه والاطعام لغوي لا مدخل للقياس في معرفته وكذلك الكسوة اسم لغوي فلا يكون ما يتعلق بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته بل يجب العمل بحقيقة كل واحد والاطعام فعل متعد لازمه طعم فحقيقته جعل الغير طاعما وذلك

يحصل بالتمكين من الطعام فيخرج به عن العهدة ثم يصح التمليك بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه مع زيادة على ما مر في باب الوقوف على احكام النظم واما الكسوة فهي في الحقيقة اسم لما يلبس لا لمنافعه ونفعه اللبس وعين الملبوس لا يصير كفارة الا بالتمليك فشرطنا التمليك فيهما على ما مر فبطل التعليل من كل وجه فانه لا يصح ان يقال شرط التمليك في الكسوة فيشترط في الطعام قياسا ولا ان يقال يحصل الخروج عن العهدة بالاباحة في الاطعام فيحصل في الكسوة ايضا لما ذكرنا ان كل واحد اسم لغوي لا مدخل للقياس في معناه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة واسم الخمر لسائر الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا ان شرط القياس تعدية الحكم الشرعي وهذه اسماء لغوية فلا يجوز فيها القياس قال رحمه الله والثاني من هذه الجملة التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا حتى يبطل التعليل بدونه وقال الشافعي رحمه الله هو صحيح من غير شرط التعدية حتى جوز التعليل بالثمنية واحتج بان هذا لما كان من جنس الحجج وجب ان يتعلق به الايجاب مثل سائر الحجج الاثر ان دلالة كون الوصف علة لا تقتضي تعديته بل تعرف ذلك لمعنى في الوصف ووجه قولنا ان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما وعملا وهذا لا يوجب علما بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه به فكيف لابطاله ومن ذلك الجملة الثانية التعدية وانه حكم ثانية لازم وحقيقته في اللغة اولا فانه قال تعدية الحكم لان التعدية انما هي للحكم في مقتضيه ويختص بعد وجوده فلهذا نذكره وحكم التعليل عندنا التعدية حيث يبطل بدونه اي بدون المذكور او بدون هذا هذا الحكم يعني التعدية وقال الشافعي التعليل صحيح بدون شرط التعدية وجوز التعليل بالثمنية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالعلة سواء كانت العلة متعدية او لا فان كانت متعدية يسمى التعليل قياسا وان كانت غيرها يسمى تعليلا فكان التعليل اعم من القياس عنده وفيه نظر فان حاصله ان التعليل يسمى تعليلا وهو حمل في سبيل اعلم ان الاصوليين اتفقوا على ان التعدية شرط صحة القياس وعلى ان التعليل بالعلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع صحيح كقوله عليه السلام انها دم عرق انفجر واختلفوا في صحة التعليل بها اذا كانت مستنبطة كتعليل حرمة الربو في النقدين بالثمنية فقال الكرخي والقاضي ابو زيد وعامة المتأخرين والبصري من المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله فاسد وهو مذهب الشيخ اشار اليه بقوله عندنا وقال جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي رحمه الله واصحابه واحمد بن حنبل ومشايخ سمرقند رئيسهم ابو منصور وابو الحسين البصري انه صحيح وهو مختار صاحب الميزان تمسكوا في ذلك بان هذا الرأي المستنبط من الكتاب والسنة من حجج الشرع وما كان كذلك وجب ان يتعلق به الايجاب متعديا كان او غيره اما الاولى فبالاتفاق بيننا وبينكم واما الثانية فلان سائر الحجج يشتمل عليه سواء كان خاصا او عاما واستوضح ذلك بقوله الا يرى ان دلالة كون الوصف علة اي الدليل الذي يدل وهو دليل التمييز

لا يقتضي تعديته وانما يعرف ذلك لمعنى في الوصف فان كان الوصف معنى يتعدى الى غيره كان التعليل قياسا وان لم يتعد ذلك يقتصر على محله واذا دل الدليل على جواز ذلك لا يثبت الحجر الا بمانع وكونها قاصرة لا تصلح مانعا لما ذكرنا من الاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة ووجه مختار الشيخ ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالعلة القاصرة لا يوجب علما ولا عملا فلا يكون من دلائل الشرع اما الاول فظاهر فان الاستدلال ما خلا عنهما عبث لا محالة واما الثانية فلا يوجب علما بالخلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فالنص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص بسبب التعليل فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية الى الفرع والعلة القاصرة بمعزل عن ذلك فلا يكون موجبا للعلم والعمل فان قيل لا نم ان الحكم في المنصوص ليس بثابت بالعلة بل هو ثابت بها مطلقا والنص دليل عليها اجاب الشيخ بان ذلك باطل لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص به فكيف لابطاله وبيان ذلك ان الحكم في المنصوص قبل التعليل مضاف الى النص فلو اضيف بعده الى العلة كان التعليل مبطلا لانه لا يبقى للنص حكم وعورض بان الحكم في المنصوص لو لم يكن ثابتا في المنصوص بالعلة لزم المناقضة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان تخلف الحكم عن العلة دليل النقض وبان الحكم لو لم يكن ثابتا في المنصوص بالعلة بطل التعدي واللازم باطل لاستلزامه الخلف وبيان الملازمة بوجوب اشتراك الاصل والفرع في العلة وبان صحة التعدي موقوفة على صحة التعليل فلو صح توقف التعليل على التعدي لزم الدور وهو باطل واجيب عن الاول بان المناقضة فيما لو جعل العلة ولا حكم معها لفساد فيها اما اذا استحق بما هو فوقها فلا يكون مناقضة وفيه نظر فان المناقضة تخلف الحكم عن الدليل مطلقا ولانه مستلزم تخصيص العلة والاولى ان يقال تخلف الحكم عن علته مناقضة والحكم في المنصوص عليه لا يمكن ان يكون حكما للعلة لوجوده قبل التعليل وتقدم الحكم على العلة محال وعن الثاني بان وجوب الاشتراك في العلة بين الاصل والفرع انما هو في وجودها فيهما لا في تاثيرها فيهما وعن الثالث بان جهة التوقف مختلفة فان التعدي موقوف على التعليل في وجودها والتعليل موقوف على التعدي في صحته اذا كانت العلة مستنبطة ولا شك في اختلاف هاتين الجهتين او نقول ان التعليل حكمه التعدية فهي معلولة فمن هذا الوجه صارا متضايفين والتوقف فيه توقف معيته فلا دور والجواب عن قولهم ان الحجر لا يثبت الا بمانع ان ذلك مسلم قوله وكونه قاصرا غير مانع قلنا ممنوع ولئن سلم فلم تخص المانع في ذلك فان عدم الفائدة مانع لكونه لغوا عبثا والمنصوص جائز من حيث كونها بيان حكمه لا علة عليه قال رحمه الله فان التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص النص به قيل له هذا يحصل بترك التعليل على ان التعليل بالانتعدي لا يمنع التعليل بما يتعدى فيبطل هذه الفائدة هذا سؤال على التقسيم المذكور عن الخصم تقريره انا لا نم ان دليل الشرع منحصر في العلم والعمل لجواز ان يفيد اختصاص النص بالحكم ومع لا يتم الدليل واجاب الشيخ بان هذا الا لا يصلح ان تكون فائدة للتعليل لحصوله بترك التعليل لان النص يدل على الحكم في المنصوص عليه

قبل م

وبالتعليل يحصل عموم به لا يتعدى الى الفرع فاذا ترك التعليل حصل الاختصاص على ان التعليل بالعلة القاصرة انما يفيد الاختصاص ان لو منع عن العلة المتعدية فلا يفيد الاختصاص وذلك لان التعليل بالعلة القاصرة من باب الوقوف على الحكمة والوقوف على الحكمة من باب العلم لا العمل والراي لا يفيد علما بالاتفاق غايته انه يفيد الظن والشرع انما اعتبر الظن لضرورة العمل والقاصرة لا يتعلق بها عمل فلا يكون معتبرة واذا لم يكن معتبرة لا يكون مانعة عن التعليل بالعلة المتعدية لا يقال لو لم تكن معتبرة لما ورد الشرع بها واللازم باطل لوقوعه من الشارع بالاتفاق لانا انما نفينا اعتباره في حق علم او عمل لا انا اعتبرنا عدمه فيجوز ان يقع من الشارع منصوصا للطمانينة وشرح الصدر فان قيل فليكن في المستنبطة كذلك فالجواب ان المستنبطة ثابتة بالراي وفيه احتمال فوق لا محالة والاحتمال ينافي الطمانينة بخلاف المنصوص عليها فان الشارع عالم يكون ذلك حكمة بيقين قال رحمه الله ومن هذه الجملة ان يكون المتعدي حكم النص بعينه من غير تغيير لما ذكرنا ان ثمرة التعليل التعدي لا غير فاما التغيير فلا فاذا كان التعليل مغيرا كان باطلا من ذلك ما قلنا ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدورا والشرع رخص في السلم بصفة الاجل وتغييره نقل الشرط الاصلي الى ما خلفه وهو الاجل لان الزمان يصلح للكسب الذي هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه واذا كان النص ناقلا للشرط وكانت رخصة نقل لم يسغ التعليل للاسقاط والابطال لانه تغيير محض الثالث من تلك الجملة ان يكون المتعدي من الاصل الى الفرع حكم النص من غير تغيير بزيادة شيء او سقوطه لما ذكرنا ان ثمرة التعليل اي الحكم الثابت به وهو التعدي لا غير فاذا كان التعليل مغيرا ثبت به ما هو خلاف مقتضاه وذلك باطل وقيل في عبارة الشيخ تسامح لانه قال ان المتعدي حكم النص وذلك غير قابل للتعدي لان الانتقال عليه محال والعناية بتقدير المضاف لا تجدي نفعا لان قوله بعينه يأباه ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نم استحالة الانتقال فانه انما يكون محالا على تقدير كون الحكم عرضا واحكام الشرع ليست من الجواهر ولئن سلم فلا نم ان تقدير المضاف لا يجدي نفعا لما ذكرنا ان المعول في تفسيره على قول الشيخ ابي منصور رحمه الله وقد اخذ المثل في تفسيره ولا منافاة بينه وبين قوله بعينه اذ ليس المراد التعيين الذي هو التشخص بل المقصود منه ان يكون المتعدي مثل ذات المنصوص عليه اي متحدا معه في ذاته لا في عوارضه احترازا عما يقال ان الحكم المنصوص عليه قد يكون قطعيا بخلاف المتعدي فان ذلك من العوارض وبان لا يدخل في المماثلة وهذا فصل دقيق يجب حفظه فان اكثر الفقهاء يظنون غيره واحكم النص في الفرع ولهذا ذكر الشيخ امثلة ارشادا الى الاحتراز عن الوقوع في مثله في ذلك اي مما اعتبرنا فيه ذلك الشرط وغيره الخصم بتعليله ما قلنا ان السلم الحال باطل على خلاف ما ذهب اليه الشافعي اذا كان المسلم فيه موجودا متعللا بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل خلاف ما يقتضيه العقد فان مقتضاه وجوب تسليم البدل في الحال ففي

قلنا ان ذلك باطل لنا دبله السلم الحال اولى لان اشتراط الاجل في السلم ما لا يعقد فموجب العقد وهذا التسليم كالمعقود ملوكا مقدور التسليم وهذا الى تغيير حكم النص لانه شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدور الشرط نقله المشروع الى ما خلفه وهو الاجل فالشرع نقل كون المبيع موجودا مملوكا مقدور التسليم الى ما خلفه وهو الاجل اما الاولى فلا اجماع حتى لو باع الميتة لم يجز لعدم المالية ولو باع بالم يملك ثم اشتراه فسلمه لم يجز لعدم الملك ولو باع الابق لم يجز لعدم التسليم ولو باع الابق او المغصوب لم يجز للعجز عن التسليم واما الثانية فلان النبي صلى الله عليه وسلم رخص في السلم وقال من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وان الاجل خلف فلان الزمان مصلح للكسب الذي هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه حتى يكون المسلم اليه قادرا على التسليم الا ان الاجل وان يجري في الحقيقي للحاجة كاقامة العين مقام المنفعة في الاجارة للحاجة والتراب مقام الماء للآلة واذا كان كذلك كان النص المرخص للسلم نافلا للشرط وكانت الرخصة نقلا فلم يستقم التعليل للاسقاط والابطال لانه تغيير محض فان قيل لا نسلم صلاحية الاجل للخلافة عن القدرة فان القدرة يشترط تقدمها على العقد والاجل يثبت بعده اجيب بان القدرة على التسليم لما امكنت فيه من الزمان لا شك في صلاحيته للخلافة قوله فان القدرة يشترط سابقة على العقد قلنا ان اردتم بالقدرة القدرة الحقيقية فمسلم ولكن الكلام فيها فان الكلام في القدرة المنتقلة الى الاجل خلفية وان اردتم بها مطلق القدرة فممنوع فانا نقلنا الى القدرة وقت توجه المطالبة بالتسليم فيراعى وجودها وقت وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد فيثبت بعده قال رحمه الله ومن ذلك قولهم في الخاطي والمكره ان فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل الناسي وهذا تعليل باطل لان بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد لان فوات الركن بعدم الاداء وليس لعدم القصد اثر في الوجود مع قيام حقيقة العدم الا يرى ان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائما والقصد لم يوجد لكنه لم يجعل فطرا بالنص غير معلول على ما قلنا وعلى هذا الاصل سقط فعل الناسي لان النسيان امر جبل عليه الانسان فكان سماويا محضا فنسب الى صاحب الحق فلم يصلح لضمان حقه فالتعدية الى الخطاء وهو تقصير من الخاطي الى المكره وهو من جهة غير صاحب الحق من وجه يكون تغييرا لا تعدية اي ومن التعليل الذي يتغير فيه حكم الاصل الى الفرع قول اصحاب الشافعي في الخاطي والمكره ان فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل الناسي وبيان ذلك ان فعل الناسي لم يجعل فطرا لعدم القصد منه لتعذر القصد الى شيء مع عدم العلم به وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يجعل فعل الخاطي فطرا مع انه لا يقصد الفطر ولا نفس الفعل كان اولى وكذلك المكره لان الاكراه اذا كان بغير حق ينقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا انتقل لم يبق له فعل قال الشيخ وهذا تعليل باطل لان بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد لان فوات

فانعدم الاداء وليس لعدم القصد اثر في الوجود مع قيام حقيقة العدم الا يرى

الركن بعدم الاداء والركن قد فات بالافطار ناسيا لان العدم ليس بشيء فلا يصلح مؤثرا و استوضح الشيخ ذلك بقوله الا يرى ان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائما وان امسك عن المفطرات والقصد الى تفويت الصوم لم يوجد فلما لم يكن لعدم القصد اثر في ايجاد الصوم مع عدم ما ينافيه فلان لا يكون له اثر في وجود الصوم مع وجود المنافي اولى فعرف ان بقاء الصوم الناسي ليس لعدم القصد ولكن فعل الناسي لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك الحديث غير معقول المعنى على ما قلنا في بيان امثلة الشروط وللقائل ان يقول قولكم عدم القصد لا يجعل المعدوم حقيقة موجودا ان عنيتم به انه لا يجعله موجودا حقيقة فمسلم ولا كلام فيه وانما الكلام في جعله موجودا حكما وان عنيتم به انه لا يجعله موجودا حكما فممنوع لم لا يجوز ان يجعل عدم قصد فعل الناسي الركن الفائت موجودا حكما ويمكن ان يجاب عنه بان العدم لا يصلح ان يكون علة للوجود حقيقة كان او حكما وهذا لا خلاف فيه وانما الخلاف في ان العدم هل يكون علة لامر معدوم او لا فذهب بعض اصحابنا الاصوليين الى عدم ذلك وغيرهم الى جوازه قوله وعلى هذا الاصل يعني واذا ثبت ان بقاء صوم الناسي ليس لعدم القصد بل بالنص غير معلول سقط فعل الناسي لان النسيان امر جبل عليه الانسان فكان امرا سماويا محضا فنسب الى صاحب الحق من كل وجه اشار اليه قوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك فلم يصلح لضمان حقه فالتعدية الى الخطاء وهو ليس من صاحب الحق فانه تقصير من الخاطي او الى المكره والاكراه من جهة غير صاحب الحق من وجه مع امكان الاحتراز عنهما بالتثبت والاجتناب عن المقدمات والالتجاء الى الامام العادل تغيير في الحكم لا تعدية لان حكم الاصل ثابت غير معلول وحكم الفرع بعلة فكان غيره وتبديله تقول من وجه لان فعل العبد مضاف الى الله تعالى خلقا لانه تعالى خالق افعال العباد عند اهل السنة وان كان مضافا الى العبد اكتسابا وللقائل ان يقول هذا المثال على هذا التقرير مثال ما يكون الحكم معدولا به عن القياس لا ما فيه تغيير وان الركن الفائت بوجود المفطر حقيقة جعل كالموجود ههنا دون ما تقدم فما الفرق بينهما ويمكن ان يجاب عنه بانه لا بعد ان يكون المثال الواحد صالحا للتمثيل به لشرطين وقد تقدم مثاله اما كونه معدولا به عن القياس فظاهر واما التغيير فلما ذكرنا انفا وبان الفرق بين هذا وبين ما تقدم ان فيما تقدم كان المؤثر في جعله موجودا عدم القصد وقد عرفت انه لا يصلح لذلك واما ههنا فالمؤثر في جعله موجودا هو النص وهو صالح لذلك لكونه ثابتا على خلاف القياس وفي بعض الشروح جعل قول الشيخ لان بقاء الصوم وجها في بيان ان التعليل في هذه المسألة تغيير وقوله وعلى هذا الاصل وجها اخر في ذلك وفيه نظر لان الوجه الاول ليس بمشتمل على بيان التغيير فانا بينا ان حاصل ما قرره الشيخ في الاول انه لا الشيخ قرر ان كلامه على هذا الوجه وهو ان يقال لان بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد وما ليس لعدم القصد لا تعلق له به حتى يفيد ان التعليل بعدم القصد تغيير بحذف تلك المقدمة وجعل بقية كلامه في بيان المقدمة الاولى ولكن ليس في كلامه ما يشير الى ذلك فالاولى ما ذكرناه اولا

قال رحمه الله ومن ذلك أن حكم النص في الربا تحريم متناه وقد أثبته الخصم فيما لا معيار له غير متناه
أي ومما غير حكم الأصل في الفرع بالتعليل التحريم في الأشياء الأربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والملح
فإن حكم النص فيها تحريم متناه بالتساوي في المعيار لقوله عليه السلام إلا سواء بسواء أي غير ممدود به الحرمة
بالضرورة كالحرمة بالرضاع والمصاهرة فإنها غير الحرمة بالطلاق وفيه بحث أما أولاً فلما قيل إن للخصم
أن يمنع ثبوت الحرمة بالتعليل بل هي بعموم النص وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
والتعليل بالطعم لقصر الحكم على المنصوص كالتعليل بالثمنية فلم يكن هذا من أمثلة هذا الفصل
بل من قبيل التعليل بالعلة القاصرة وأما ثانياً فلأن لقائل أن يقول لا نسلم أن حكم النص حرمة
متناهية بل هي حرمة مؤبدة والتعليل بالكيل والجنس تعليل بالتغيير من غير المتناهي
إلى المتناهي فإن كونها متناهية إنما لزم من تقدير كون العلة القدر والجنس وهذا التقدير
يفضي إلى الباطل وما يؤدي إلى الباطل فهو باطل فهذا التقدير باطل فيكون تقديراً حقاً لا
لاتفاق بيننا على أن الحق أحدهما وأما ثالثاً فلانتقاض العلة بحرمة بيع الحفنة بحفنتين والإثنين
بالحنطة فإنها غير متناهية بالكيل ويمكن أن يجاب أما عن الأول فلأن مبناه على جواز التعليل
بالعلة القاصرة وقد مر الدليل على بطلانه وعلى بطلان ما يترتب عليه من قصر الحكم على المنصوص
عليه وأما عن الثاني فلأن قوله عليه السلام إلا سواء بسواء استثناء حال من عام العين وهو غير أصل فلا
بد من تقدير ليصير الكلام صحيحاً أي في الأحوال والأحوال تقتضي كون القدر علة كما مر فيكون الأولى
دالاً على التقدير وإذا ثبت ذلك بطل ما ذكرتم لاتفاقنا على أن الحق أحدهما فالتعليل بالطعم
يكون تعليلاً وهو باطل وأما عن الثالث فلأن الحرمة ما ثبتت في هذا المحل وإنما ثبتت في حق
قبل القلي متناهية بالكيل لكن القلي يبطل الكيل على نفسه بالقلي والطحن فإن الأجزاء
تتكثر وتنتفخ بالقلي والطحن فلا تعرف المساواة في الكيل قال رحمه الله ومن ذلك قولهم
في تعيين النقود في المعاوضات أنه تصرف حصل من أهله مضافاً إلى محله مفيداً في نفسه
فيصح كتعيين السلع وهذا تغيير لحكم الأصل لأن حكم الشرع في الأعيان أن حكم البيع يتعلق
به وجوب ملكها لا وجودها وحكم البيع في جانب الأثمان وجودها ووجوبها معاً بدلالة ثبوتها
في الذمة ديوناً بلا ضرورة وبدلالة جواز الاستبدال بها وهي ديون ولم تجعل في حكم الأعيان
فيما وراء الرخصة وبدلالة أنه لم يجبر هذا النقض بقبض ما يقابله وإذا صح التعيين انقلب الحكم
شرعاً وهذا تغيير محض أي ومن التعليل المغير حكم الأصل في الفرع قول الشافعي رحمه الله في
تعيين النقود في المعاوضات فإنه قال الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة في عقود المعاوضات
تتعين وبقول زفر رحمه الله وقال أصحابنا لا تتعين وتظهر ثمرة الخلاف فيما إذا هلكت الدراهم
المعينة واستحقت فإن العقد لا ينفسخ وللمشتري حبسه ولو كان المشتري مفلساً
كان البائع أسوة للغرماء فيها خلافاً لهم في الكل وعلل لذلك بقوله أنه تصرف حصل
من أهله مضافاً إلى محله مفيداً في نفسه وكل ما كان كذلك كان صحيحاً فالتعيين صحيح أما
الأول فلأن المتصرف عاقل بالغ مالك ولا نعني من الأهل إلا ذلك والدراهم والدنانير محل التعيين

حساً وشرعاً ولهذا تتعين في الغصب والودائع والهبة حتى يكون للواهب حق الرجوع فيها
وليس بالمحل إلا ذلك ويستفيد البائع ملكها في مقابلة المبيع ولربما يرغب فيها أكثر لكونها من كسب
حلال ويستفيد المشتري فراغ ذمته عن الدين وعدم المطالبة بشيء إذا هلكت وأما الثالثة فظاهر
وبالقياس على السلع فإنك إنما قيد بقوله مفيداً في نفسه احترازاً عن تعيين صنجات الميزان
فإنه لا يصح مع وجود الأهل والمحل لعدم الفائدة قال الشيخ هذا التعليل تغيير لحكم الأصل
وذلك مبني على مقدمة وهي أن البيع تصرف شرعي يحتاج إلى محل وله حكم شرعي ومحله في جانب
الأعيان وجودها وحكمه فيها وجوب ملكها ومحله في جانب الأثمان الذمة وحكمه فيها وجوبها
ووجودها معاً أما في جانب الأعيان فلأن حكم الشيء ما يعقبه والمحل شرط يسبقه وحيث
نفى الشارع صحة البيع لعدم وجود المبيع في غير موضع الرخصة دل على كونه محلاً وهو شرط
فيتقدم عليه وعندما تصح بوجود شرطه وانتفاء المانع يفيد حكمه الذي هو ثبوت ملك
العين للمشتري وأما في جانب الأثمان فلأن للبيع في الشرع صحة بدون وجود الثمن
عند البيع وكون الثمن ديناً والدين وصف شرعي لا بد له من محل وهو الذمة فثبت
أن الذمة هي محل الثمن ووجوده ووجوبه في ذلك المحل حكم البيع فيه واستدل
الشيخ على ذلك بقوله لأن حكم الشرع في الأعيان أن حكم البيع يتعلق به وجوب ملكها
أي حكم البيع ثبوت ملك الأعيان بالبيع لا وجودها فإن ذلك محل وجب تقدمه وما كان
كذلك فلا يكون حكماً وجب تأخره وحكم البيع في جانب الأثمان وجودها ووجوبها الواجب تأخرها
فأخرها لأنها للبيع لمحليتها وما كان كذلك لا يصح اشتراط تقدمه وإلا لزم الخلف وهو أن
ما فرضناه حكماً متأخراً صار شرطاً متقدماً وذلك تغيير فهو باطل والشيخ رحمه الله ترك
الدليل على محلية المبيع لظهوره بتقدمه في إبطال التعليل في السلم واستدل على محلية
وجود الثمن ووجوبه في الذمة بثلاثة أدلة الأول قوله بدلالة ثبوتها في الذمة ديوناً
بلا ضرورة فإن من اشترى شيئاً بدراهم غير عين وفي يده دراهم صح وثبت الثمن
ديناً في الذمة بالإجماع وثبوته في الذمة مع القدرة على العين تدل على كونه هو الأصل وإلا
لما صح عند عدم العذر كما في جانب المبيع والثاني قوله بدلالة جواز الاستبدال بها
وهي ديون ولم تجعل في حكم الأعيان فيما وراء الرخصة فإن من باع عبداً بثمن دين فاستبدل
به عيناً جاز وهذا يدل على أن ثبوته في الذمة أصل إذ لو كانت العينية أصلاً والعدول
عنها رخصة بطريق الضرورة لجعلت في حكم الأعيان فيما وراءها واللازم باطل لأنه لم يجعل
فيما وراءها في حكم الأعيان فإن الضرورة تندفع بالجواز بالثبوت في الذمة على حكم العينية
وجواز الاستبدال وراء ذلك ولم يجعل فيه في حكم الأعيان حتى يمتنع كما في المبيع فإن
العينية لما كانت أصلاً والعدول عنها إلى الدين في السلم رخصة ضرورة لم تظهر الدينية
فيما وراء الضرورة حتى حرم الاستبدال بالمسلم فيه قبل القبض وبيان الملازمة
أن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها والثالث قوله وبدلالة أنه لم يجبر هذا النقض

النقص بقبض ما يقابله يعني لو كانت العينية اصلاً في الثمن لوجب جبر النقص الذي تمكن
فيه بالدينية بقبض ما يقابله وهو المبيع في المجلس واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان تمكن
النقص فلان الانتقال من العين الى الدين بذكر الاجل ابدا نقصان العين عن عينه
الى غير عين وذلك نقص فان النقود جبر من النسيئة كما مر واما بيان الملازمة فلان الانتقال
من العين الى الدين في السلم فيه مثل هذا الانتقال وفي ذلك قد جبر النقص بقبض ما يقابله
وهو راس المال في المجلس فكذا هذا دفعا للتحكم واما بطلان اللازم فبالاتفاق وهذه الوجوه
الثلثة قد دلت على عدم التعيين فلو صح التعيين لانقلب الحكم شرطا وهو تغيير محض فكان
بالحلال وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان موجب البيع في جانب الثمن اداؤه في الذمة ابتداء لان البيع
شرع لنقل الملك في العين ولا اثباته لا لايجاد الاموال وذلك يقتضي ان يكون محل الملك موجودا في الحال بل
فكان العينية اصلاً فيه والانتقال الى الدين رخصة كما في المبيع واما ثانيا فلانا ان سلمنا ان الدينية
اصل في الثمن فلا نسلم ان العينية غير مشروعة فليكن فيه جهتان كالمكيل والموزون فانه يثبت في الذمة
والعين فصح التعيين واما ثالثا فلان الوجوه التي ذكرتم دليلا على اصالة الدينية في الثمن من
مسائل الفروع فلا تخلو اما ان تكون متفرعة على هذا الاصل اولا فان كان الاول فلا يصح دليلا
للزوم الدور وان كان الثاني فكذلك لان صحة الفرع لا تدل على صحة الاصل اذا لم يكن الاصل
متحققا واما رابعا فلان حكم الاصل وهو السلع لم يتعد في الفرع وهو الثمن بالتعليل بل تغير
الحكم الاصلي للثمن واما خامسا فلتسامح في عبارة الشيخ فانه استعمل كلمة اذا في غير موضعها
واستعمل الظاهر في موضع الضمير من غير نكتة والجواب عن الاول ان قولهم ان البيع شرع لنقل الملك
وذلك يقتضي ان يكون المحل الملك موجودا فاسد لان اشتراط وجود محل الملك انما هو ان يكون
قبل البيع او عند الادار فان كان الاول فقد دل على بطلانه جواز البيع بثمن لا يملك الثمن
حال العقد بالاجماع وان كان الثاني فليس كلامنا فيه وعن الثاني ان الدينية اذا ثبتت
اصالتها في الثمن لا تكون العينية معها مشروعة الا بترخيص من الشارع ووجود مشروع بخلاف
المكيلات والموزونات فان فيها شبهة الاثمان وشبهة السلع فانها باعتبار كونها في اثمان
في الشرع لا تقوم بغيرها من الاعيان اشبهت الاثمان وباعتبار عدم التقوم بغيرها
بها اشبهت السلع فاذا عقد العقد بها في الذمم كما يعقد بالدراهم يثبت احكام الثمن
لشبهها بها واذا اعتبرت بقطع العقد عليها كما في السلع لشبهها بها فكان التعيين فيها
تعيين الاحوط الحسنيين لا تغييرا ولهذا قلنا بتعيينها في الودائع والغصوب والتبرعات
لانه لا يلزم منه تغيير موجب العقد بل تقرير موجبه ~~ولهذا قلنا بتعيينها في الودائع~~
~~والغصوب والتبرعات لانه لا يلزم منه تغيير موجب العقد بل تقرير موجبه~~ فان
المقصود في الايداع والهبة لا يوجد الا في العين فان غصب الدين وايداعه وهبته غير
ممكن وعن الثالث ان نختار ان هذه الفروع متفرعة على ذلك الاصل ولزوم الدور ممنوع
لاختلاف جهة التوقف فان وجود هذه الفروع موقوف على وجود ذلك الاصل وليس

وليس وجود ذلك الاصل موقوفا على وجود هذه الفروع بل العلم بصحته موقوف على هذه الفروع وحيث
اجمعنا نحن والخصم على ثبوت هذه الفروع دل ذلك على صحة الاصل فان ثبوت المعلول قد يكون
دليلا على العلم بوجود العلة وان لم يصح ان يكون علة وهو الذي يسمى برهان الانّ
وعن الرابع لا نا قيل لم الشيخ اوردها باعتبار مجرد التغيير لا بان حكم السلع تعدى بالتعليل
فان حكمها وجوب التعيين ووجوب قيام السلعة عند العقد والحكم الثابت في الفرع جوازه لا وجوبه
وعدم اشتراط قيام الثمن عند العقد فكان تغييرا وعن الخامس بان العلماء رحمهم الله قصدهم
الى تحقيق افهام المعنى باي لفظ كان على انه يجوز انه اخرج الكلام لا على مقتضى الظاهر فابرز
فالنفس تحقق من الوقوع في صورة متحققة بعد اقامة الدليل على استحالته تهكما ووضع اسم الاشارة
موضع الضمير لذلك او لكون التعليل بالتغيير كما غريبا عجيبا كما نقل ابن الراوندي في قوله
هذا الذي ترك الاوهام حائرة وصير العالم النحرير زنديقا فعلم ما ذكر في موضعه قال رحمه الله
الشافعي في كفارة اليمين والظهار انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه وهذا تغيير بتقييد
الاطلاق مثل اطلاق المقيد هذا وما اشبهه تغيير للحكم في الفرع وقد صح ظهار الذمي عند
الشافعي رحمه الله فصار تغييرا للحرمة المنتهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية
ومن جملة ما كان تغييرا للحكم الاصلي بالتعليل ما قال الشافعي رحمه الله في كفارة اليمين والظهار انه
تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه كما في كفارة القتل فانه تغيير لان الحكم الاصلي للفرع مطلق وبالتعليل يصير مقيدا
بالايمان وتقييد المطلق تغيير كاطلاق المقيد ويجوز ان يكون هذا المثال لتعدية الحكم الى
فانيه نص كما سيجيء ثم عمم الحكم تذكيرا فقال هذا وما اشبهه تغيير للحكم في الفرع وقال الشافعي رحمه الله
يصح ظهار الذمي لان موجب الحرمة والذمي من اهلها كالمسلم واهل للكفارة بالاطعام و
الاعتاق وكونه غير اهل للصوم ليس بصالح للمنع كالعبد فانه غير اهل للتكفير بالمال وظهاره
صحيح قلنا هذا تغيير للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية فيكون
باطلا وذلك لان الذمي ليس باهل للكفارة لان المقصود منها التطهير فلهذا سرح فيها معنى
العبادة حتى يتادى بالصوم والكافر ليس باهل للعبادة فلا محالة بخلاف العبد فانه من اهلها
لكنه عاجز عن التكفير بالمال والاعتاق لرقه حتى لو اعتق فاصاب مالا كانت كفارته بالمال
دينه نظما اولا فلانا قيل لا نسلم ان التكفير بالمال والاعتاق عبادة بل عقوبة محضة فان مذهب
هذا وجاز ان يعاقب الذمي به وان العبد حال كونه عبدا اهل للتكفير بالمال ولو قيل بعد العتق
فالذمي بعد الاسلام كذلك واما ثانيا فلانا قيل لا نسلم ان صفة التناهي وعدم التناهي تمنع التماثل في افراد
حقيقة واحدة الا يرى ان الوجود حقيقة واحدة اشترك فيها الواجب والممكن وحصص من
افراده متماثلة مع انه قدم غير متناه في الواجب وحادث متناه في الممكن واجيب عن الاول
بان اصحابنا اثبتوا بالدلائل الواضحة ان معنى العبادة فيها راجح واجابوا عن شبهة الخصم
بقوا مسألة ظهار الذمي عليه فذكره هنا يكون بطريق العبادة في وجه الفرق بين
ظهار العبد وظهار الذمي لان ظهار الذمي لا يصح لعدم اهليته لمعنى العبادة في الحال بخلاف

العبد فانه اهل لما فيه والجواب عن الثالث ان المطلق والمقيد نوعان مختلفان بصفة الاطلاق والتقييد بدليل اختلافهما في اللوازم فان المطلق يستلزم حصول الامتثال على الاطلاق والمقيد يستلزم حصوله على وجه مخصوص واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وسيجيء زيادة توضيح لهذا المعنى ان شاء الله تعالى فاذن صفة الشافعي رحمه الله ممنوع التماثل وزيفه الجواب عن السند ايضا فان الوجودات الخاصة ليست انواعا لمطلق الوجود على ما عرف في موضعه قال رحمه الله وفي ذلك ما قلنا في نوع هو نظيره فاما اذا خالفه فلا وذلك مثل ما قلنا في تعدية الحكم من الناسي في الفطر الى الخاطئ والمكره اي ذلك ثبت حتما والعذر في الخاطئ والمكره دون العذر في الناسي فصار تعدية الى ما ليس بنظيره وعدى حكم التيمم الى الوضوء في شرط النية وليس بنظير لان التيمم تلويث وهذا تطهير وتنصيف تبيع الاوصاف فانا لا نوجد الا في المنصوص عليه فاما اذا خالف الفرع الاصل فيما قلنا فلا يصح التعدية وذلك لان خلاف الاصل الفرع مثل ما قلنا في تعدية الشافعي رحمه الله الحكم وهو بقاء الصوم من الناسي الى الخاطئ والمكره ان بقاء الصوم ثبت حتما لقوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك والعذر في الخاطئ والمكره دون العذر في الناسي لان عذر الخاطئ لا ينفك عن تقصير وعذر المكره دون عذره لكونه بصنع العبد ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه فصارت التعدية الى ما ليس بنظيره ولقائل ان يقول لانم ان بقاء الصوم مع المنافي ثبت حتما فانه معدول به عن القياس فلا يكون معلولا بالمنة لا يفيد والا لكان هذا الكلام منافيا لما تقدم ولئن سلمنا انه ثبت حتما لكن الخطأ والاكراه لا ينافي استناد الفعل الخاطئ والمكره بانقاء صومه والا بان يمن عليهما بالابقاء عليهما والجواب عن الاول ان ذكر المنة هاهنا ليس بيانا للعلة بل انما هو بيان الحكمة وعن الثاني ان المنة انما تصير كاملة بالنسبة الى من كان في الفعل ناسيا والناسي على هذه الصفة واما الخاطئ والمكره فلم يقصد الفعل اما الخاطئ فظاهر واما المكره فلان اختياره فاسد ليس له اعتبار في مقابلة الصحيح حتما على ما سنذكره وعورض بان كونها كاملة بالنسبة الى الجاني اولى فان ابقاء العبادة على الجاني فيه من المنة ما ليس في غيره والخاطئ والمكره على هذه الصفة بخلاف الناسي لانه غير جان واجيب بان اولوية المنة انما هي باعتبار زيادة النعمة وتلك فيما يوجد فيه الاطعام والابقاء على الصوم بالاطعام ان يبقى ابقاء الصوم بلا اطعام والفعل في الناسي لما اضيف الى صاحب الحق دون الخاطئ والمكره كانت عليه اولى منهما ثم الشيخ رحمه الله جعل تعدية الحكم من الناسي اليهما نظير الاصول الثلثة المختلفة التي ذكرها جملة اولا نظير اثبات الحكم على خلاف القياس وثانيا نظير مخالفة كون الحكم المتعدى حكم النص بعينه وثالثا نظير كون المتعدى الى فرع ليس بنظيره باعتبار مناسبتها لكل واحد منها وسيجيء في هذا الكلام ان شاء الله العزيز قوله وعدى الشافعي رحمه الله حكم التيمم في شرط النية الى الوضوء وقال انهما طهارتان فلا يتاديان الا بالنية فالتيمم والحس الوضوء بنظير التيمم او ليس الفرع بنظير الاصل لان التيمم تلويث حقيقة وصار طهارة شرعا في حالة الضرورة بالنية وهذا الوضوء تطهير في نفسه فلا بد لافتقار

التيمم الى النية على افتقارها هو تطهير في نفسه اليها العدم تساويهما في المعنى المناط وهو التطهير قال رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله انه علق به حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة فقلنا ما عديناه من الحلال الى الحرام لان الوطي ليس باصل في التحريم حلالا كان او حراما وانما الاصل هو الولد المستحق لكرامات البشر فلا خلق من الماءين تعدى اليهما الحرمات كانهما صارا شخصا واحدا فصار اباؤه وابناؤه كآبائها وابنائها وامهاتها وبناتها مثل امهاته وبناته ثم تعدى ذلك الى سببه وهو الوطي فصار عاملا بمعنى الاصل فلم يجز تخصيصه لمعنى في نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم لمعنى في نفسه وهو الحرمة وصار هذا مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك تبعا لوجوب ضمان الغصب اصلا بشرط الاصل فكان هذا الاصل مجمعا عليه في الحرمات التي تثبت مع الاحتياط فان الشبهة فانبني على مثله من الاحتياط فوجب تحقيقه عند الاشتباه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى الى الاخوة ونحوهم لان التعليل لا يعمل في تغيير الاصول وهو امتداد التحريم وهذا مما يكثر امثلته ولا يحصى لما فرغ من بيان ذكر الاصل بين ما ورد عليه نقضا وهو ما قال الشافعي رحمه الله انه علق به حرمة المصاهرة من الحلال وهو الوطء بالنكاح او بملك اليمين الى الحرام وهو الزنا وليس الحرام نظيرا للحلال في اثبات الكرامة فلا يثبت به حرمة المصاهرة لانها تثبت نعمة وكرامة من حيث تلحق بها الاجنبية بالامهات وما هو كذلك لا يثبت بالحرام اما الثانية فظاهرة لما تقدم في بابها في اول الكتاب واما الاولى فلان الله تعالى من بقوله وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا واجاب بقوله ما عديناه من الحلال الى الحرام لان الوطي ليس باصل في التحريم حلالا كان او حراما وما هو كذلك لا ينضاف الحكم من حيث الحقيقة اليه فالحرمة لا تضاف الى الوطي حقيقة اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان الاصل في التحريم هو الولد المستحق لكرامات البشر قال الله تعالى ولقد كرمنا بني ادم ولان العقد بان استرقاق الحر والاستفراش نوع استرقاق تمقتضي الولادة ان لا يحل الولد للوالد وما خلق من مائهما فان الماءين لما امتزجا بحيث لا يمكن تمييز احدهما عن الاخر وتولد الولد منهما ونسب الى كل واحد بكماله وصار كأنما هو جزء للام مضافا الى الاب بالبعضية وبالعكس ثبت الاتحاد وصارا بمنزلة جزئين لشخص واحد فصار من هو جزء لكل من جزئيه من جانب الذكر والانثى وهو معنى قوله فصار اباؤه وابناؤه كآبائها وابنائها وامهاتها وبناتها مثل امهاته وبناته ثم تعدى ذلك الحكم الثابت للولد وهو الحرمة الى سببه ان سبب ذلك الحكم وهو الوطي لان حقيقة العلوق امر باطن لا تعرف فاقيم السبب الظاهر مقامه فصار الوطي عاملا لما اثبت الحرمة بمعنى الاصل يعني الجزئية الثابتة بين الشخصين فلم يجز تخصيص الوطي الحلال باثبات هذا الحكم لمعنى في نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم عن الوطي الحرام في نفسه وهو الحرمة اذ لا اثر لصفة الحرمة في منع هذا الحكم اللب اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل ولا لصفة الحل في اثباته اذ الاصل وهو الولد لا يتصف بالحل والحرمة ولا بالصفة كانت فان قيل الاتحاد انما يثبت بينهما بواسطة نسبة الولد وفي الحرام لا ينسب الولد الى الزاني يوجب فكيف يتعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه اجيب بانا لا نسلم ان تعوق

نسبة الولد بل باعتبار الجزئية وهي ثابتة لانه مخلوق من مائه حقيقة ولهذا حرمت البنت المخلوقة
من الزنا وصار هذا اي صيرورة الزنا سببا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا في الزنا
الغصب انه سبب الملك مع كونه عدوانا محضا تبعا لوجوب الضمان لا اصلا كما مر فيثبت بشروط
الاصل فان قيل قد اقيم الوطي الحرام مقام الولد في اثبات حرمة المصاهرة فهلا اقيم مقامه
في اثبات النسب مع ان النسب مما يحتاط في اثباته كما يحتاط في الحرمة اجاب الشيخ بان هذا
الاصل وهو اقامة السبب مقام المسبب متفق عليه فيما يبنى على الاحتياط من الحرمات والنسب
ليس من الحرمات فلا يجري فيه ذلك اما الثانية فظاهر واما الاولى فهو مجمع عليه ولان الشارع نهى
عن الربوا والريبة فعلم ان الشبهة ملحقة بالحقيقة في محل الاحتياط من الحرمات والسبب دال
على المسبب فيثبت به شبهة وجود المسبب فقام مقام حقيقته في محل الاحتياط وان النسب
فانه لا يبنى على الاحتياط لانه ليس من الحرمات وقد ورد النص بقطعه عن الزاني وهو قوله
تعالى ادعوهم لآبائهم وولد الزنا لا اب له فلم يدع له وقوله صلى الله عليه وسلم وللعاهر الحجر اوجب
قطعه اي قطع النسب عن الوطي عند عدم لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لان المرأة لما كانت فاحشة
قد يطأها غير واحد فلو اعتبرت نفس الوطي في اثبات النسب اشتبه وضاع النسل ونبه
من الفاضل الاخير في ورود هذا السؤال نظر فانا قد اقمنا الوطي مطلقا مقام الولد فلزم ما
ذكرنا من ثبوت الحرمة ولم نقم الوطي الحرام مقام الولد في اثبات الحرمة فهلا اقيم في اثبات النسب واقامة
الوطي مقام الولد لا تؤثر في النسب فان الوطي الحلال هو المؤثر في النسب لا الولد فان الوطي لو
كان قائما مقام الولد في ثبوت نسب الولد لكان الولد مؤثرا في ثبوت نسبه وذلك مستحيل وكان
الشيخ تصدى للجواب دفعا لتوهم المغالطة فان قيل الواطي والموطوءة لما صارا بواسطة الولد
بمنزلة شخص واحد وجب ان يتعدى الحرمة الى الاخوة والاخوات فان الشخص كما لم يجز له ان ينكح
جزءه لم يجز له ان ينكح جزء من هو جزء له وهو اخوه اجاب الشيخ عن ذلك بقوله ولا يلزم على
وجه يحتمل التوجيه على وجهين احدهما ان يقال انا اثبتنا ذلك في الفرع في الاولاد والاباء بالتعليل
والتعليل لا يعمل في تغيير الاصول وهو امتداد التحريم ومعناه ان التعليل في اثبات الحكم في الفروع
لا في تغيير الحكم الثابت في الاصل والنص انما ورد بالحرمة في الاصل مقتصرة على الاباء والامهات
والبنات فلو اثبتنا الحرمة ممتدة في الاصل الى الاخوة والاخوات او في الفرع ممتدة اليهم لكان
التعليل مغيرا حكم النص في الاصل او الفروع وكلاهما باطل لا يقال هذا الوجه يؤدي الى تخصيص
العلة وهو باطل لان العلة عند وجود النص لم توجب معنى فكان عدم الحكم لعدم العلة والثاني
ان يقال معناه ان حرمة الاخوة والاخوات تثبت موقتة بالنكاح بقوله تعالى ان تجمعوا بين
الاختين وقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها الحديث فلو ثبتت بالوطي الحرام لصارت
مؤبدة في الفرع اذ لا نكاح هاهنا يتوقت الحرمة به فكان التعليل مغيرا حكم النص في الفرع
قوله وهذا اي التعدي الى ما ليس بنظير للاصل فانكم امثلته كتعديه ايجاب الكفارة من
جماع الاهل الى جماع الميتة وتعديه ايجاب الحد من الزنا الى اللواطة بالتعليل وتعديه ايجاب الحد

على الزاني مع

حتى يقال ... قد اقمتم الوطي الحرام مقام الولد في ... الحرمة

من الزنا الى اللواطة بالتعليل وتعديه ايجاب الحد من شرب الخمر الى شرب النبيذ لان الحكم ليست
مثل المنصوص في اقتضاء الشهوة الذي تعلقت به الكفارة ولذلك اللواطة ليست مثل
الزنا في الحاجة الى الزاجر لما مر وكذلك النبيذ ليس كالخمر في ايجاب الحد لعدم استدعاء قليله الى
كثيره قال رحمه الله ومن ذلك قولنا ولا نص فيه لان التعدية اليه بمخالفة النص مناقضة حكم
النص بالتعليل وهو باطل والتعدية بموافقة النص لغو من الكلام لان النص يغني عن التعليل ومثال
ذلك قول الشافعي رحمه الله في كفارة القتل العمد واليمين الغموس وشرط الايمان في مصرف الصدقات
اعتبارا بالزكوة ومثل شرط التمليك في طعام الكفارات وشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار
وهذا كله تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد اختلف العلماء في جواز التعليل للتعدية الى ما فيه
نص فذهب عامة اصحابنا الى نفيه واختاره القاضي ابو زيد والشيخ ومن تابعهما سواء كان على وفاق النص
في الفرع او على خلافه وذهب الشافعي رحمه الله الى عدم الجواز اذا كان على خلافه والى جوازه اذا كان على وفاقه
سواء اثبت زيادة لم يتعرض لها او لم يثبتها لانه اما مؤكد او مبين للنص وكلاهما صحيح وهو اختيار مشايخ
سمرقند اذا لم يثبت زيادة قيل وهو الاشبه لان فيه تأكيدا على معنى انه لولا النص لكان الحكم
ثابتا بالتعليل الا ترى ان السلف ملؤا كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد ولم يشتغل احد
بنكيره فكان ذلك اجماعا على قبوله وهذا بخلاف التعليل بالعلة القاصرة حيث لا يجوز لفائدة التأكيد
لان التأكيد لا يحصل به لانه مستفاد من النص الذي يثبت الحكم به الا ترى ان معنى التأكيد هاهنا انه لولا
النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل وفي القاصرة لولا النص لا يثبت الحكم بها لانه مستفاد من النص فيعدم
بعدمه واستدل الشيخ على انتفائه بقوله لان التعدية الى الفرع بمخالفة النص مناقضة حكم النص
بالتعليل وهو باطل والتعدية بموافقته لغو من الكلام لان النص يغني عن التعليل ولا معنى لقولهم
لولا النص لكان الحكم ثابتا به اي بالتعليل لان الاحتياج الى التقدير بمحال وهو عدم النص الموجود و
اثبات ذلك في العلوم الشرعية غير معتبر والا ان السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول لا يدل على المطلوب
ظاهرا لان المراد بالمعقول ان كان هو التعليل للتعدية الى ما فيه نص فهو ممنوع انه محل النزاع
لا دليل عليه وان كان غير ذلك فلا يكون حجة ومثال ذلك اي مثال التعدي الى ما فيه نص قول
الشافعي رحمه الله في كفارة القتل العمد واليمين الغموس فانه عدى وجوب الكفارة من القتل الخطأ
الى القتل العمد ومن اليمين المنعقدة الى الغموس مع ان فيهما نصا بعدم الكفارة وهو قوله عليه السلام خمس
من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق وشرط الشافعي رحمه الله الايمان
في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارة وصدقة الفطر اعتبارا بمصرف الزكوة فان
الايمان شرط فيه بالاجماع مع ان الكفارة وصدقة الفطر نصوصهما غير مقيدة بالايمان
فلا يجوز ابطال اطلاقها بالتقييد كما لا يجوز ابطال التقييد بالاطلاق وورد قوله تعالى لا ينهاكم
الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم وهو صريح في
جواز صرف الصدقات اليهم فان قيل هذه الاية مطلقة فكان الواجب جواز صرف الزكوة اليهم ايضا
اجيب بان شرط الايمان في الزكوة ثبت بحديث مشهور وهو قوله عليه السلام لمعاذ خذها من اغنيائهم

وردوها في خفقاتهم ونقله بزاد على الكتاب وقوله ومثل ذلك يجوز ان يكون كلمة مثل زائدة
عدي بوطانه ومثال ذلك شرط التمليك يجوز ان يكون بعد ربه ومثال ذلك شرط التمليك فيه
ركالملبغى ان الشافعي رحمه الله شرط التمليك في طعام الكفارة اعتبارا بالكسوة وهو ليس بشئ
لان الاطعام يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك فيه تقييد النص وهو غير جائز وشرط الايمان
في رقبة كفارة اليمين والظهار اعتبارا بكفارة القتل وهو كذلك لان النص وارد في الفرع
بالاطلاق وهو قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وهو يقتضي جواز الكافرة فتقييدها
بالمؤمنة تقييد لموجبه بالرأى وهذا كله تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد وقيل المراد
من كله الكثرة فان التعدية فيها التعدية الى ما فيه نص بالابطال لا بالتقييد
واما الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه
باطل كما ابطلناه في الفروع وذلك مثل قول الشافعي رحمه الله في طعام الكفارة شرط التمليك
انه تغيير لحكم النص بعينه لان الاطعام فعل يسمى لازمه طعما هو الاكل على ما قلنا ومثل قوله
في حد القذف انه لا يبطل الشهادة وهذا تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال
الشهادة حدا وقد ابطله بجعل الحد حدا لان الوقت من الابد بعضه واثبت الرد بنفس القذف
بدون مدة العجز وهو تغيير وزاد النفي على الجلد وهو تغيير وجعل الفسق مبطلا للشهادة والولاية
وهو تغيير لان حكم الفسق بالنص التثبت والتوقف دون الابطال ومثله كثير وانما
اشتراط الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص
تبديل المنصوص ومعناه فلان تغيير حكم المنصوص في نفس المنصوص على باطل كما هو باطل
في الفروع وذلك لانه اذا كان في الفرع بالاطلاع نوع جوازه باعتبار وقوعه فيه من القطع الى
الاحتمال فلان يكون باطلا فيما لا احتمال لذلك فيه اولى وقيل الضمير في نفسه اى في ذاته راجع
الى التغيير ولكن لك في قوله كما ابطلناه وذلك اى تغيير حكم النص مثل قول الشافعي رحمه الله في
طعام الكفارة شرط التمليك تعيين اى ان قوله هذا وهو كالبيان والتفسير لقوله وذلك
مثل قول الشافعي رحمه الله تفصيل لما قبله وذلك لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعما وهو الاكل
لا ملكا كما قلنا وذلك يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك تغيير لا محالة قوله ومثل قول الشافعي
رحمه الله مثال آخر للتغيير فانه قال في حد القذف انه لا يبطل الشهادة حتى اذا تاب من ذلك
يكون مقبول الشهادة لانه محدود في كبيرة فتقبل شهادته اذا تاب كما في حد الزنا وشرب الخمر
وهذا تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة من جهة كونه حدا حتى يكون
الحد فيه الجلد ورد الشهادة على سبيل التأبيد ولذا فوض الى الائمة لكونه معنويا وقد
ابطل الشافعي هذا الحكم بجعله بالتعليل بعض الحد حدا لان الوقت المعتبر وهو الزمان الذي
قبل التوبة بعض من الابد فيكون هذا تغييرا لموجب النص واعترض عليه بان هذا انما يستقيم
ان لو جعل الشافعي الرد قبل التوبة حدا وليس كذلك فان رد الشهادة قبل التوبة
للفسق واجيب بانا قد اثبتنا فيما تقدم انه حد فالذهاب الى كونه غير حد تغيير آخر لحكم

النص واثبت اى الشافعي رحمه الله رد الشهادة بنفس القذف بدون مدة العجز عن الاتيان بالشهود
حتى لو شهد قبل تحقق العجز لم تقبل شهادته اعتبارا بسائر الكبائر وهو اى اثبات الرد بنفس القذف
تغيير لموجب النص فان الله تعالى رتب الرد على القذف وعدم الاتيان باربعة شهداء كما رتب
الجلد عليها وزاد الشافعي رحمه الله النفي على الجلد في الزنا البكر بعلة انه صالح للمنع عن الزنا
كالجلد وهو تغيير لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد بقوله تعالى فاجلدوا ثمانين جلدة والفاء للاجزية
والجزاء اسم للكافي ثم انه عليه بالحديث لم يكن بنفسه كافيا فيكون تغييرا قيل انه زاد النفي على
الجلد بالحديث لا بالقياس الا ان الشيخ بين ان التقييد كما لا يجوز بالقياس لا يجوز بخبر الواحد لانه
لا يصلح معارضا كالقياس فاورده هنا على سبيل الاستطراد ويجوز ان يقال ان التعليل
بالعلة القاصرة يجوز عنده فالنفي وان كان ثابتا بالحديث لكنه معلل بالعلة التي ذكرناها
من انه صالح للمنع عن الزنا فاسند الشيخ ذلك الى تعليله وجعل الشافعي رحمه الله الفسق
مبطلا للشهادة حتى لا ينعقد النكاح بشهادة الفاسق عنده ولو قضى القاضي بشهادته لا ينفذ
اعتبارا بالصبي والعبد وجعله مبطلا للولاية في الانكاح كالرق وهو تغيير لحكم النص لان حكم الفسق
بالنص التثبت والتوقف في خبره دون الابطال ولا تثبت ولا توقف في الابطال فيكون تغييرا قيل
للامثلة المذكورة في هذا الفصل غير ملائمة لان في الجميع تغيير حكم النص الذي لا يتغير حكم الاصل
واجيب بان المراد بالنص في قوله يبقى حكم النص بعد التعليل مطلق النص سواء كان في الاصل
او الفرع لا النص المعلل وقد يلوح الى هذا قوله لان تغيير حكم النص في نفسها اى في ذلك
الحكم بالرأى باطل كما ابطلنا التغيير في الفرع اى كما بينا بطلان ذلك في بعض افراده وهو
الفرع وكان الشيخ بعد ما بين بطلانه في الفرع عمم الحكم فقال تغيير حكم النص في نفسه باطل ارادة
بطلان ذلك بطريق ابلغ فانه اذا ابطل المطلق بطل كل واحد من افراده الملتزم له ثم
قوله وذلك مثل قول الشافعي يحتمل ان يكون مثالا لتغيير الحكم النص مع قطع النظر عن كونه
في الاصل او في غيره ويحتمل ان يكون مثالا لتغييره في الفروع ويكون متصلا بقوله في الفروع ويشكل
لذلك وان كان قد تمثل له فيما تقدم توضيحا وقوله في الفروع بلفظ الجمع دون ان يقول
في الفرع بافراده اى في الفروع الفقهية لا الفروع التي تتعدى الحكم من الاصول اليها فقد يكون فيما
بعض هذا لكن تبين في التمثيل للتغيير في الفروع تكرارا دون التمثيل للتغيير في الاصل ترك
ما ينبغي واتيان بما لا ينبغي فالجواب انا لا نسلم انه ترك التمثيل للتغيير في الاصل فان التعليل
بالتمليك في طعام الكفارة تغيير لحكم الاصل من الخصوص في الكسوة الى العموم فيها وفي الطعام
فيكون التمثيل مشتملا على مثالها جميعا ولكنه لما كان في الفروع اكثر مثاله فان مراد الشيخ
رحمه الله الارشاد وايناس الاذهان بتكرار مقدمات القياس ولذا جعل الشروط
اربعة وجعل الشرط الثالث بحسب التفصيل ثلاثة والا ففي الحقيقة كل ذلك راجع
الى شرط مركب من امرين وهو التعدية من غير تغيير وبيان ذلك ان التعدية
عبارة عن اعتبار وجود مثل حكم الاصل الشرعي في الفرع بمثل علته والمراد من التغيير

اعم من ان يكون ناسخا لحكم النص وفي مناط لحكم دين الفرع وعلى هذا اخرج العلة القاصرة وما سموه قياسا في
اللغة واخرج ما كان مخصوصا بنص آخر فان التعليل في ذلك يفضي الى تغيير حكم النص واخرج
ما كان معدولا به عن القياس فان التعليل فيه يفضي الى كونه قياسا واخرج ما لم يكن الحكم الثابت
بعينه فان ذلك تغيير واخرج ما لم يكن الفرع نظيره لان تعليله تغيير لمناط الحكم كما في الناسي
مع الخاطئ والمتيمم مع المتوضئ فان مناط الحكم في الناسي عدم قصد الافساد ورمضانا الى صاحب الحق
وفي التيمم كونه طهارة حكمية مع كون التراب مغبرا او بالتعليل يتغير اخرج ما كان فيه نص لان
التعليل ان كان موافقا للنص فلا فائدة فيه لان وجود الحكم في الفرع باعتبار النص لا باعتبار وجود
العلة وان كان مخالفا نفيه تغيير لحكم النص في الفرع واخرج ما لا يبقى حكم النص بعد التعليل على ما
كان قبله فان ذلك تغيير والله اعلم قال رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله انتم غيرتم
حكم النص بالتعليل في مسائل منها ان النص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء خصصتم منها القليل بالتعليل والنص اوجب الشاة في الزكوة
بصورتها ومعناها فانتم ابطلتم الحق عن صورتها بالتعليل والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه
كما في حقوق الناس والنص اوجب الزكوة للاصناف المسمين بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء
وقد ابطلتموه لجواز الصرف الى صنف واحد بطريق التعليل واوجب الشرع التكبير لافتتاح
الصلوة وعين الماء لازالة النجس وقد ابطلتم هذا الواجب بالتعليل لما فرغ
من بيان وجه اشتراط المذكورة واستلهما ذكرنا ما يرد علينا نقضا من جانب الشافعي رحمه الله
بقوله وقال الشافعي رحمه الله انتم غيرتم حكم النص بالتعليل وذلك في عدة مسائل منها ان
نص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام خصصتم منها ما في الحنطة
الحفنة اذ المراد بالطعام الحنطة ودقيقها في العرف القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل
حيث جعلتم العلة الكيل والجنس وقلتم النص لم يتناول القليل لانه ليس بمكيل فكان تغييرا
لموجبه ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقير والحق المستحق
مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق الناس كالدار المشفوعة للشفيع مثلا وانتم اسقطتم الحق
عن صورتها بالتعليل بالمالية باعتبار ان المقصود دفع حاجة الفقير وهو تغيير لموجب
النص لا تعدية للحكم الى القيمة ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف المسمين بفتح الميم
وسكون الياء بقوله انما الصدقات للفقراء الاية فانها اضيفت اليهم بلام الملك فكانوا
مستحقين للتمليك على صاحب المال كما اذا اوصى بثلث ماله لاولاد زيد وللفقراء
والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا وقد ابطلتم حقهم بجواز الصرف الى صنف واحد بل الى
فقير واحد بالتعليل بعلة الحاجة ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله
عليه السلام للاعرابي الذي علمه الصلوة اذا اردت الصلوة فتطهر ثم استقبل القبلة
ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء بذكر الله تعالى على سبيل التعظيم غيرتم
هذا الحكم المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاحها بالله اجل او الرحمن اكبر ومنها

ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله صلى الله عليه وسلم للتي كل المرأة اغسليه بالماء وانتم
غيرتم هذا الحكم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر حيث جوزتم تطهيره باستعمال سائر المائعات
كالخل وماء الورد قال رحمه والجواب ان هذا وهم اما الاول فلان الخصوص انما ثبت بصيغة
النص وذلك ان المستثنى انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى منه الحيوان ولو قال الاشياء كان
المستثنى منه كل شيء وههنا استثنى الحال الا سواء بسواء واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة
فوجب ان يثبت عموم صدره في الاحوال بهذه الدلالة وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ثم استثنى
منها حال التساوي ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل
لا به وان الزكوة ليس فيها حق واجب للفقير بتعين بالنص لان الزكوة عبادة محضة فلا تجب للعباد
بجهة وانما الواجب لله وانما يستحق في الصورة باذنه بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق
الفقراء ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك لا يحتمله
مع اختلاف المواعيد الا بالاستبدال كالسلطان يجيز لاوليائه بجوائز مختلفة الانواع ثم امر بعض
عبيده وكلائه بان يعطي هذا من مال بعينه كان اذنا بالاستبدال فصار التغيير مجامعا للتعليل
بالنص لا بالتعليل وانما التعليل لحكم شرعي وهو كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير وهذا
حكم شرعي ثبت بالنص ان الشاة تقع لله بابتداء قبض الفقير قربة مطهرة من الاوساخ كالماء المستعمل
قال النبي عليه السلام يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس وعوضكم منها خمس الخمس وقد كانت النار
في الامم السالفة تحرق المتقبل من الصدقات واحلت لنا الامة بعد ان تمت خبثها شرط
الحاجة والضرورة كما تحل الميتة بالضرورة وحرمت على الغني فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد
الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم
وعديناه الى سائر الاموال على موافقة سائر العلل اجاب الشيخ عن النقوض بان ما ذكرت من
تغيير النص بالتعليل وهم اي موهوم اما الاول وهو نص الربوا فلان الخصوص انما ثبت بصيغة
النص وما كان كذلك لا يكون بالتعليل فالخصوص لا يكون بالتعليل اما الثانية فظاهر ولهذا
لم يذكرها الشيخ اما الاولى فلان المستثنى منه في النفي انما يثبت على وفق المستثنى يعني اذا لم يكن
مذكورا مقدرا من جنس المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه حقيقة لا يصح الا من
الجنس وصحح هذا المذهب لاصحابنا ما قال محمد رحمه الله في الجامع ان كان في الدار الا زيد
مقيدا يحنث ان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال
الا متاع كان المستثنى منه كل شيء اي كل ما يقصد بالسكنى والامساك في الدار لانه في اللغة لا
يمتنع به حتى لو كان فيها انسان حنث وكذا اذا كان فيها حيوان ولو كان فيها فارة او حية لم
يحنث لان كل عاقل يعلم ان الحالف لم يقصد نفي هذه الاشياء بيمينه عن الدار وهذا استحسان
والقياس ان يحنث وانما قيد بالمنفي لان حذف المستثنى منه في الاثبات غير جائز لما عرف في موضعه
وههنا استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء فان المراد به تساويهما في الكيل المذكور من صدر
الكلام هو العين وهو الطعام واستثناء الحال من العين باطل في الحقيقة وان كان يجوز

جاز ان يجعله منقطعا بمعنى لكن لكن المجاز على خلاف الاصل فدل على ان الاستثناء لم يقع عما يتنا
ول له ظاهر اللفظ بل عما يتضمنه اللفظ من احوال البيع فوجب ان يثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة
يقتضي دلالة الاستثناء كما في قولك ما اتاني زيد الا راكبا وعموم صدره في الاحوال حال التساوي و
التفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الثلثة على ما عرف في الاستثناء ثم بعد
ما اوجب عموم صدره استثنى منها حال التساوي والاختلاف الذي استثنى منه لا يثبت الا
في الكثير فان المراد بالتساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل هو فضل احد
المتساويين والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل فكان اخره يدل على ان اوله لم يتناول
القليل فصار التغيير حاصلا بدلالة النص مصاحبا للتعليل وهو ان التعليل لا اثر له في
تخصيص القليل يعني حقيقة قوله مصاحبا منصوب لكونه حالا او خبر الصار بعد الخبر
والقائل ان يقول كون سواء في معنى مساويا مجاز والاستثناء المنقطع كذلك فما وجه
ترجيح احد المجازين على انه يجوز ان يكون المستثنى ايضا الطعام وتقديره لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا طعاما مساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير الصدر عاما ويكون الاستثناء من الجنس
ويمكن ان يجاب عن الاول بان جعل سواء بمعنى مساويا اكثر استعمالا من الاستثناء المنقطع
وما هو اكثر استعمالا في المجاز اولى ولهذا ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى ان المجاز المتعارف
اولى من الحقيقة المستعملة وفيه نظر والجواب ان يقال ان جعل سواء بمعنى مساويا متفق
عليه بيننا وهو يجعل المستثنى منقطعا ونحن نجعله مفرغا ولا شك ان المفرغ اكثر
اولى من المنقطع وعن الثاني بان ذلك يستلزم المجاز وكثرة التقدير مع الزلل كما كان في
نفي العادي في المفرغ واما الثاني وهو نص الزكوة فلان تغيير الحكم مستلزم سقفه
وليس في الزكوة حق واجب للفقير متغير بالتعليل وفي بعض النسخ بالنص اي بتعليل
النص والاول اولى دراية وذلك لان الزكوة عبادة محضة وما كان كذلك لا يجب للعباد
بوجه فهي لا تجب للعباد بوجه وكل من حقوقه ظاهرة وانما هي واجبة حقا لله تعالى
وجب شكرا للنعمة المال ولهذا لا يتادى بغير النية ولكن سقط حقه تعالى في الصورة
باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل وذلك لان الله تعالى وعد ارزاق الفقراء
بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه
بالنصوص المقتضية للزكوة ثم امر الاغنياء بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك المسمى لا يحتمل انجاز المواعيد
مع اختلافها الا بالاستبدال ونظير ذلك السلطان يجيز لاوليائه بمواعيد كتبها باسمائهم ثم امر
بعض وكلائه بان يعطيها من مال بعينه كان اذنا بالاستبدال ولقائل ان يقول الموعود ان كان
كان اعم من ذلك فالاية لا دلالة لها عليه لانها اخص دلالة من المدعى والجواب ان الموعود
هو الرزق وغيره لما كان مثله في احتياج الانسان اليه الحق به بالدلالة هذا الذي ذكره
الشيخ احد طريقي اصحابنا في جواب هذه المسئلة والطريق الثاني ان يقال ما ابطلنا الحق

الحق المستحق من عين الشاة لانه لا حق للفقير في عين صورة الشاة وانما حقه في ماليتها فانه صلى الله
عليه وسلم جعل الابل ظرفا للشاة بقوله في خمس من الابل شاة وعينها لا توجد في الابل بل الموجود
فيها هو المالية فعرف انه اراد بالشاة ماليتها مكنى بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال
حق الفقير عن صورتها الا ترى انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة يجب
ان لا يجوز كما لا يجوز لو ادى من الدراهم والدنانير على اصل الخصم قوله فصار التغيير اي اداء غير
جواز الاستبدال ثابتا بالنص صار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل قوله وانما التعليل
لحكم شرعي يجوز ان يكون هذا لرد الخصم فانه قال هذا التعليل لابطال حق مستحق للفقير فمنع
ان يكون للفقير حق وبين ذلك بسنده ثم قال ولئن سلمنا ان للفقير حقا ولكن التعليل ليس من شانه
ابطاله وقع لحكم شرعي فان لهذا النص حكمين وجوب عين الشاة وليس بمعلول ولكن جواز التغيير
بدلالة النص وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير وهو ثابت بالتعليل فعللناها لتبيين
المعنى الذي به صارت الشاة صالحة لكفاية حق الفقير لنعديها الى ما لا نص فيه وبيانه ان كون
الشاة صالحة للتسليم الى حق الفقير حكم شرعي ما قاله الشيخ بقوله ان الشاة تقع لله يعني ان
ان تسليم الشاة الى الفقير في ابتداء قبضه تقع لله تعالى على الخلوص فوقعت مطهرة لنفسه من الاثام كما قال
تعالى ويأخذ الصدقات وقال النبي صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف
الفقير وقال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ثم ومتى صارت مطهرة لازالة الاثام
تصير من الاوساخ كالماء المستعمل ولهذا سماه النبي عليه السلام اوساخ الناس وغسالة ايدي الناس
فقال يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس وفي رواية غسالة ايدي الناس وعوضكم
بخمس الخمس وليس كونه وسخا مقتصرا على هذه الشريعة فان النار كانت تنزل في الامم السالفة
فتحرق المتقبل من الصدقات وما ذلك الا لخبثها وانما تحل لنا الان بعد ثبوت خبثها بشرط الحاجة
والضرورة كحل الميتة للضرورة ولهذا حرمت على الغني اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة فصارت صلاحية
الصرف بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده عليه حكما شرعيا
في الشاة فعللناه بالتقوم وعديناه الى سائر الاموال للاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل
فان حكمها تعميم النصوص المنصوص عليه فظهر ان ما تغير من الحكمين لم يكن بالتعليل بل بالنص وما
كان بالتعليل لم يكن تغييرا لكنهما حكمان ثابتان متصاحبين بنص واحد وفائدة هذا التعليل اثبات
المماثلة للالحاق فانا قد ذكرنا ان جواز الاستبدال ثابت بدلالة النص وهي تقتضي المساواة بين
الملحق والملحق به فعللنا الصلاحية الثابتة في الشاة بالمالية وهي موجودة في سائر الاموال
فتلحق بها والاحتراز عن الاستبدال بالمنافع كان دفع المزكي دارا ليسكن فيها الفقير بدلا
عن زكوته فان ذلك لا يجوز لان المنفعة لا تصلح بالاعتبار العين الا في الاجارات الواردة على خلاف
القياس وقد وقع في بعض الشروح اعتراض وهو ما قيل صلاحية الشاة لاداء حق الفقير ثابتة
بالخلقة لا بالنص فلا يكون النص مشتملا على حكمين وفيه نظر فانه ليس من خلقة الشاة كونها
على صلاحية وقوعها اداء الحق وجب في الابل وانما ذكر بالنص واعترض ايضا على هذا الموضع

بوجوه منها ما قيل جواز الاستبدال ان يكون اذا كان المامور به جنسا واحدا كما ذكرتم في مثال السلطان
وههنا ليس كذلك لان الله تعالى امر الاغنياء باعطاء الفقير من اجناس مختلفة فيحصل انجاز المو
المواعيد المختلفة بلا استبدال ومنها ان الفقير يبيعها ويشتري ما يحتاج اليه ومنها ان البدل
ان البدل لا يدفع جميع حوائجه ايضا ففي البدل ما في الجنس من مخالفة النص ومنها منع ان حكم
النص جواز صرفها الى الفقير بل حكمه انه متعين للصرف ومنها انه لو صح هذا لما الحاجة الى
هذه التكلفات وان لم يصح لما فائدة ذكره ومنها ان انجاز المواعيد لم يقتصر على مال الزكوة بل
اوجب خمس الغنائم واوجب صرف الكفارات وصدقة الفطر والعشر اليهم وصار كانه تكفل
قيل للاغنياء زادوا لبعض حوائجهم من مال الزكوة ولا يلزم منه جواز الاستبدال واجيب عن
الاول بان اجناس الزكوة لا تخرج عن النقدين والابل والبقر والغنم ولا يلزم منه جواز الاستبدال
لان الزكوة مال التجارة يجب في القيمة بالاتفاق ومعلوم ان جميع حوائجه لا تندفع ببعض
هذه الاشياء فيتضمن الاستبدال كما في الجنس الواحد وعن الثاني بانه يحقق ما ذكرناه
فان كلامنا في انه اذا اخذ الشاة كان قابضا حقه من حيث انه مال مطلق صالح لقضاء الحوائج
لا من حيث انها شاة وعن الثالث بان البدل مطلق المال وهو صالح لدفع حوائجه من
حيث ان كل فرد منها تندفع بالمال المطلق فيكون مطلق المال دافعا للحوائج من هذا الوجه
وعن الرابع بانه تدافع الدليل على ان حكمه ما ذكرناه لا تعيين الصرف وعن الخامس بان صحته
لم تكن ظاهرة عند الخصم بهذه التكلفات لاظهار صحته عليه فان قبله فقد تم الامر وان رده
بوجه صحيح لم يكن له جواب وجب قبوله وان رده على وجه العناد فلا كلام مع المعاند ومن
السادس بان ذلك امور تثبت بالعوارض فربما لا تقع حرب سنة او سنتين فلا تحصل
غنيمة وربما لا يكون في بلد او بلاد ارض عشرية وربما لا تقع لاسباب الكفارات ولو وقعت
لا يمكن اخذ الكفارة جبرا بل هي مما يفتى به وكذلك صدقة الفطر فلا يحصل بها انجاز
المواعيد على سبيل اليقين اما الزكوة فانها حاصلة لا تخلو بلد من بلاد المسلمين عن اغنياء وهي
تؤخذ جبرا فتصلح محلا لانجاز المواعيد قيل وفيه تامل والحق ان يقال لا تخلو
بلد من الاغنياء ايضا واخذ الزكوة جبرا انما هو في الاموال الظاهرة دون باطنها ولا ان يدعى
هذا مخافة الاطناب قال رحمه الله ولك ان تثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى بكلمة في اللام
للفقراء لام العاقبة اي يصير لهم بعاقبته او لانه اوجب لهم بعدما صار صدقة وذلك
بعد الاداء الى الله تعالى فصارت واعلم ان هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء
اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة مثل الكعبة للصلوة وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة
واستقبال جزء من الكعبة جائز كاستقبال كلها فكذلك ههنا فكان قوله في تفسيرا بان
جعل الزكوة حقا للعباد وهو خطر عظيم كلام الخصم كان في المسئلتين اعني مسئلة صورة
الشاة ومسئلة وجوب الزكوة للاصناف المثمنين في الاية مبنيا على اصل واحد وهو ان الزكوة
تجب حقا للفقراء ابتداء فكان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء للتمليك والسنخ

لما ابطل كلامه في المسئلة الاولى باثبات ان الواجب حق الله على الخلوص بطل الثانية ايضا لان
تبين كون الشيء حقا لله على الخلوص وحقا لغيره منافاة ضرورة انتفاء الشركة في العبادات وتعين
احد المتنافيين فانتفى الثاني بالضرورة وصار ذلك قرينة للمجاز فكان اللام في قوله للفقراء لام
العاقبة وبطلت حقيقته التي زعم الخصم وهي التمليك فيكون معناه يصير لهم بعاقبته كما في قوله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وكقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب وهو مذهب
عمر وعلي وابن مسعود وحذيفة والضحاك وابي العالية والنخعي وميمون بن مهران وغيرهم
من الصحابة والتابعين وعليه علماؤنا رحمهم الله وهذا وجه قوي ثم ذكر وجها آخر لكون اللام
للعاقبة وهو قوله او لانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وصيرورته صدقة بعد الاداء الى الله
تعالى فالايجاب لهم بعد الاداء الى الله تعالى والاداء الى الله تعالى لا يتحقق الا بقبض الفقير فالايجاب
لهم لا يتحقق الا بقبضه اما الاولى فلان الله تعالى في الاية انما الصدقات الاية اثبت لهم المسمى بالصدقة واسم
الفقير فالايجاب الثانية فلانه قبل الاداء باق على ملك المالك بالاتفاق واما ان الاداء لا يتحقق الا
بقبض الفقير فان الاداء عبارة عن التسليم وهو لكونه مضافا لا يتحقق بدون التسليم ولا تسليم
فيما نحن فيه الا الفقير واذا لم يكن الايجاب الا بالقبض لم يكن قبله موجودا او صار لهم في الآخرة ولا نعني
بالعاقبة الا ذلك واذا ظهر انها ليست حقا لهم ابتداء وقد صرفت اليهم فلا بد من بيان وجه ذلك وهو انهم
مصارف باعتبار الحاجة لا باعتبار الاستحقاق الا ترى ان الغارم وابن السبيل والغازي اذا لم يكونوا
فقراء لا يجوز الدفع اليهم وهذه الاسماء اسباب الحاجة غالبا فذكر الله هذه الاسماء التي هي اسباب
الحاجة فكانه قال انما الصدقات للفقراء المحتاجين باي سبب احتاجوا وهم بجملتهم للزكوة مثل
الكعبة للصلوة فانها صالحة للاستقبال اليها لا استحقاق لها ذلك بل لانها شرط لنا لاداء حق الله
وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من الكعبة جائز كاستقبال كلها فكذلك ههنا
ولقائل ان يقول الاداء عبارة عن تسليم نفس الواجب الى مستحقه وقد ذكرتم ان المسلم هو
الفقير فلا يخلو اما ان يكون مستحقا اولا فان كان الاول ثبت المدعى وهو ان الزكوة حق الفقير
وان كان الثاني لم يكن الاداء حاصلا فلا يقع الامتثال اصلا وهو محال والجواب انا نختار انه غير
مستحق قوله فلم يكن الاداء حاصلا قلنا انه ممنوع فانه وان لم يكن مستحقا فهو نائب عن المستحق
والتسليم الى نائب المستحق اداء كالتسليم الى وكيل الغريم على انا نعني من قولنا ولا تسليم
فيما نحن فيه الا الفقير التسليم الحقيقي الحسي وان المسلم الحكمي فهو الله تعالى واذا ثبت
ان الزكوة حق الله تعالى كان جعل الشافعي الزكوة حقا للعباد تغييرا قال الشيخ وهو خطر
عظيم لتوقعه الى الشركة في استحقاق العبادة قال رحمه الله واما التكبير فما وجب لعينه
بل الواجب تعظيم الله بكل جزء من البدن واللسان منه لانه من ظاهر البدن من وجه توجب فعلها
والثناء آلة فعلها فصار حكم النص ان يجب التكبير آلة فعلها لكونه ثناء مطلقا فتعدينا الى
سائر الاثنية مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير ثناء صالحا للتعظيم وانا ادعينا هذا دون
ان يكون التكبير واجبا بعينه لانا وجدنا سائر الاركان افعالا لا توجد من البدن بغير البدن

قال

نوا

ما علا ملكذلك اللسان   هذا جواب عن قوله اوجب الشرع التكبير لافتتاح الصلوة ووجهه
ان التكبير ليس بواجب بعينه حتى تكون للافتتاح بغيره تغييرا بل الواجب تعظيم الله تعالى
بكل جزء من البدن واللسان جزء من البدن فالواجب تعظيم الله باللسان بفعلها
واما الثانية فلما بينها الشيخ بقوله لانها من ظاهر البدن من وجه يعني عند افتتاح الفم
اما الاولى فلما بينها بقوله وانما ادعينا هذا اى كون الواجب التعظيم بكل جزء وجوب التعظيم
باللسان بفعلها دون التكبير واجبا بعينه لانا وجدنا سائر الاركان افعالا يوجد من البدن
للمصلي البدن فاعلاه معناه ان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تخرج بالاعضاء
مبنية عن التعظيم واللسان جزء من البدن بما مر فيكون المستحق عليه فعلا ينبئ عن التعظيم والثناء
المطلق صالح لانه فعلها فصار حكم النص في حق التكبير انه فعلها لكونه ثناء مطلقا فعديناه
الى سائر ما فيه مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير ثناء صالحا للتعظيم ولقائل ان يقول سلمنا
ان الواجب تعظيم الله بكل جزء من البدن واللسان منه لكن حكم النص عندكم جعل التكبير آلة
فعلها فكان الواجب عمل اللسان بآلة خاصة فالتعدية الى غيرها تغيير لحكم النص بالتعدية فلا
فالاعتراض باق على حاله والجواب ان المراد بالتعدية ليس القياس بل الالحاق بدلالة النص
فان قيل فعلى هذا اى حاجة الى هذا التكلف العظيم فان الجواب يتم بان يقال الشرع
وان اوجب التكبير للافتتاح لكن غيره في معناه فالحق به دلالة فالجواب ان مناط الحكم في
الدلالة لابد وان يكون معلوما فالتكلف ليس لبيان ذلك فانه به يتبين ان حكم النص كون التكبير
آلة فعل اللسان لكونه ثناء مطلقا فيجوز الحاق الغير به والمراد بالثناء ما كان خالصا عن
شائبة السؤال فيكون ذكره احترازا عن الحاق ما ليس بثناء محض بالتكبير مثل قول المصلي اللهم اغفر
لي فان ذلك لا يصير شارعا قال رحمه الله وكذلك استعمال الماء ليس بواجب بعينه لان من
القى الثوب النجس سقط عنه استعمال الماء لكن الواجب ازالة العين والماء آلة فاذا اخذنا
حكمه الى سائر ما يصلح آلة فقد بقي حكم النص بعينه وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير وهو
حكم شرعي وهو انه لا يتنجس حالة الاستعمال هذا حكم شرعي في المزيل والطهارة في المحل
فعديناه الى نظيره   هذا جواب عن السؤال المسئلة الاخيرة اى وكما ان التكبير ليس بواجب
بعينه كذلك استعمال الماء في ازالة النجاسة العينية ليس بواجب بعينه فان من القى الثوب
النجس او قطع موضع النجاسة او احرقه سقط عنه استعمال الماء ولو كان واجبا بعينه لم يسقط
لا يقال كلامنا في تعيين الماء عند ارادة الغسل فما ذكرتم لا مدخل له فيما نحن فيه لان المقصود
من الغسل ازالة النجاسة والماء صالح لذلك فكذا غيره فاذا عديناه حكمه الى سائر ما يصلح
آلة كالخل وماء الورد وغيرهما مما ينعصر بالعصر اى الحقنا غيره به فقد بقي حكم النص
بعينه وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير على ما كان قبله من غير تغيير وانما ذكر الضمير في
قوله والماء آلة اى آلة الازالة باعتبار الاسقاط او الابعاد والاعتراض المتقدم آت
هينا والجواب الجواب ولا يفوتك تكرار لفظ التعدية ولفظ الحكم الشرعي فان ذلك لا

لا ينافي الدلالة وحمله على القياس جائز فان قيل الدلالة من دلائل الشرع فلا يثبت بها الاحكام شرعا
وكون الماء آلة صالحة للتطهير ليس به اجاب الشيخ بقوله وهو ان كون الماء آلة صالحة للتطهير
حكم شرعي وثبوت صلاحه لذلك بقوله وهو انه لا يتنجس حالة الاستعمال يعني ان المراد بصلاحه
هو انه لا يتنجس حالة الاستعمال لانه متطهر بالقوة قبل الاستعمال فان ذلك امر طبيعي او حسي
هذا اى عدم ثبوت صفة النجاسة حالة الاستعمال في المزيل بملاقاة النجس وثبوت صفة الطهارة
في المحل بواسطة الازالة حكم شرعي وكرر ذلك للتاكيد واذا كان حكما شرعيا جاز تعديته الى
نظيره على ما قلنا وفيه بحث لان عدم التنجس حالة الاستعمال حكم شرعي لكنه ثابت اما بالضرورة
او بالنص على خلاف القياس لانه يقتضي تنجس ما يلاقي النجاسة وعلى التقديرين لا يجوز التعدية
لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها وما هو على خلاف القياس لا يتعدى والجواب انه ثابت
بالنص لا بالضرورة فان الضرورة ترتفع بمياه الاودية والعيون ومع ذلك فقد جعل الماء
طهورا وقد ورد قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ولا يتحقق هذا الاسم الا حالة الغسل
فكان طهورا حالة الاستعمال واذا كان كذلك جاز الحاق غيره بالدلالة وان لم يكن معقول المعنى
على ما ذكرنا وهذا ايضا مما يدل على ان المراد من التعدية هو الالحاق بالدلالة قال رحمه الله
ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المائعات لان عمل الماء لا يثبت في محل الحدث الا باثبات الطهارة
وذلك امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول عند استعمال الماء الذي لا يوجد الا مما
لا يبالي بخبثه فلم يستقم انه تعدية او ان استعمال سائر المائعات بالرأي وهو ما لا يعقل منه
ان سائر المائعات يلحقها الحرج بخبثها لانها اموال لا توجد مباحة غالبا ولا يلزم ان الوضوء صحيح مع
هذا بغير النية لان التعبد ثبت في محل الغسل بوجه لا يعقل فبقي الماء عاملا بطبعه من الجهة
التي يعقل وهذه حدود لا يتدرك كلها الا بالتامل والانصاف وتعظيم حدود
الشرع وتوقير السلف صحبة من الله تعالى وفضلا   هذا جواب مناقضة ترد على الجنب
المتقدم تقريرها لو كان ما ذكرتم من الدليل على الحاق المائعات بالماء في ازالة النجاسة العينية
صحيحا بجميع مقدماته لما تخلف الحكم في صورة فلزم جواز الحاقها بالماء في ازالة النجاسة
الحكمية لان الطهورية باعتبار الازالة وهي موجودة فيها وقد انكرتم ذلك والجواب بمنع
الملازمة وتقريره ان يقال لا نم ان الحاق في النجاسة الحقيقية يستلزم الالحاق في الحكمية
فان عمل الماء في محل الحدث لا يثبت الا باثبات المزالة وهو المانع الحكمي من جواز الصلوة المسمى
بالحدث وذلك امر شرعي ثبت في محل الغسل على خلاف القياس لطهارة المحل حقيقة
نظاهر واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء لم يفسد وكذا لو تناول الطعام
باليد بلا غسل وثبوته كذلك انما هو بالنص عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا لا يبالي
بخبثه وهو قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم فلم يستقم انه تعدية وان استعمال سائر
المائعات بالرأي والحاق انه مما لا يعقل ولا بالالحاق بدلالة النص لان سائر المائعات

ليس بطهور لأن الماء يوجد مباحًا لا يبالي بخبثه وسائر المائعات ملحقة بالخروج بخبثه لأنها
لأنها أموال لا توجد مباحة غالبًا فإن قيل فعلى هذا يلزم أن لا تصح بغير النية فإن اعتبار جانب
المال في الوضوء وتشبيه لحاق المائع بالماء لكونه غير معقول أولى بمعناه من كل وجه
حمل الوضوء كالتيمم وهو لا يصح بغير نية لكن اللازم باطل فإنه صحيح عندكم مع أن هذا أي مع كون
الماء غير معقول أجاب الشيخ بمنع الملازمة فإن التغير بإثبات الماء وإن ثبت في
محل العمل بوجه لا يعقل لكن الماء عامل بطبعه على وجه معقول إلا يلزم من اشتراط النية
في محل لا يكون العامل عاملًا فيه بطبعه اشتراط النية فيما فيه ذلك وزد بمنع كونه مزيلًا حقيقة
وإنما كان كذلك لو كان الحدث نجاسة حقيقية وأما إذا كانت نجاسة حكمية فإزالته أيضًا
تكون حكمية إلى النية والجواب أن الماء حقيقة واحدة من شأنها الإزالة فإن كانت طبيعية في جميع
المواضع كذلك لأن ما بالذات لا يزول وإن كانت شرعية كانت في مواضع لذلك فاحتاج إلى النية
في غسل النجاسة الحقيقية وليست شرطًا فيه بالاتفاق وهذه أي المذكورة حدود دقيقة لا يدركها
إلا بالتأمل والإنصاف دون التعصب والاعتساف وتعظيم حدود الشرع بإجراء كل
معنى على سننه وإلحاق الشيء بما يناسبه وتوقير السلف منة من الله وفضلًا فإن ذلك أي خير
من أزواجهم الزكية في ذلك بما تحرجا بعرفه ذووه قال رحمه الله باب الركن ركن
القياس ما جعل علمًا على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرًا له في حكمه بوجوده
قيل ركن الشيء في اللغة عبارة عن جانبه الأقوى وفي عرف الفقهاء ما لا وجود لذلك الشيء إلا به وينتقض
بالقياس العلة والشروط فإن القياس لا يوجد بلا قائس والمعلول بلا علة والمشروط بلا شرط وليست
بأركان وقيل ركن الشيء ما لا يبقى لذلك عند توهم انتفائه وينتقض عكسه بما ذكر في الأصول من أن محال
التصرفات الشرعية والإيمان في العبادات فإن بتوهم انتفائها لا يبقى التصرفات ويتوهم
انتفاء الإيمان بالارتداد لا يبقى العبادات ومع هذا فليس شيء من ذلك ركنًا في التصرفات
والعبادات وقيل ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وهو تعريف بالمعقود فمن جوز ذلك
لم يحتج إلى معذرة ومن أنكره يجوز له أن يقول الشيء المطلوب تصوره بالتعريف إن يكون
متصورًا بوجه وإلا امتنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد به التصور المطلوب وذلك
التصور غير التصور بوجه ما والتصور بوجه ما يحصل له التصور المطلوب فوجب تحقق التصور
في وقوع التصور المطلوب فلا يقع التصور المطلوب بمعقود فالموضوع للتصور المطلوب مؤلف
واندفع كون التعريف بمعقود وخروج عنه بما توقف عليه القياس من الأمور الخارجة عنه كالأصل
والفرع وحكم الأصل والفرع والشروط المذكورة من قبل ولما كان قبيل القياس بالمعنى الذي
جعل علمًا على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرًا للنص في حكمه بسبب وجوده
ما جعل علمًا فيه سموه ركنًا وإنما سموه علمًا لأن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل أمارات
على الأحكام في حقه تعالى فكان ذلك معرفًا للحكم وهو معنى العلم ثم هو علم على الحكم في الفرع عند
مشايخ العراق والقاضي أبي زيد والسرخسي ومتابعيهم رحمهم الله والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص

لا بالعلة وعند مشايخ سمرقند وجمهور الأصوليين أنه هو علم عليه في كل موضع وجد فيه فيكون الحكم ثابتًا به في الأصل
والفرع وقيد باشتمال النص عليه إشارة إلى عدم اشتراط كونه في النص فإنه يجوز ذلك ويجوز أن يكون
في غيره إذا كان ثابتًا به كما سنذكره قوله وجعل الفرع نظير النص في حكمه احترازًا عن العلة القاصرة
وهذا الذي ذكره من أسمائه وذكر في بعض النسخ أن للقياس خمسة عشر اسمًا المذكور
هنا والإشارة والسبب والصفة والدليل والمعنى والرأي والنظر والاجتهاد والاستدلال والاعتبار
والقياس والحجة والبرهان والعلة قال والعلة غير الدليل لأن الدليل اسم لما يظهر به المدلول و
يتبين به لا أن يثبت المعلول به ألا ترى أن الدخان دليل النار وليس بعلة لها والبناء دليل
الباني وليس بعلة فكل علة دليل من غير عكس ولم يذكروا المناط وهو من أسمائه قال رحمه الله ويجوز
أن يكون وصفًا لازمًا مثل الثمنية جعلناها علة للزكوة في الحلي والطعم جعله الشافعي رحمه الله
علة للربوا ووصفًا عارضًا واسمًا كقول النبي صلى الله عليه وسلم في المستحاضة أنه دم عرق انفجر وهو اسم
علم والانفجار صفة عارضة غير لازمة وعللنا بالكيل وهو غير لازم ويكون جليًا وخفيًا ركن القياس
وهو المعنى الجامع يجوز أن يكون وصفًا لازمًا للأصل كالثمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكوة في الحلي
فإنها صفة لازمة للذهب والفضة فقلنا تجب الزكوة فيهما سواء صيغتا صياغة تحل أو تحرم كما تجب
في غير المصوغ لأنها إنما تجب في غير المصوغ للثمنية في أصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورتهما
حليًا قيل لا نم أن الزكوة تتعلق بالثمنية بل بكونه مال التجارة والدليل أنه إذا استهلك حليًا سقط
عنها هذا الوصف كما إذا جعلت السائمة علوفة وأجيب بعدم الفرق بين قولنا ثمن وبين قولنا
هو مال التجارة يكون بالأثمان والاستهلاك لا يخرج عن كونه نصابًا لأنه بالثمنية لا بالاستهلاك فثبت
أن الثمنية التي بها صار الذهب والفضة نصابًا صفة لازمة وكالطعم جعله الشافعي رحمه الله علة
للربوا باعتبار أنه ينبئ عن خطر المحل لتعلق بقاء العالم به فلا بد من إظهار خطره في العقد
بشرط زائد وهو المماثلة والطعم وصف لازم كالثمنية للنقدين ويجوز أن يكون الجامع وصفًا
عارضًا ويجوز أن يكون اسمًا كقوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت حبيش توضئي وصلي وإن قطر الدم
على الحصير فإنما دم عرق انفجر والانفجار صفة عارضة لأن الدم موجود في العرق بلا انفجار
وقد علل عليه بالدم بوصف الانفجار والدم اسم علم أي موضوع غير مشتق حتى يكون التعليل بالاسم
يدل على اعتبار النجاسة وبالانفجار على اعتبار صفة الخروج فيتعلق الانتقاض بهذين الأمرين
وفيه بحث أما أولًا فلأنه استعمل الواو في قوله ووصفًا عارضًا واسمًا وذلك يوهم
ضرورية اجتماع الأمرين لصحة التعليل وليس كذلك فإن التعليل بكل واحد
منهما على انفراده صحيح ولذا ذكر بعده وصف الكيل منفردًا بدون ذكر الاسم وقد
صرح شمس الأئمة بكلمة أو مكان الواو وكذلك في التقويم فقال وقد يكون وصفًا عارضًا
أو اسمًا وأما ثانيًا فلما قيل لا نم أن التعليل عليه لانتقاض الطهارة بل لنفي وجوب
الاغتسال أو لنفي سقوط الصلوة إذ الإشكال واقع فيهما لا في وجوب الوضوء فإنه يجب
بالبول الذي هو أدنى منه ونفي الاغتسال أو سقوط الصلوة يتعلق بدم الرحم لا بدم العرق

ولما قلنا فلا نه قد تقدم ان التعليل باسم الخمر لا يجوز فباسم الدم اولى كان جائزا كان حكما محضا واجيب عن الاول بان الشيخ انما ذكر الواو ولان في المثال لا بد في الاستحاضة من الامرين وعن الثاني بان تعليله لانتقاض الطهارة فان فيه الاشكال فان وجوب الوضوء اشكل على المجتهد وهو ما لك رحمه الله فان دم الاستحاضة ليس بحارث عنده فكيف يشكل على امراة حديثة عهدها بالاسلام على انا نجعل هذا التعليل لكل ما يصلح علة له من المنطوق والمفهوم جميعا فيكون بالنص دليلا على وجوب الوضوء وبالحال دليلا على ان الاغتسال وسقوط الصلوة يتعلقان بدم الرحم لا بدم العرق وعن الثالث بان ذلك ليس بحكم بل لمعنى وهو ان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم الحرمة تترتب على الاسم فكان قياسا في اللغة فلا يجوز وههنا المعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا لتحقق الاسم فيكون تعليلا للوصف حقيقة فيكون جائزا وما قيل ركن القياس قد يكون اسما عند بعضهم لحرمة الخمر تثبت باسم الخمر وهو علتها حتى لا يتعدى الى المثلث في قليل الخمر وكذا الحدود تتعلق باسم الزنا والقذف والسرقة ان كان المراد به انه يتعلق بمعنى الاسم لا يكون صحيحا لان الاسم يثبت بوضع ارباب اللغة ولهذا سموا الخمر باسم آخر وان كان المراد به المعنى القائم بالمسمى وهو كونه ما يغاير ماء العنب بعد ما غلا واشتد فهذا مسلم ولكن يكون ح تعليق الحكم بالمعنى لا بالاسم وهو المعنى الذي يجاز التعليل باسم الدم فوله وعللنا بالكيل مثال آخر للوصف الغير اللازم فان الكيل وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات قوله ويكون جليا اي ذكر المعنى يكون ظاهرا لا يحتاج الى تأمل مثل الطواف فجعل علة لسقوط النجاسة في الهرة وسواكن البيوت وخفيا كالقدر والجنس في الاشياء الستة وقيل المراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحسان وقيل التعليل بالوصف الخفي مثل تعليل ثبوت الحكم برضا العاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا بد وان يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي واجيب بانه وان كان خفيا لكن يدل له الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضا او يدل له التبيين من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به قال رحمه الله ويجوز ان يكون حكما كقول النبي عليه السلام في التي سألته عن الحج ارأيت لو كان على ابيك دين وهذا الحكم وكقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى وهذا الحكم ايضا اختلفوا في جواز تعليل حكم الشرع بالحكم في جواز ان يكون ما جعل علما على الحكم كما في احكام الشرع فذهب الجمهور الى جوازه ومنعه بعض مستدلا بان الحكم الذي فرض علة ان كان متقدما على الذي جعل معلولا لزم انتقاض العلة لتخلف الحكم عنها وان كان متأخرا لا يكون علة للمتقدم وان كان مقارنا فليس جعل احدهما علة اولى من الآخر فاذا على تقدير ثلثة لا يكون علة وعلى تقدير واحد وهو ما يدل عليه دليل خارجي على علية احدهما للآخر يكون علة والعبرة في الشرع للغالب وبان شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم احدهما على الآخر غير معلوم واستدل الجمهور بقوله صلى الله عليه وسلم للخثعمية حين سألته عن الحج ارأيت لو كان على ابيك دين وبقوله عليه السلام في حديث القبلة للصائم ارأيت

لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك وبقوله في حرمة الصدقة ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وبقوله في اتيان الرجل اهله ارأيت لو وضعه في حرام اكان يأثم فان ذلك كله تعليل بالحكم والمعقول فانه لا امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما على حكم آخر والجواب عن استدلالهم ان العلة اذا كانت علما جاز ان تكون المتقدم علما على المتأخر ولا يلزم بطلان العلية على تقدير التأخر لان المتأخر يصلح معرفا للمتقدم ونحن لا نطول كونه علما انما هو بالنسبة الى الشارع فاما بالنسبة الينا فهي المؤثرة ومن لا بد من تقدمها كما في العلل العقلية ويمكن ان يجاب عنه بانها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا لكنها ليست مؤثرة بالذات لا بد من تقدمها بل بجعل الشارع اياها كذلك ولا معتبر بالتقدم قبل ذلك لانها لم تكن علة اذ ذاك وبعده لم يتأخر الحكم وقيل في الجواب نختار ان يكون مقارنا قوله ليس جعل احدهما علة اولى من الآخر قلنا انه ممنوع لجواز ان يكون احدهما الذي يناسبه للحكم هو الآخر من غير عكس فان اريد بالمقارنة ما يكون زمانا فهو من خصّه وان اريد بها المقارنة بالذات فليس بشيء لا بد منه ونظير ذلك قولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كأم الولد فانه تعليل بالحكم وقد ثبت الملائمة بتعليل النبي عليه السلام بالحكم وعد السه بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به وهو عتق ام الولد وقيد بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد فان بيعه جائز بالاتفاق لانتفاء كونه نظيرا لام الولد قال رحمه الله ويجوز ان يكون فردا او عددا كما في باب الربوا التعليل بالوصف المفرد جائز بلا خلاف وذلك في باب الربوا فان علة ربوا النسيئة بالجنس او الكيل والشافعي رحمه الله جعل علة الربوا الطعم وهو وصف مفرد واختلف في جواز التعليل بالمتعدد فقال بعض الاصوليين منهم الاشعري وبعض المعتزلة لا يجوز التعليل الا بوصف واحد لا تركيب فيه لان تركيب العلة لو صح لكانت العلة صفة زائدة على مجموع الاوصاف واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانا نعقل مجموع الاوصاف ولا نعقل كونها علة الا بالدليل والمجهول غير المعلوم واما بطلانه فلان ما فرضناه متعددا يلزم ان لا يكون متعددا هذا خلف وجوزه جمهور العلماء مستدلين بالوقوع على الجواز فان النبي صلى الله عليه وسلم علل في المستحاضة بالعدد حيث اعتبر اسم الدم وصفة الانفجار واجابوا عن شبهة المانعين بان ما ذكر ثم لو كان صحيحا بجميع مقدماته لزم سد باب القياس واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه يفضي الى ان لا يكون الوصف علة مفردا كان او متعددا اما الثاني فلما ذكرتم واما الاول فلانا نعقل الوصف ولا نعقل كونه علة الا بدليل من اطراد او تأثير او غير ذلك والمعلوم غير المجهول فما فرضناه علة لا يكون علة هذا خلف ولا يكون القياس موجودا الا بجعل الوصف علة واما بطلان اللازم فبالاتفاق والتحقيق في الجواب ان الوصف مفردا كان او متعددا لا يكون علة الا بعد ان علم بالدليل عليته فمعنى قولهم الوصف علة ان الوصف اذا علم بالدليل موافقته للعلل المنقولة عن السلف وعلم التنبيه باحالة او التأثير او المناسبة يكون علة واما الامر الذي كونه مفردا او متعددا قوله كما في باب الربوا يجوز ان يكون متعلق بقوله فردا او عددا لان حرمة الربوا النسيئة متعلقة بالجنس او القدر وحرمة ربوا الفضل متعلقة بهما او متعلق بما قبله

اصحابنا بالوصف المتعدد قولهم في نجاسة سور السباع ان السبع حيوان محرم الاكل لا لكرامته ولا
يلوي في سوره فيكون نجسا كسور الكلب والخنزير فقولهم محرم الاكل احتراز عن غيره كالشاة و
البقر مثلا وقولهم لا لكرامته احتراز عن الادمي وقولهم لا يلوي في سوره احتراز عن سور سواكن
البيوت وسور الحمار قال رحمه الله ويجوز في النص وهذا لا يشكل ويجوز في غيره اذا كان ثابتا
به كما جاء في الحديث انه رخص في السلم وهو معلول باعدام العاقد وليس في النص ذلك والنهي
عن بيع الآبق معلول بالجهالة او العجز عن التسليم وليس في النص ولكنه ثابت به وعلل الشافعي رحمه
في نكاح الامة على الحرة بارقاق جزء منه وليس في النص ولكنه ثابت به وانما استوت هذه
الوجوه لان العلة انما تعرف صحتها باثرها وذلك لا يوجب الفصل اي ويجوز ان يكون
ذلك الوصف مذكورا في النص كالتعليل بالطوف في الهرة فانه مذكور في قوله عليه السلام انها من الطوافين
عليكم الحديث وكالتعليل بالقدر والجنس في الاشياء الستة فانه مذكور في قوله عليه السلام كيلا بكيل ويجوز ان
ان يكون النص بمعنى المنصوص وهذا اي لا يشكل اي جواز التعليل بوصف في النص غير مشكل
لان النص هو الذي تعلق في التعليل بوصف فيه يكون صحيحا ولا خلاف لاحد في ذلك فلا يشكل ويجوز
ان يكون في غيره اي في غير النص او في غير المنصوص عليه اذا كان ثابتا به كما جاء في الحديث عن النبي عليه السلام رخص
في السلم وهو معلول باعدام العاقد اي بفقره واحتياجه وذلك ليس في النص ولا في المنصوص
لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه ثابت بالنص او بالمنصوص عليه باعتبار ان وجود السلم المنصوص
عليه يقتضي عاقدا والاعدام صفته فيكون ثابتا باقتضائه وهذا التعليل صحيح على مذهب الشافعي
رحمه الله والاعدام في السلم الموجب الى الحال واما مشايخنا فقد اختلفوا فيه فذهب العراقيون
الى انه لا بد من قيام الوصف بمحل الحكم اعتبارا بالتعليل العقلية فان الوصف القائم في محل يستحيل
ان يكون علة لشيء اخر كالحركة فانها علة لصيرورة الذات متحركة ويستحيل ان تكون علة لصيرورة
ذات اخرى لم تقم بها الحركة متحركة فكذا في الشرعيات وذهب مشايخ ما وراء النهر الى عدم اشتراط
فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحل وهذه العبارات قائمة
بقائلها وكذا كون الشخص محتاجا علة لجواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد وهذا
لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم دليل
على وجود الصانع ولئن قلنا ان السحر والعين علة لتغير المسحور ولتغير الشيء اصابه العين
وان لم يوجد الاتصال واستواء هذا الشرط يوافق مذهب المعتزلة فانهم انكروا السحر
والعين لذلك وفيه بحث فان العبارات القائمة بقائلها علل لتغير احكام فيه لا في غيره
فان الايجاب القائم بالبائع مثلا يغير وصفه بكونه زائل الملك عن المبيع ودخول المبيع
في ملك المشتري بقبوله وصفه بكونه متصفا بالمالكية بعد ما لم يكن وكذا الايجاب القائم بالناكح
يغير وصفه اي كونه مالكا لمنفعة البضع بعدما لم يكن والطلاق القائم بالزوج يغير وصفه
اي كونه زائل ملك المتعة عنه بعد ما لم يكن فان ثبت احكام بعد ذلك غير ما ذكرنا فهو من
ضروراته لا يكون معتقا بها وكون علل الشرع امارات ودلالات فقد ذكرنا غير مرة انه

ليس على الحقيقة بل بالنسبة الى الله تعالى فلا يجوز اخذه مطلقا لئلا يلزم بطلان احد الجانبين بالكلية
فتاثير العين والسحر في غير الساحر والعيان باعتبار ان لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها
عن بدنه الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لقوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم فصار
اكثر اجسام العالم بمنزلة بدنها فكما يؤثر في بدنها بكيفيات مزاجية مباينة الذات الذاتي لها
كذلك يؤثر ايضا في اجسام العالم فصار اثر العلة في محل غير محلها وانكار بيع الآبق معلول بجهالة
اي بجهالة المبيع لانه غائب عن الاعين غير معلوم حاله من السلامة وغيرها او بالعجز عن التسليم
وليس في النص ولكنه ثابت به اي بالنص او المنصوص عليه اقتضاء كما مر والشافعي رحمه الله علل
عدم جواز نكاح الامة على الحرة الثابت بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة بارقاق جزء وهو
الولد مع الغنية عنه وعداه الى نكاح الامة عند طول الحرة وليس ارقاق الجزء في النص فان
في قوله عليه السلام لا تنكح الامة الحديث لا يدل عليه ولكنه ثابت به لان ذكر النكاح يقتضي اي ان
ذكر السلم يقتضي عاقدا والارقاق يقتضي فكان ثابتا بمقتضى النص قوله وانما استوت هذه الوجوه
يعني في قوله وهو جائز ان يكون الى قوله في غيره بيان لاستوائها في صحة التعليل بها مع ان
ان الظاهر يقتضي الاختلاف بينها لان الذي يكون ثابتا بالنص مثلا اولى بالتعليل به مما
ليس كذلك والمفرد لكونه متفقا عليه اولى من غيره وذلك لان المعنى الذي يعرف به كون الوصف
علة هو الاثر على ما يأتي وذلك لا يقتضي التفاوت بين هذه الوجوه في صحة التعليل بها
وان امكن تصور التفاوت بينها في غيرها قال رحمه الله واتفقوا ان كل اوصاف
النص جملتها لا يجوز ان يكون علة واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرد
انه يعتبر صحة بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل وقال ائمة الفقه من السلف والخلف
رحمهم الله انه لا يعتبر صحة الا لمعنى يعقل وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته وذلك
وذلك على مثال الشاهد لا بد من صلاحه بالتمييز به اهلا للشهادة ثم عدالته لتصح منه
اداء الشهادة ثم لا تصح الاداء الا بلفظ خاص اتفق القائلون بالقياس على ان كل اوصاف
النص جملتها اي مجموعها لا يجوز ان يكون علة لوجهين احدهما انه لا تأثير للكثير من الاوصاف
في الحكم والثاني ان التعليل جميعها تعليل بالا متعد لان جميعها لا يوجد الا في المنصوص
وكذلك اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لان بعضها لا مدخل له في ذلك او لان
بعضها غير منعقد كما مر واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل باي وصف شاء المعلل
بلا دليل لانه حينئذ يسقط الاعتبار ويستوي العالم والجاهل فان الاعتبار والمأمور به
بتمييز وصف يحكي عن حنبل وخالفهم بعض الجدليين وقال لا حاجة الى اقامة الدليل
على الوصف الشاهد لكن للمعترض ان يطالب المعلل الذي ادعى العلية ان كان عنده
مبطلا فان عجز عنه لزمه الانقياد وهذا يفضي الى التحكم على الشرع فهو باطل لان المعلل
يدعي انه علة في الشرع فلا يسمع دعواه بلا دليل لئلا يكون متحكما على الشرع ويخرج
عن الاعتراض لا يكون دليلا لان القائل بهذا القول يجوزه بلا دليل فلو جعل ذلك دليلا

لكان قايلاً باقامة الدليل فكانت مناقضة وايضاً جعل عجز السابر دليلاً على صحته ليس باولى من جعل عجز المعلل دليلاً على فساده واذا ثبت انه لابد من اقامة الدليل فلا خلاف ان النص يصح ان يكون دليلاً سوا كان دالاً على صريحة كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي القافلة او بطريق التنبيه والاشارة كما في قوله صلى الله عليه وسلم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته وكذا الاجماع يصلح دليلاً بلا خلاف وعند عدم النص والاجماع اختلف القايسون فيما يصلح دليلاً وهذا هو الذي اشار اليه الشيخ بقوله و اختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرد ان الوصف يصير حجة بمجرد الاطراد اي وجود الحكم عند وجود الوصف من غير تعقل تاثير وقال ايمة الفقه من السلف كالصحابة والتابعين واتباعهم والتابعين ومن الخلف لمن بعدهم من المتاخرين رضي الله عنهم ورحمهم اجمعين انه لا يصير حجة الا بمعنى يعقل وهذا المعنى اي المعنى المعقول الذي لابد منه لصيرورة الوصف حجة صلاح الوصف ثم عدالته فما لم يكن صالحاً ومعدلاً لا يصح القياس به وسنذكرهما وذلك الوصف في اعتبارهما فيه بمنزلة الشاهد في اعتبار صلاحه بان يصير به اهلاً للشهادة بوجود العقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته باجتنابه عن محظورات دينه ليصح منه الاداء ثم بعد ذلك لا يصح الاداء الا بلفظ خاص ينبي عن الوكادة والتحقيق وهو لفظ اشهد وما يقوم مقامه في المعنى من ساير اللغات فكذا ههنا لابد للوصف من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير ومن اختصاصه من بين ساير الاوصاف بكونه علة قيل في عبارة الشيخ تسامح لانه جعل الوصف ههنا بمنزلة الشاهد وجعله في اول باب القياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد فصار كالمناقض واجيب بان ما ذكره ههنا موافق لما ذكره في التقويم ومختصره وبذلك الاعتبار يحتاج الى التمثيل اي قوله ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص وما ذكره ههنا يكون استعارة بتشبيه الشهادة بالشاهد ولا ذكره واراد بها بقرينة ما يخصه وهو قوله ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص فان ذلك يحتاج اليه التمثيل بالشهادة لا بالشاهد قال واتفقوا ان صلاحه انما يراد به ملائمته وذلك ان يكون على موافقة ما جاء من السلف من العلل المنقولة لانه امر شرعي فيتعرف منه ولا يصح العمل به قبل الملائمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد قبل الاهلية لكن لا يجب العمل به الا بعد عدالته والعدالة عندنا هي الاثر وانما نعني بالاثر ما جعل اثراً له في الشرع وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه مخيلاً ثم العرض على الاصول احتياطاً لسلامته عن المعارضة والمناقضة وقال بعض اصحاب الشافعي بل عدالته بالعرض على الاصول فانه لم يرده اصل مناقض ولا معارض صار معدلاً وانما نعرض على الاصلين فصاعداً فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض وعلى القول الثاني لا يصح لانه يصير حجة وعلى القول الاول صار حجة بكونه مخيلاً واما المناقضة فجرح والمعارضة دفع يعني اتفق القايسون على ان المراد من صلاح الوصف ملائمته ويراد بها موافقته ومناسبته للحكم بان لا يكون نابياً عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لا الى الاسلام

لانه ناب اذ الاسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها وهو المراد من قوله وذلك ان يكون على موافقة ما جاء من السلف من العلل المنقولة فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة غير نابية لانه امر شرعي فيتعرف مما جاء ممن بهم عرف احكام الشرع وفسر الغزالي المناسبة بما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو ملاك التكليف لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد ونقل عن القاضي ابي زيد وبعض اصحاب الشافعي ان الوصف المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد يعدم الالزام بعد ظهور العدالة والعدالة عندنا هي الاثر ومعناه ان يكون الوصف مؤثراً بان جعل له اثر في الشرع وذلك بظهور جنس الحكم المعلل به كما سياتي وفسرها بذلك رداً لما فسرها به غيره فان بعض اصحاب الشافعي فسرها بكونه مخيلاً اي موقعاً في القلب خيال القبول والصحة ثم العرض على الاصول احتياطاً لسلامته عن المعارضة والمناقضة والفرق بينهما ههنا ان المناقضة ابطال في نفسه بانه ونص او اجماع يرد على خلافه او ايراد صورة تخلف الحكم فيها عنه والمعارضة ايراد وصف اخر يوجب خلاف ما اوجبه الوصف الاول من غير تعرض له والعرض على الاصول ان يقابل بقوانين الشرع فان كان فيها ما يرده والا فلا مثاله شهادة الاصول لا تجب الزكوة في اناث الخيل لانها لا تجب في ذكورها فان الاصول شهدت لهذه العلة لانها مبنية على التسوية بينهما في وجوب الزكوة وسقوطها وكذا قول العلماء من صح طلاقه صح ظهاره ومن لزمه العشر لزمه ربع العشر حتى تجب الزكوة على الصبي وقال بعضهم بل عدالته بالعرض على الاصول فان لم يرده اصل معارض ولا مناقض صار معدلاً ولفظ الاصول وان كان جمعاً لكن الجمع ليس بشرط في العرض بالخصوص على اصلين جاز لان الوصف كالشاهد وعدالة الشاهد تتوقف على المزكين ويكفي لذلك عنده اثنان فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض لكونه للاحتياط لان حجيته قد تمت بكونه مخيلاً واما النقض فجرح بعد صحته كخروج الشاهد بالرق فانه يخرجه عن الشهادة بعد ما صح ظاهراً والمعارضة دفع للحكم كاقامة الشهود على الايفاء او الابراء واذا كان كذلك لا يتوقف حجيته على انقطاعهما كما لا يتوقف الشهادة على انقطاع احتمال الجرح والدفع وعلى القول الثاني لا يصح الا به لان الوصف بالعرض يصير حجة قال رحمه الله واحتج على الانقطاع اهل المقالة الاولى ان الاثر معنى لا يعقل فنقل عنه الى شهادة القلب وهو الخيال وهو كالتحري جعل حجة شهادة القلب عند تعذر العمل بساير الادلة ثم العرض بعد ذلك للاحتياط بخلاف الشاهد لانه يتوهم ان يعترض فيه بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق او غيره فاما الوصف فلا يحتمل مثله فاذا كان ملائماً غير ناب صار صالحاً واذا كان مخيلاً وجه القول الاخر انه اذا كان على اجناس العلل الشرعية كان صالحاً كالشاهد ثم قد يحتمل ان يكون مجروحاً فلابد من العرض على المزكين وهم الاصول واذا ذلك اصلان ولا يعقب وراء ذلك لان التزكية بالاحتياط لا تورد واحتج اهل المقالة الاولى وهم الذين اشترطوا العدالة بالحالة ان الاثر معنى لا يعقل وما لا يعقل لا يكون حجة في المسموعات الا بتحري القلب اما الاولى فلان العقل لا يوجبه ولا يقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل

فإنه لا يستند إليها أما الثانية فلأن عند انقطاع الأدلة شهادة القلب في المعتبرة مثل التحري
في القبلة حجة بشهادة القلب عند تعذر العمل بالأدلة فأما الأثر كما هو غير معقول غير محسوس
أيضا فيتعذر العمل بسائر الأدلة قالوا ثم العرض بعد ثبوت العدالة للاحتياط كالشاهد إذا كان
[illegible] ظاهر العدالة فالعمل بشهادته جائز والعرض على المزكين احتياط بخلاف الشاهد إذا
كان مستور الحال فإنه يجب عرضه على المزكين ليعرف حاله لأنه بعد وجود الأهلية قد يتوهم أن يعترض
ما يبطل الشهادة من فسق أو زوجية أو إقامة حد قذف فيبطل شهادته فإذا لم يكن حاله
معلوما لا يثبت عدالته مع احتمال هذه العوارض ما لم يعرض حاله على المزكين فإن الوصف الذي
هو علة بعد ما ثبت صلاحه فلا يحتمل مثل ما احتمل الشاهد من اعتراض ما يخرجه عن كونه علة
بعد ما ثبت بالحجة وعدالته بالإخالة فكان العرض احتياطا واحتج أهل المقالة الثانية
وهم الذين أثبتوا العدالة بالعرض على الأصول بأن الوصف إذا كان على مثال العلل الشرعية كان
صالحا كالشاهد ثم قد يحتمل أن يكون الوصف منتقضا احتمال الشاهد أن يكون مجروحا بالفسق فلا بد
من عرض ذلك الوصف على المزكين وهي الأصول ليعلم خلاصه عن النقض والمعارضات فتثبت عدالته وإذا في ذلك
احتمال [illegible] وقد [illegible] بيانه وإنما أعاده تمهيدا لقوله لا نعتني وأراد به فظاهره مناف لقوله
من قبل وإنما يعرض على الأصلين فصاعدا لأنه يبتني على اعتبار ما وراء الاثنين هناك وعلام
اعتبار [illegible] لكن مراده ولا نعتني ما وراء ذلك بطريق الوجوب واستدل على ذلك بقوله لأن
التزكية بالاحتمال لا تؤكد ومعناه أن العرض على الأصول بمنزلة التزكية والتزكية وإن كان أمرا
محتملا لكونها إخبارا عن عدم العلم بما يوجب الجرح لأنه ربما يقف غيره على بعض أسباب الجرح فكان
ينبغي أن يجب العرض على جميع المزكين قطعا للاحتمال بقدر الإمكان لأن في العرض على الجميع حرجا
بينا والحرج موضوع شرعا فكذلك هنا العرض على كل الأصول متعذر لكونه غير محصور فسقط
اعتباره ووجب الاقتصار على الأدنى وفيه نفي لمن أوجب العرض على الجميع واجب
لأن احتمال النقض والمعارضة ثابت لا ينقطع الأبد وفي دليل الشيخ إشارة إلى الرد عليه و
هذا القائل لا يجد بدا من العمل بلا دليل لأنه وإن كان استقصى في العرض فللخصم أن يقول
يجوز أن يكون وراء هذا أصل آخر هو معارض أو مناقض فيضطر إلى أن يقول لم يقم عندي
دليل النقض والمعارضة ومثل ذلك لا يصلح للإلزام قال رحمه الله وجه قولنا
إنا احتجنا إلى إثبات صحة ما لا يحس ولا يعاين وهو الوصف الذي جعل علما على الحكم في النص وما
لا يحس ولا يعاين فإنما يعلم بأثره الذي ظهر في موضع من المواضع الأثر أنا نعرف صدق
الشاهد باحترازه عن محظور دينه وذلك مما يعرف وجوده بأثره وكذلك نعرف الصانع
استدلالا بآثار صنعه وذلك مما يعرف بالبيان والوصف بوجه يجمع عليه على ما نبين
فوجب المصير إليه كالأثر المحسوس الدال على غير المحسوس واحتج أصحابنا بأنا لما
احتجنا إلى إثبات صحة ما لا يحس ولا يشاهد فإنما يعلم بأثره الذي ظهر في موضع من المواضع
أما الأول فلأن المطلوب إثبات صحة الوصف الذي جعل علما على الحكم وذلك غير معاين

بالضرورة وأما الثانية فلما ذكر بقوله الأثر أنا نعرف صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه
وذلك مما يعرف وجوده بأثره فإنا لما رأيناه يجتنب عن سائر محظورات دينه والكذب أيضا من ذلك
[illegible] باجتنابه عن الباقي على اجتنابه عنه [illegible] هذا الاستدلال بظهور أثره على أثره وأثره هو
الدين وكذلك نعرف الصانع بآثار صنعه لكونه غير محسوس كما أشار الله تعالى في آيات كثيرة إلى ذلك
قال الله تعالى ومن آياته أن خلقكم من تراب وغير ذلك قوله وذلك مما يعرف بالبيان والوصف
بوجه يجمع عليه قيل ذلك إشارة إلى المعرفة ومعناه معرفة الصانع تعرف بالوصف والبيان
يعني يعرف حصول المعرفة للمستدل إذا قدر على الوصف والبيان بوجه يجمع عليه واحدا
قديما عالما قادرا أو بين سائر الأوصاف التي تجب الإبانة به لأن يقول عرفت بالاستدلال
أنه جالس على العرش لأن الأثر في [illegible] أخيرا أو ذا صورة فإن ذلك ضلال
والإضلال لا تعليل واستدلال على ما نبين يعني في باب العقل وقيل ذلك إشارة إلى أثر الوصف
ومعناه أن أثره وإن لم يكن محسوسا لأنه مما يعرف بالبيان والوصف بوجه يجمع عليه بأن يبين ظهور
أثره في محل يجمع عليه فإنه لو بينه في محل يختلف فيه لم يصح الإلزام على ما نبين في هذا الباب وإذا
عرف أن الأثر مما يعرف بالوصف والبيان يجب المصير إليه لمعرفة صحته كما يجب المصير إلى الأثر
المحسوس الدال على غير المحسوس كآثار الصانع [illegible] قيل وظهور الأثر
مخصوص أربعة أقسام لأن المؤثر إما أن يكون جنس العلة أو عينه وكل واحد منهما إما أن يؤثر في مثله
أو في مقابله الأول أن يظهر تأثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم كقولنا في الثيب الصغيرة
إنها صغيرة فيثبت عليها الولاية كالثيب الصغير والبكر الصغيرة فإن الصغر علة للحكم المدعى
بعد [illegible] وهذا النوع مقطوع به لا ينكره أحد والثاني أن يظهر أثره في سقوط جرح الاستئذان
فيما ملكت أيماننا لأن جرح الاستئذان من جنس جرح النجاسة لا عينه فكأنهم أرادوا في الجنس
المجانس والمجانسان هما المتحدان من حيث الجنس لأن جرح الاستئذان ليس عين جرح النجاسة
وغيره من الأنواع حتى يكون جنسا لها لكنهما يتحدان في مطلق الجرح فأمكن أن يعتبر متجانسين وفي
بعض الشروح قيد هذا النوع بالجنس القريب فيكون معناه المجانس في الجنس القريب ولكنه
مثل له بتأثير الأخوة لأب وأم في التقديم في الميراث فإنه متى ثبت ظهور أثرها في ولاية الإنكاح
كان عين ذلك الوصف أعني الأخوة مؤثرا في جنس الحكم وهو الميراث وعلى هذا الوجه لتقييد
الجنس بالقريب فإن الولاية والميراث إن كانا متجانسين يكون تجانسهما في مطلق الحكم
المتعلق بما بعد الموت فالأولى على هذا الإطلاق ليتناول المثالين جميعا والثالث أن يظهر أثر
الجنس [illegible] في عينه باعتبار لزوم الحرج وتقييد بعض الشروح بالقريب هنا أيضا وهو على
المثال المذكور صحيح فإن عذر الحيض [illegible] والسفر مثلا يكون [illegible] من العوارض المكتسبة
فالأولى [illegible] مثال آخر لم يكن مثل هذين [illegible] فالأولى الإطلاق كما تقدم والرابع ما ظهر
أثر جنسه [illegible] وهو مشقة السفر غير مشقة الحيض لكنهما متجانسان في كونهما من العوارض
جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين [illegible] الإسقاط عن الحائض [illegible]

هو يحمل الجنس تارة قريبًا وتارة بعيدًا فالحق الإطلاق تقليلًا للاعتبار وإلا لزاد الأقسام ببعض
صور اتحاد الجنس القريب في القريب والبعيد في البعيد والقريب في البعيد وعكسه وكذا إذا كان
الاعتبار مع العين يتضاعف الأقسام ويفضي ضبطه إلى الحرج فإن قيل كيف يتصور أن يكون عين
الحكم الثابت في محل كالبكر الصغيرة مثلا عين الحكم الثابت في محل آخر كالثيب الصغيرة مثلا
والعرض الواحد لا يحل محلين ولا يجوز الانتقال عليه فالجواب أن المراد بالعين ههنا هو
المثل وقد تقدم مثل ذلك في شروط القياس من قولهم وأن يتعدى الحكم الشرعي بعينه إلى
فرع هو نظيره على أنهم قالوا في تعريف القياس هو إبانة مثل أحد المذكورين بمثل علته في
الآخر، وللنادر كون بعض الشارحين في سواكن البيوت مع الهرة أن الطواف فيهما من نوع واحد
خلاف الطواف في السواكن وفي الغلمان والجواري والصبيان فإنهما من جنس واحد لا من نوع
واحد قالوا وهذا أعني النوع الأول قريب من دلالة النص بل عينه وهو صحيح وقد نبه
على نقض فقال دلالة النص غير القياس فإذا كان هذا من الدلالة فذكره في القياس تلبيس
يفيد تغليطًا وهو وهم فإن الكلام في أن الوصف المعدل هو ما ظهر أثره في موضع من المواضع
غير الموضع الذي أريد جعل الوصف فيه ركنًا للقياس فإذا ثبت ذلك وكان من القسم الأول
كان ثبوت تأثيره في الموضع الذي أريد جعله ركنًا للقياس بدلالة النص لتساويهما
ثم إذا صار به معدلا ووجب القياس يكون الحكم في الفرع ثابتًا بالقياس لا بالدلالة هكذا ينبغي
أن يتصور هذا المكان ثم لا خلاف بين القائلين بالقياس في حجية الأقسام الثلاثة الأول
وإنما الخلاف في القسم الأخير والمختار أنه حجة لكونه مغلبًا للظن قال رحمه الله فأما
الخيال فأمر باطل لأنه ظن لا حقيقة له ولأنه باطن لا يصلح دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا
ولأنه دعوى لا ينفك عن المعارضة لأن كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع
لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا تحتمل لزوم المناقضة وأما العرض على الأصول فلا يقع به التعديل
لأن الأصول شهود لا مزكون وأنى لهم التزكية من غير درك لأحوال الشاهد ومعانيه و
هل تصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بالشهود فأما قولهم بأن الشاهد مبتلى
بالطاعة منهي عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس بصحيح لأن
الوصف مع كونه ملائمًا يجوز أن يكون غير علة لأنه لا يصير علة بذاته بل بجعل الشارع إياه
علة فكان الاحتمال في أصله أولى من الاحتمال في العارض على أصله لا يقال إن الوصف لا يبقى علة
مع الرد والجواب عن كلامه أن الأثر معقول من كل محسوس لغة وعيانًا ومن كل مشروع معقول
دلالة على ما بينا وإنما يظهر ذلك بامتثاله لما فرغ عن إقامة الدليل على مدعاه شرع في
الجواب عن كلام الخصم في دلالة الخيال فقال فأما الخيال فأمر باطل لأنه ظن لا حقيقة له أي
لا ثبوت له وما لا ثبوت له لا يصلح دليلا على إثبات شيء فالخيال لا يصلح لذلك أما الثانية فظاهرة
أما الأولى فلعدم ما يدل عليه فإن قيل الظن معتبر في العمل شرعًا كالعمل بخبر الواحد والقياس أجيب
بأن ذلك ظن له ثبوت بدلالة الدليل وما نحن فيه ليس كذلك إليه أشار الشيخ بقوله ظن لا حقيقة

له أي لا ثبوت له وما لا ثبوت له لا يصلح دليلا على إثبات شيء فالخيال لا يصلح لذلك أما الثانية
فظاهرة وأما الأولى فلعدم ما يدل عليه فإن قيل الظن معتبر في العمل شرعًا كالعمل بخبر الواحد
والقياس أجيب بأن ذلك ظن له ثبوت بدلالة الدليل وما ليس كذلك إليه أشار الشيخ
بقوله ظن لا حقيقة له ولأن الخيال أمر باطن لا يمكن الوقوف عليه وما هو كذلك لا يصلح حجة
ملزمة على الخصم ولا دليلا شرعيا فالخيال لا يصلح حجة أما الثانية فظاهرة لأن الإلزام موقوف
على معرفة حقيقة الدليل وذلك في الخيال غير معلوم وأما الأولى فلما مر من عدم دليل يدل عليه
وإذا لم يكن حجة على الغير لا يكون دليلا شرعيا لأن غايته أن يجعل من باب الإلهام والإلهام ليس
دليلا شرعيا لأنه معارض بمثله وهذا هو الوجه الثالث بعينه فإنه قال ولأنه دعوى لا ينفك
عن المعارضة لأن كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على خصمه بأن يقول وقع في قلبي خيال أنه فاسد
أو خيال أن علتي صحيحة فيصير به معارضًا وهذه معارضة لازمة لا تندفع بوجه ودلائل الشرع
لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا تحتمل المناقضة اللازمة وهو احتراز عن المعارضة التي لا تكون
لازمة تندفع بالتوفيق أو الترجيح أو غير ذلك قوله وأما العرض على الأصول جواب عن
الفريق الثاني وهم الذين جعلوا التعليل مقبولا بالعرض على الأصول حيث قالوا فلا بد من العرض على المزكي
وهم الأصول ووجهه أن بالعرض لا يقع التعديل لأن الأصول شهود لا مزكون لأن كل أصل
شاهد مثل الأجلاء العلل وبكثرة الشاهد لا تظهر العدالة هذا إذا جعلنا الوصف
بمنزلة الشاهد وإن جعلناه بمنزلة الشهادة فكذلك إذ بكثرة الشهادة لا تظهر صحة الشهادة
واستبعد الشيخ تزكيته بقوله وأنى لها أي من أين للأصول التزكية من غير درك لأحوال الشاهد
ومعانيه وهل تصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بالشهود وكأن المراد تعديله بعدم معرفة
المزكين حال الشهود ويجوز أن يكون قوله وأنى لها التزكية من غير درك لأحوال الشاهد ومعانيه
متعلقا بالوصف ومعناه لا تكون التزكية إلا بعد معرفة أحوال الشاهد والوصف قبل العرض على
الأصول لا يعرف له حال فكيف يزكى وقوله وهل تصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له
بالشهود متعلقا بالأصول ومعناه أن المزكي إنما يزكي إذا كان له خبرة ومعرفة بحال الشهود
والأصول ليس فيها ذلك قوله فرقهم أي فرق الفريق الأول بين الشاهد والوصف بأن
الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس بصحيح
لأن الشاهد كما يتوهم سقوط شهادته فالوصف أيضا مع كونه ملائما يصح أن لا يكون علة كالأكل
ناسيًا مثلا مع صلاحه علة للإفطار لم يجعل علة له لأن الوصف لا يصير علة بذاته بل بجعل
الشارع إياه علة فيتمكن فيه بعد ثبوت الملائمة احتمال أنه علة أم لا فإن ورد عليه
معارض أو مناقض ظهر أن الشرع لم يجعله علة وإن لم يظهر بقي محتملا فكان الاحتمال في الوصف
في أصله بأنه علة أم لا وفي الشاهد في الأمر المعترض على الأصل وهو الفسق المعترض على
العدالة فإنما الأصل في الشاهد وإذا كان الاحتمال في الأمر المعترض معتبرا فلأن يكون الاحتمال
الذي في الأصل معتبرا بالطريق الأولى واستوضح الشيخ وجود الاحتمال في الأصل بقوله الأول

مع
لأن الوصف لا يبقى علة مع الوجود قيام الملائمة وذلك دليل واضح على أن الوصف بعد الملائمة قد لا يكون
علة والجواب عن كلام الخصم أن الأثر معنى لا يعقل لأن الأثر معقول من كل محسوس لغة وعيانا أما
الأول فلأن أهل اللغة يقولون سقاه فأرواه وضربه فأوجعه وكسره فانكسر كل ذلك لغات
وضعت لآثار أفعال مؤثرة وأما الثاني فلأنا نشاهد أن المشي في الطريق بقطع المسافة و
الإسهال عقيب استعمال المسهل ونعقل علته أحدهما للآخر والأثر من كل مشروع معقول دلالة
أي استدلالا على ما مر من تعرف صدق الشاهد بالاجتناب عن محظورات دينه وإذا كان كذلك
فقد بطل أصل دليل الخصم لابتنائه على نفي عبارة الشيخ ثانيا لأن هذا أصل دليل الخصم وهو
المذكور أولا فكان الأنسب الاشتغال بمنعه أولا لأن للعلماء في الجواب طريقين أحدهما منع ما قال الخصم
هذا المعترض والثاني أن يبتدأ بنفي الآخر ويذكر كما هنا حتى أن الأول إلى أن ينتهي إلى الأول وعلى هذا الطريق
ذكر الجواب عن نوع الفريق للأول بعد جواب الفريق الثاني قال رحمه الله وذلك مثل قول النبي
صلى الله عليه وسلم في الهرة إنها ليست بنجسة وإنما هي من الطوافين عليكم تعليل للطهارة بما ظهر
أثره وهو الضرورة فإنها من أسباب التخفيف وسقوط الحظر بالكتاب فإن الله تعالى فمن اضطر
في مخمصة غير متجانف لإثم والطوف من أسباب الضرورة فصح التعليل به لما يتصل به من الضرورة
ومثل قوله عليه للمستحاضة إنها دم عرق انفجر توضئي لكل صلاة أوجب بهذا النص الطهارة
بالدم بمعنى النجاسة ولقيام النجاسة أثر في وجوب التطهير وعلقه بالانفجار وله في الخروج لأنه
غير معتاد والانفجار آفة وعرض لازم فكان له أثر في التخفيف في قيام الطهارة مع وجوده
في وقت الحاجة ومثله قوله لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة للصائم فقال أرأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته أكان يضرك تعليل بمعنى مؤثر لأن الفطر نقيض الصوم والصوم كف النفس
عن شهوة البطن والفرج وليس في القبلة قضاؤها لا صورة ولا معنى مثل المضمضة
وقال في تحريم الصدقة على بني هاشم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه فعلل
بمعنى مؤثر وهو أن الصدقة مطهرة للأوزار فكانت وسخا كالماء المستعمل أي طهور
الأنعام والأمثلة على تأويل المذكور مثل قوله النبي عليه السلام في الهرة إنها ليست بنجسة وإنما
هي من الطوافين عليكم فإنه تعليل للطهارة وقيل خبر مبتدأ محذوف أي هذا تعليل أي
طهارة الهرة وذلك لأنها إذا لم تكن نجسة تكون طاهرة بالضرورة وفيه نظر لجواز أن
يكون بينهما شيء بالجمع لا منع الخلو فإن سؤر البغل والحمار مشكوك لا يحكم بطهارته ولا بنجاسته
والجواب أن بينهما الضد الحقيقي والشك فيما ذكرت في طهوريته لا في طهارته وعلل بقوله
عليه السلام إنما هي من الطوافين عليكم وهو تعليل بما ظهر أثره وهو الضرورة من أسباب التخفيف
وسقوط الحظر فهذا تعليل بما هو من أسباب التخفيف أي أنه تعليل بالضرورة فلأنه تعليل
بالطوف وهو لا ينفك عن الضرورة والتعليل بما لا ينفك عن الضرورة تعليل بها وأما أن الضرورة
من أسباب التخفيف فبالكتاب قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإنه يفيد
سقوط إثم نجاسة الميتة أو الدم إذا تناول من أصابته مخمصة لا يجب عليه غسل

أثره

يده ولا فمه فثبت أنه تعليل بما ثبت أثره ومثل قوله عليه السلام للمستحاضة إنها دم عرق
انفجر توضئي لكل صلاة أي لوقت كل صلاة وجه الاستدلال أن النبي عليه السلام علل
لثلاثة أحكام بعلل مؤثرة الأول وجوب التطهير وعلله باسم وهو الدم ووصف له وهو
الانفجار وكل منهما مؤثر أما الأول فلأنه أوجبه بسبب الدم باعتبار معنى النجاسة الذي لقيامه
أثر في وجوبه لا باعتبار معنى آخر من كونه حسيا أو مائعا أو نحوهما وأما الثاني فلأنه علقه بالانفجار
الذي له أثر في ثبوت النجاسة إذ الدم يصل إلى موضع يلحقه حكم التطهير يجب به التطهير والثاني
وجوب الصلاة معه دون دم الحيض والنفاس لأن دم الاستحاضة دم عرق انفجر يوجد بعارض
علة لا تكون علة عادة وإيجاب الصلاة معه لا يؤدي إلى الحرج خلاف دم الحيض والنفاس
فإنه عادة راتبة في بنات آدم فلو أوجبنا الصلاة عليها لأدى إلى الحرج وهو مدفوع والثالث
إبقاء الطهارة في الوقت بقوله توضئي لوقت كل صلاة وهو معلل بوصف مؤثر حيث قال
إنها دم عرق انفجر والانفجار هو السيلان الدائم ومعه لو وجب عليها الوضوء لكل حدث لبقيت
مشغولة بالوضوء أبدا فلا يمكنها أداء الصلاة ولا قضاؤها فأوجب التوضي في الوقت ليمكنها
أداء الصلاة وأسقط اعتبار الحدث مع وجوده في وقت الحاجة للضرورة ومثل قوله عليه السلام
لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة للصائم أرأيت لو تمضمضت قبل لفظة فقال زائدة و
ليس كذلك لما سيظهر وقوله تعليل بمعنى خبر مبتدأ محذوف وقد تقدم نظيره وقوله نقيض
الصوم قيل معناه ضده لأن النقيض الحقيقي هو اللاصوم وقيل يجوز أن يكون فعيلا بمعنى فاعل
فإن الفطر ناقض للصوم وبيان تأثير المعنى المعلل به أن الفطر نقيض الصوم والصوم
كف النفس عن الشهوتين فنقيضه يكون قضاؤهما وليس في القبلة قضاء الشهوتين لا صورة
لعدم الإيلاج ولا معنى لعدم الإنزال كما أنه ليس في المضمضة قضاء شهوة البطن لا صورة لعدم
وصول شيء إلى الباطن ولا معنى لعدم حصول صلاح البدن فكان المضمضة مما قد تفضي إلى
قضاء شهوة البطن والقبلة مما قد تفضي إلى قضاء شهوة الفرج فكان أحدهما لم يكن ناقضا كذلك
الآخر لأن الناقض إنما هو القضاء ولا قضاء فيهما فلا فطر قوله وقال معطوف على قوله فقال
ولو كان زائدا لما جاز عطفه فتقديره علل فقال وتعليله تعليل بمعنى مؤثر ووجهه أن
النبي عليه السلام قال في تحريم الصدقة على بني هاشم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه
فعلل بمعنى مؤثر وهو أن الصدقة مطهرة للأوزار قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم
وما كان كذلك كان متوسخا كالماء المستعمل والامتناع عن شرب الماء المستعمل من معالي الأمور
فكذا حرمة الصدقة تنزهوا عنها تعظيما وإكراما لهم قال رحمه الله واختلف أصحاب رسول
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجد فتصرفوا فيه بالأشباه مثل فروع الشجر وشعوب الوادي والأنهار
والجد أولى واحتج ابن عمر رضي الله عنهما فيه بقرب أحدهما إلى القرابة وهذه أمور معقولة
بآثارها وقد قال عمر رضي الله عنه لعبادة بن الصامت حين قال له ما أرى النار
تحل شيئا الشيء يكون خمرا ثم يصير خلا فتأكله فعلل بمعنى مؤثر وهو تبدل الطباع

لما فرغ من بيان تعليل النبي صلى الله عليه وسلم شرع في بيان تعليل الصحابة فانهم اختلفوا في الجد مع الاخوة في الميراث
فذهب ابو بكر وابن عباس وجماعة منهم الى تفضيل الجد على الاخوة وهو قول ابي حنيفة رحمه الله
وذهب علي وزيد بن ثابت وجماعة الى توريث الاخوة مع الجد وقولهما فصّلوا فيه اي في الجد
او فيما اختلفوا فيه فمثّله علي رضي الله عنه بشجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن غصنان
فمن كان القرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بينه
وبين الفرعين واسطة ولا واسطة بين الفرعين وهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين
الفرعين والاصل جزئية ليست بين الفرعين فكان لكل واحد منهما ترجيح فاستويا ومثّل
زيد مثل الجد مع الاخ بمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب منه جدول ومثل الاخوين
بمثل نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب
بين الوادي والجدول بواسطة النهر والشعوب جمع شعب وهو ما يتشعب من قبائل
العرب والعجم والجدول النهر الصغير واحتج ابن عباس رضي الله عنهما اي في ترجيح الجد على الاخوة
بقرب احدهما في القرابة فقال الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فانه
اعتبر رجحان احدهما في القرابة وهو طرف الاصالة على الآخر وهو طرف الجزئية في القرب وهذا اي
جملة ما ذكروه من التمثيل والاحتجاج بشعوب الوادي لبيان تفاوت القرب بطريق
محسوس الا ان ابن عباس رضي الله عنه رجح الجد لان قربه مشتمل على الجزئية والقرب
باعتبار الجزئية يرجع الى ذات القرابة وباعتبار المجاورة يرجع الى حال القرابة والترجيح بالذات
اولى قوله وقد قال عمر رضي الله عنه مثلا آخر لما تحيّر فيه روى محمد بن زيد ان عمر رضي الله عنه
ابتلي بشيء منه فاتاه فقال ما اشبه هذا بطلاء الابل قال كيف تصنعونه قال نطبخ العصير
حتى تذهب ثلثاه فصب عمر رضي الله عنه عليه ماء فشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن
يمينه فقال عبادة ما ارى النار تحل شيئا ارى على بناء المفعول وقوله النار منصوب
اي لا اظن النار تحل شيئا يعني ان المشتد من هذا الشراب حرام قبل الطبخ فبعده كذلك
قيل كيف يصح قوله تحل وماء العنب لا يكون حراما قبل ان يصير خمرا واجيب بانه يحتمل
ان يسمى شيئا من كونه خمرا اطلاقا او جعل المشارف على الحرمة كالحرمة فقال عمر رضي الله عنه اليس
يكون خمرا ثم يصير خلا فنأكله يعني ان صفة الخمرية كما تزول بالتخلل لتغير الطباع فكذلك
بالطبخ الى ان يذهب ثلثاه فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع فان لتغيره اثرا في تبديل
الحكم كالمني اذا صار لحما طاهرا والطباع اعم من الطبيعة لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية
الاولية لكل شيء والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات
من غير ارادة وربما يؤخذ على نهج واحد حتى يخرج عنه ما يتحرك لا على نهج واحد وذلك لان المتحرك
يتحرك اما على نهج واحد او لا وكل منهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة
هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية وسواها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة
النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلاث تسمى نفوسا والغرض من هذا تحقيق

معنى الطبيعة والطباع وفيما ذكرنا دليل على اباحة شرب المثلث وان اشتد فان عمر رضي الله عنه استمرأه
في المشتد لا في الحلو وهو ما يكون ممرئا للطعام ومقويا على الطاعة لبادي الصباح قال رحمه الله
وقال ابو حنيفة رحمه الله في اثنين اشتريا عبدا وهو قريب احدهما انه لا يضمن لشريكه لانه
اعتقه برضاه وللرضا اثر في سقوط العدوان وقال محمد رحمه الله في ايداع الصبي لانه سلطه
على الاستهلاك وقال الشافعي رحمه الله في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجمت عليه والنكاح
امر حمدت عليه وهذه اوصاف ظاهرة الآثار وقال الشافعي رحمه الله في النكاح لا يثبت بشهادة
الرجال مع النساء لانه ليس بمال ولذلك اثر في هذا الحكم لان المال هو المبتذل فاختص فيه
الحجة الضرورية وما ليس بمال فكان مبتذل فيجب اثباته بالحجة الاصلية ولمزداد
خطره على ما هو مبتذل له ولما فرغ من بيان تعليل الصحابة شرع في بيان تعليل التابعين
وغيره من العلماء المجتهدين رحمهم الله قال ابو حنيفة رحمه الله في اثنين اشتريا عبدا وهو قريب
احدهما عتق نصيبه منه ولا يضمن لشريكه وليس ذلك في البيع خاصة بل لو كان بهبة
او بصدقة او وصية كان كذلك وقالا يضمن لشريكه قيمة نصيبه ان كان موسرا او
يسعى العبد ان كان معسرا لان القريب بالشراء صار معتقا لنصيبه لان شراء القريب
اعتاق ولهذا يتأدى به الكفارة بالنية فيضمن ولابي حنيفة رحمه الله انه اعتقه
برضى شريكه وللرضى اثر في سقوط ضمان العدوان لانه واجب بطريق الجبران
لدفع الضرر عنه وقد اندفع برضاه كما لو اتلف مال غيره باذنه واثبات الرضا بوجهين
احدهما انه لما ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه يوجب العتق صار راضيا
بعتقه على شريكه والثاني ان الشريكين صار كشخص واحد في حق القبول لاتحاد
الايجاب من البائع ولهذا لو قبل احدهما دون الآخر لا يصح قبوله فيكون راضيا بالتعيب
في نصيب صاحبه فاذا شاركه في السبب بهذا الطريق يكون المشارك في السبب شريكا في الرضا
به لان السبب يتم علة للعتق في القريب لا في الاجنبي فكان القريب معتقا لكن يعاونه
الاجنبي فسقط نصيبه لما عاونه على السبب وهذا الكلام يتضح لابي حنيفة رحمه الله في الشراء
ولهذا عتق في الكتاب الشراء اي في الهبة والصدقة والوصية فقبول احدهما في نصيبه
بدون الآخر صحيح لكن ابو حنيفة رحمه الله يقول من الشخص واحد ايضا الا ان في الهبة والصدقة
والوصية قبول الشخص الواحد في النصف دون النصف الآخر صحيح بخلاف البيع
ولا فرق في ظاهر الرواية بين علم الشريك وعدم علمه لان الحكم يدار على السبب كما اذا قال
لغيره كل هذا الطعام وهو مملوك للآمر ولا يعلم الآكل ملكه وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة
رحمهما الله ان كان لا يعلم شريكه قريبا يتحقق رضاه والا فلا وقال محمد رحمه الله في مسألة ايداع
الصبي انه لا يضمن لانه سلطه على الاستهلاك وهو اشارة منه الى معنى مؤثر لانه لما مكنه من الحفظ
سلط على اتلافه حسا والتسليط يخرج فعله عن كونه جناية لانه رضي بالاستهلاك لا يقال
لم لا يجوز ان يكون التسليط مقصورا على الحفظ لان افعال التسليط على الحفظ بطريق

العقوبة حق البالغ صالح دون الصبي فيكون التسليط فيه تسليطاً على الاستهلاك قبل إنما
خص محلاً بالذكر مع ان قول ابي حنيفة رحمه الله لقوله باعتبار التصنيف وقال الشافعي
رحمه الله في الزنا انه لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه
يعني لما ورد فيه هذا الفضائل فانى يتشابهان وهذا الاول منه في الفرق بوصف مؤثر
فان ثبوت حرمة المصاهرة نعمة وكرامة فحقه ان يكون سببها ما تحمد المرأة عليه
لا نعاب وفيه ان الزنا لما كان يرجم عليه كان واجب الاعدام باحكامه واثاره
وفي اثبات حرمة المصاهرة به تقريره وابقاؤه وما يجب اعدامه لا يجوز ان يتعلق به
ما يترتب عليه ابقاؤه وهذه الاوصاف التي ذكرها السلف في هذه المسائل كلها
اوصاف ظاهرة الاثر كما بينا وقال الشافعي رحمه الله في النكاح لا يثبت بشهادة الرجال
مع النساء لانه ليس بمال ولذلك اي هذا الحكم يعني اعتبار شهادتهن في النكاح لان الحال
هو المبتذل اي المستهان لجريان المساهلة فيه وكثرة المعاملة به بين الناس يحتاج
الى الحجة الضرورية وهي شهادة مع الرجال اذ الاصل ان لا يكون لهن شهادة لبناء امرهن
على النسيان والغفلة والضلال لئلا يفضي الى الحرج واما ليس بمال كالنكاح والطلاق
ونحوهما فليس بمبتذل ولا يكثر فيه البلوى والمعاملة ويكون في محافل الرجال
غالباً فيجب اثباته بالحجة الاصلية وهي شهادة الرجال وحدهم لعدم ما دعته الى الحرج وليزداد
خطره على ما هو مبتذل فان النكاح لاحتياجه الى مقدمات كالخطبة والمشاورة عادة
واستشفاع العظماء واحضار الشهود والولي يدل على خطره فلا يثبت الا بحجة اصلية
فثبت بما قلنا ان تعليل السلف بالوصف المؤثر قبل قوله وليزداد عطف على ما قبله
من حيث المعنى تقديره كالخطبة والمشاورة عادة يجب اثباته بالحجة الاصلية لعدم ابتذاله
و لازدياد خطره قال رحمه الله وعلى هذا الاصل خرجنا في الفروع فقلنا
في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان معنى المسح مؤثر في التخفيف
في فرضه حتى لو لم يستوعب محله فعلى سنيته اولى واما قول الخصم انه ركن في الوضوء فغير
مؤثر في ابطال التخفيف وعللنا في ولاية المناكح بالصغر والبلوغ وهو المؤثر لانها ما شرعت
الا حقاً للعاجز كالنفقة فصح التعليل بالعجز والقدرة للوجود والعدم ولم تكن للبكارة
والثيابة في ذلك اثر وقلنا في صوم رمضان انه عين وهو مؤثر لان النية في الاصل للتعيين
والتمييز وذلك يحتاج الى ذكرها عند المزاحمة دون الانفراد وعلل بانه فرض
ولا اثر للفرضية الا في اصابة المأمور وهذا اكثر من ان يحصى ای وعلى ان اعتبار
الملائمة والتاثير واجب اتباعاً للسلف خرجنا في الفروع يعني التي اختلفنا فيها مع
الفقهاء فقلنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه اي تكراره الى الثلث الا
للسنة كما في مسح الخف لان معنى المسح مؤثر في التخفيف في فرضه حتى لم يشترط المحل بالمسح
فلان يؤثر في سنته بان لم تكن التكرار سنة فيها كان اولى لان السنة تبع للفرض واضعف

منه فكان اولى بظهور اثر التخفيف فيها وان قول الشافعي رحمه الله انه ركن في الوضوء فغير مؤثر لان
مسح الخف ركن ولا يسن تثليثه وكذا المسح في التيمم فعرف انه لا اثر للركنية في ابطال التخفيف
واثبات التكرار وعللنا في ولاية المناكح اي في اثبات ولاية الانكاح بالصغر يعني شرعت
على وجه النظر للمولى عليه وباعتبار عجزه عن مباشرته مع حاجته الى مقصوده كالنفقة فانها
تجب على الولي حقاً للعاجز عنها فصح التعليل بالعجز يعني الصغر اثر للوجود اي لوجود الولاية
وبالقدرة يعني البلوغ لعدمها ولم يكن للبكارة والثيابة في اثبات الولاية واعدامها اثر والمناكح
جمع منكح اسم مكان او زمان اي ولاية تثبت في وقت النكاح او في مكانه او جمع منكح بمعنى المصدر
من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول في المزيد قياس ومن الميداني ان المناكح جمع منكحة
القياس المناكح حذفت التاء تخفيفاً وقلنا في صوم رمضان انه عين اي صوم معين وهو وصف
مؤثر في سقوط وجوب التعيين لان ايجاب النية في الاصل وضعها للتعيين والتمييز بين
العادة والعبادة وذلك اي التمييز انما يحتاج اليها على تاويل النية عند مزاحمة الغير دون
الانفراد كما في الصلوة فاما اذا كان المشروع معيناً لا يزاحمه غيره فلا يحتاج الى تمييز الجهة
فلا يشترط التعيين وعلل الشافعي رحمه الله بانه صوم فرض فلا بد من التعيين كصوم القضاء
وهو وصف غير مؤثر في ذلك لانه لا اثر للفرضية الا في الاتيان بالمأمور به لا في تعيينه ان سلكنا
سلكنا طريقة السلف في اعتبار الوصف المؤثر في الفروع اكثر من ان يحصى قال رحمه الله
فان قيل التعليل بالاثر لا يكون قياساً لانه لا قياس الا بالاصل قلنا له الاثر لا يكون الا باصل مجمع
عليه مثل قولنا في ايداع الصبي انه سلطه على استهلاكه لان اصله اباحة الطعام على انا نسمي
ما لا اصل له علة مؤثرة لا قياساً والصحيح انه قياس على ما قلنا لكنه مسكوت لوضوحه
هذا سؤال يرد على ما ذكره من صور العلل المؤثرة من غير ذكر المقيس عليه وجواب عنه
توجيه السؤال ان يقال ما ذكرت من التعليل بالاثر لا يكون قياساً لانه لا قياس الا بذكر اصل وفرع
لما عرف ان القياس تقدير الشيء بالشيء فمجرد ذكر الوصف بدون ذكر الاصل لا يكون قياساً وتوجيه
الجواب ما ذكره بقوله قلنا ان الاثر لا يكون الا بوصف مجمع عليه لا محالة مثل قولنا في ايداع الصبي انه
سلطه على استهلاكه فان له اصلاً مجمعاً عليه وهو اباحة الطعام للصبي فانها لا توجب الضمان
لانه بالاباحة سلطه على تناوله فيكون قياساً على ما هو الصحيح على ما قلنا ان الاثر لا يكون الا باصل
مجمع عليه لكنه سكت عنه لوضوحه وقوله والصحيح احتراز عن الجواب الاخر الذي ذكره بقوله
على انا نسمي ما لا اصل له علة مؤثرة لا قياساً وتعرف بعض مشايخنا فانهم قالوا هذا النوع
من التعليل عند ذكر الاصل يكون قياساً وعند عدمه يكون استدلالاً بعلة مستنبطة
بالرأي بمنزلة ما قال الخصم ان التعليل بعلة تتعدى يكون قياساً وبعلة قاصرة لا يكون
قياساً بل بيان علة مؤثرة وانما صح الاول لان هذا يفضي الى القول بالعلة القاصرة
وتدفع ذلك بالكلية فيما تقدم قال رحمه الله باب بيان المقابلة الثانية وتقسيم
وجوهه وهو الطرد اعلم بان الاحتجاج بالطرد احتجاج بما ليس بدليل والحجة

عدل عن طريق الفقه الى الصورة افضى به تقصيره الى ان قال لا دليل على الحكم يصلح دليلا
وكفى به فسادا والكلام في الباب قسمان قسم في بيان الحجة والثاني في تقسيم الجملة المراد
بالمقالة هو القول ولهذا ذكر الضمير في قوله وتقسيم وجوهه والمراد من الثانية هو الاولى
لانه ذكر في الباب المتقدم قول اهل الطرد اولا لكن سماها ثانية باعتبار التقرير لانه
ذكر اهل الفقه مع اجابته اولا فوقع قول اهل الطرد ثانيا في حق البيان والتقرير و
اعلم بان الاحتجاج بلا دليل على ما سنبين ذلك وفي عدلك عن طريق الفقه الى الصورة افضى
به تقصيره الى ان جعل غير الدليل دليلا والكلام في هذا الباب قسمان احدهما في بيان الحجة
اي في بيان كون الطرد حجة اولا وفي بيان الحجة لاصحاب الطرد والحجة عليهم والثاني في
تقسيم الجملة اي جملة ما هو عمل بلا دليل من اقسام الطرد وما يشبهه بالحجة قال
رحمه الله وقد اتفق اهل هذه المقالة ان الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في
تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود في جميع الاصول وزاد بعضهم العدم مع
العدم ايضا وزاد بعضهم ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له واحتجوا جميعا بان
دلائل صحة القياس لا تخص وصفا دون وصف وكل وصف بمنزلة نص من النصوص
ولان علل الشرع امارات غير موجبة فلا حاجة بنا الى معنى يعقل اتفق القائلون
بهذه المقالة على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير ملائمة ولا تاثير لكنهم اختلفوا في تفسيره
فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود في جميع الصور وزاد بعضهم على ذلك العدم مع العدم اي
عدم الحكم مع عدم الوصف وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم
انه دليل قطعي وهو مذهب المعتزلة وقال بعضهم ظني وهو مذهب بعض اهل الاصول
واكثر الجدليين وزاد بعضهم على الطرد والعكس ان يكون النص قائما في الحالين اي في حال وجود
الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا الى النص بل الى الوصف وسياتي بيان ذلك واحتج
اهل الطرد جميعا بان الدلائل التي جعلت القياس حجة لا تفصل بين وصف ووصف اخر
وكل وصف بمنزلة نص من النصوص فطوارها تقتضي جواز التعليل بكل وصف كالعلل
منه بكل نص الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن
العلة امارة النقض وذلك على الشارع غير جائز ولان علل الشرع امارات غير موجبة
وما هو كذلك لا حاجة فيه الى بيان امر معقول فلا حاجة بنا في القياس الى معنى يعقل
اما الاولى فلانها علامات على ثبوت الحكم والمثبت حقيقة هو الله تعالى واما الثانية فلان
كل ما هو علامة لم يشترط ان تكون معقولة المعنى بل يشترط ان يتميز عن سائر الاوصاف بدليل
قطعي او ظني والاطراد يصلح لذلك لان الاوصاف مهما حصلت ولم يمنع مانع عن العلية حصل
العلم او الظن عادة بان المدار علة للدائر ولان عدم الاطراد وهو النقض دليل فساد العلة
فيكون الاطراد دليل صحتها قال رحمه الله والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا
وذلك لا يقتضي الشهادة بكل وصف كما جعل كامل الحال من الناس شاهدا ثم لم يجب

ان يكون لكل لفظة شهادة الا بمعنى معقول يوجب تمييزا واما قوله انها امارات فلكن لك
في حق الله تعالى فاما في حق العباد فلانا نهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كما نسبت
الاجزية الى افعالهم ونسب الملك الى البيع والقصاص الى القتل وما هو مجازاة وكانت
غير موجبة في الاصل ولكنها جعلت موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة التي
وجب القصاص على القاتل وقد مات القتيل باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز بين
العلل والشروط ومجرد الاطراد لا يميز وكذلك العدم عند عدمه لانه يزاحمه الشرط بان
ونفت عن الطلب وقد كان ثابتا قبل ذلك قبل الطرد وان العدم فليس بشيء فلا يصلح دليلا
وكيف يصلح مع احتمال ان يثبت بعلة اخرى فلا يصح شرط علامة الا ترى ان مثل هذا لا يوجد في
علل السلف اي الجواب عن كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا اي النصوص
التي جعلت القياس حجة جعلت الاصل شاهدا وجعله كذلك لا يقتضي الشهادة بكل وصف
كما انه جعل كامل الحال من الناس وهو الحر العاقل البالغ العدل شاهدا وبعد ذلك لم يجب
ان يكون كل لفظ شهادة لكن اللفظ بسبب معقول اي مؤثر يوجب تمييزا يكون شهادة وذلك
لفظ اشهد فان له تاثيرا في تمييز المشهود به لان السبب المطلق لاداء الشهادة هو المشاهدة
قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا رايت مثل الشمس فاشهد بخلاف اعلم او تيقن او اخبر فانه
لا تاثير لها في تمييز المشهود به بل لو كان لها تمييز كان في تمييز المعلوم والمتيقن والمخبر عنه
وكل من ذلك اعم من المشهود به لانه معلوم خاص فكذلك ههنا لا بد من ان يكون الوصف متميزا
من بين سائر الاوصاف بدليل مؤثر واما قول الخصم ان علل الشرع امارات فقلنا انها
امارات في حق الله او في حق العباد والاول مسلم ولكنها ليست بشاهدة بالنسبة اليه والثاني
ممنوع فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كما نسبت الاجزية الى افعالهم قال الله تعالى
جزاء بما كانوا يعملون وان كانت الاجزية فضلا من الله او عدلا ونسب الملك الى البيع والقصاص
الى القتل وما يجري مجراه من نسبة الحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق وكانت غير موجبة
في الاصل ولكنها جعلت موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها اي بالعلل وهو النسبة
التي تنسب الاحكام اليها فيقال القصاص حكم القتل والملك حكم البيع لان تنسب الايجاب
اليها حقيقة في حق الله وفي علمنا ايضا لان ذلك لا يكون الا بفعل مختار حكيم بذلك واستوضح
الشيخ ذلك بقوله الا ترى وجب القصاص على القاتل منسوبا الى قتله والمقتول ميت
باجله في حق علمنا حيث ان علل الشرع ليست امارات على الاطلاق واذا كان الامر على
ما ذكرنا من كون العلل موجبة شرعا في حقنا لم يكن بد من التمييز بين العلل والشروط ومجرد
الاطراد لا يميز لان الشرط يزاحم العلة في هذا المعنى قوله وكذلك العدم عند العدم جواب
عما قال الفريق الثاني ان وجود الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقا فلا ينفي جهة كونه
علة الا بعدم الحكم عند عدم الوصف وتقريره ان العدم عند العدم ايضا لا يصلح دليلا
مميزا لانه اي الوصف يزاحم الشرط في عدم الحكم عند عدمه فان الدوران كما يوجد مع العلة

وجودًا وعدمًا يوجد مع الشرط فإن وجوب الزكوة كما يدور حولا مع النصاب يدور مع الحول
أيضا وكذلك العتق كما دار مع الاعتاق دار مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فأنت
حر ولأن نهاية الطرد الجهل والجهل ليس بحجة اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلما قال
لأنه يقال وما يدريك أنه لم يبق له مناقض او معارض ولا يمكن ان يقول بذلك مطلقا
لأن المعاني المستنبطة غير متناهية فكان استقرار جميع النصوص محالا بل غاية امره
ان يقول اني ما وجدت له معارضا ولا مناقضا فيقال وهل ثبت ذلك الا بأن وقفت على
الطلب وقد كان يتأتى لك ذلك اي الحكم بانتفائهما قبل الطرد والقائل بأن يقول لا نسلم
المعاني المستنبطة غير متناهية وان استقراء جميع النصوص محال لأن الاحتياج الى
نصوص الاستقراء انما هو بالنسبة الى النصوص التي تدل على الاحكام الشرعية وهي
محصورة في الكتاب والسنة فكان القول بعدم تناهيها واستقرائها محالا والجواب
وان كانت متناهية لكن جهات الاستنباط غير متناهية بالضرورة والمعاني المستنبطة
منها بحسبها كذلك قوله واما العدم فليس بشيء يجوز ان يكون دليلا خاصا على علام دلالة
على التمييز بعد الدليل العام على تقدير ان يكون قوله لأنه يرا جعا الى الشرط دليلا مشتركا
بين جهة الوجود فيكون قوله واما العدم مختصا بجانب العدم وعلى كل حال معناه العدم
ليس بشيء فلا يصلح دليلا على التمييز لأن الدليل على الشيء امر وجودي وفيه نظر لأن الدليل
لا يلزم ان يكون امرا وجوديا فإن عدم المعلول يدل على عدم علته لا نزاع فيه انما النزاع
في جواز كونه دليلا على تعيين الوصف المعلل به من بين سائر الاوصاف التي اشتمل عليها النص
ولا مانع من جواز كون اعدام الملكات مميزا للوصف عن غيره والجواب ان الامتناع فيه
افادة العدم تعيين الوصف تمييزا بعد ثبوت صلاحيته لإضافة الحكم الشرعي اليه
الاعدام مطلقا لا يجوز اضافة الاحكام الشرعية اليها واستبعد الشيخ صلاحية
العدم لذلك بقوله وكيف يصلح تعين عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا على كون الوصف
علة مع احتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى ووجه الاستبعاد ما ثبت من جواز ثبوت
الحكم بعلل شتى فإنه اذا جاز ذلك جاز ان يكون انتفاء الحكم بانتفاء وصف آخر هو
علة له لا بانتفاء الوصف المتنازع فيه فلا يصلح شرط علامه اي لا يصلح اشتراط عدم
الحكم عند عدم الوصف لصحة كونه علة واختلف في اعراب شرط فقيل هو مرفوع والشرط
مصدر مضاف الى المفعول والضمير في علامه للحكم ومعناه ما ذكر وقيل هو منصوب
ومعناه لا يصح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال ان يثبت بعلة اخرى واذا لم يصلح
شرطا له كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك الوصف ولهذا اذا كانت
العلة منحصرة صح الاستدلال وفيه من التكلف ما لا يخفى واستوضح الشيخ ذلك
بقوله الا ترى ان مثل هذا من التمسك بالطرد لا يوجد في علل السلف فإنه لم
يرو عن احد منهم التمسك بالطرد واقوى دليل على صحة القياس اجماعهم وانما عللوا بالمعاني

المؤثرة ولا عن سائر الأئمة المقتدى بهم وعن هذا قال بعضهم اذا انتهى التصرف في
الشرع الى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين وتطريقا لكل قائل ان يقول
ما اراد ويحكم بما شاء ولا يقال الطرد والعكس يصلح دليلا على العلية في العقليات بالاتفاق
فكذا في الشرعيات لأن المثبت في الحقيقة فيهما هو الله تعالى لأنا نقول الحقائق العقلية
لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فجاز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا اما
العلل الشرعية فمبنية على مصالح العباد فيجوز ان تختلف باختلاف الزمان واحوال
الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها قال رحمه الله واما من شرط ان يكون
النص قائما في الحالين ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء وبقول النبي عليه السلام لا يقضي القاضي
وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لأنه يحل له القضاء وهو غضبان عند
فراغ القلب ولا يحل له القضاء عند شغله بغير الغضب الا ان هذا شرط لا يكاد
يوجد الا نادرا في بعض الاصول ظاهرا فكيف يجعل اصلا وذلك غير مسلم
ايضا لأن الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته
اما الصيغة فلأنه ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء معلقا بالحدث
وكذلك ذكر الغسل وهو اعظم الطهرين فقال تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا و
قال تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا
صعيدا طيبا واستدل في الاصل نص في الاصل لأنه يقارنه بحاله لا يبينه
واما الدلالة فقوله اذا قمتم الى الصلاة اي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل
الحدث وهذا النظم والله اعلم لأن الوضوء مطهر فدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره
بخلاف التيمم والوضوء متعلق بالصلاة والحدث شرطه فلم يذكر الحدث ليعلم انه سنة فأما
الغسل فلا يسن لكل صلاة بل فرض خالص فلم يشرع الا مقرونا بالحدث وكذلك الغضب
معلول بشغل القلب وقلما لا يوجد غضب بلا شغل ولا يحل القضاء الا بعد سكونه
واما التعليل للتعدية فاحتج من شرط ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له
بالكتاب والسنة اما الكتاب فآية الوضوء فإن الله تعالى رتب وجوب الوضوء على القيام
الى الصلاة قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة الآية وهو معلل بالحدث
والنص قائم في الحالين ولا حكم له واما السنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضي
القاضي وهو غضبان ووجه الاستدلال ان حرمة القضاء رتبت على الغضب ولما
عللت بشغل القلب دار الحكم معه وجودا وعدما حتى حل القضاء مع وجود
الغضب بلا شغل ولا يحل عند الشغل مع عدم الغضب والنص قائم في الحالين
ولا حكم له الا ان هذا اي ما ذكره من الفريق الثالث شرع في ابطال هذه المقالة
فأبطله اولا بأن هذا اي اشتراط قيام النص وعدم حكمه على تقدير تسليم وجوده
في الصورتين شرط لا يكاد يوجد الا نادرا الا في بعض النصوص وما كان كذلك لا يمكن

ان جعل اصلا لان الثاد ر لاحكم له على ان ذلك اى قيام النص ولاحكم له بناء على دوران
الحكم مع الوصف المتعلق به غير مسلم فيما ذكرتم من التنصيص وقوله ايضا معناه هذا مع كونه
شرطا لا يكاد يوجد غير سلم ايضا وسنده ان الحدث لم يثبت فى باب الوضوء بالتعليل
بل بدلالة النص وصيغته وليس المراد بالدلالة ما هو المصطلح من دلالة النص بل المراد
به ثبوته بمعنى النص والمراد بالصيغة هو ان لفظا من الفاظ النص يدل على المراد اشارة
ثبوته بالصيغة بالصيغة فلان الله ذكر التيمم بالتراب الذى هو بدل عن الماء متعلق بالحدث
وما ذكره متعلقا به فقد ذكر الغسل وهو اعظم الطهرين متعلق به ايضا فقال وان كنتم
جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا طيبا فكان منصوصا عليه والنص فى البدل نص فى الاصل لان البدل انما
يفارق الاصل حاله فى حيث ان وجوبه فى حال عدم الاصل لا بسببه فكان ذكر السبب فى البدل
بقوله او جاء احد منكم من الغائط بيانا لكونه هو السبب فى الاصل لا يقال هذا اثبات الحدث
فى الاصل بالدلالة لكونه مبنيا على ثبوت التساوى بين الاصل والبدل بما ذكرتا ان المراد
بالصيغة ان يدل لفظ من الفاظ النص عليه مقتضيه رتب حكم البدل على وجود الحدث عند عدم
الماء علم بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوضى عند وجود الماء مرتب على الحدث هذا ما قيل
وفيه ما يرى من التعسف ولعل الاولى ان يقال المراد بدلالة الصيغة هو دلالة النص
المصطلح عليها وسماها بالصيغة لانها بتوسط اللفظ وح يندفع السؤال واما الدلالة فقوله
اذا قمتم الى الصلوة ووجه ذلك ان الوضوء رتب على القيام الى الصلوة والعمل بظاهره
تمكن لاقتضائه الوضوء بين كل ركعتين من الصلوة وهو خلاف الاجماع فلا بد من تقدير
كما قدره الشيخ فى قوله من مضاجعكم بقراءة بعض الصحابة هكذا وهو كناية عن النوم
فان النوم يستلزم المضجع وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية والنوم دليل الحدث
فكان النص دالا على الحدث وسماها دلالة لانها من قبيل الانتقالات العقلية فناسب
ان تسمى دلالة مقابلة الصيغة واذا ثبت ان اشتراط الحدث بهذين الوجهين لا بالتعليل
لا يكون النص ساقطا بل هو قائم مع حكمه فى الحال ويكون المعنى والله اعلم اذا قمتم الى
الصلوة وانتم محدثون قوله وهذا النظم كأنه جواب سوال مقدر تقريره اذا كان
الحدث مرادا فى الوضوء كما فى الوضوء هو مراد فى التيمم فما وجه اختيار النظم على هذا
الوجه وتقرير الجواب هذا النظم وهو ان الحدث لم يذكر فى الوضوء وذكر فى البدل
اختير والله اعلم لان الوضوء مطهر بنفسه والتطهير يستدعى قيام النجاسة
فذكر الوضوء يدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره بخلاف التيمم فانه ليس
بمطهر بنفسه بل هو فى الحقيقة ملوث فلم يدل ذكره على قيام النجاسة فلو لم يذكر
الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرط بل يجب التيمم لكل صلوة عند
عدم الماء فان قيل يلزم على هذا التقرير ذكر الحدث فى الغسل بقوله وان كنتم جنبا مع

انه تطهير حقيقة اجاب الشيخ بقوله والوضوء متعلق بالصلوة ان شرطيته لاجل الصلوة
وسبب وجوبه ارادة الصلوة والحدث شرط وجوبه عرف ذلك بذكره فى البدل فلم يذكر
الحدث فى الوضوء صريحا ليعلم بظاهر الاية ان الوضوء مشروع لكل صلوة اما فرضا اذا كان
محدثا واما ندبا اذا لم يكن والامر بالنسبة الى الحالة الاولى للايجاب وبالنسبة الى الثانية للندب
لا يقال يلزم ارادة معنيين مختلفين لا بالكناية من لفظ واحد وذلك غير جائز عندكم لان الجمع
بينهما مرادين مستحيل وههنا ليس كذلك لان كونه للايجاب اذا كان محدثا وللندب
اذا لم يكن ومتى كان احدهما مرادا انتفى الاخر لكونهما باعتبار حالتين متنافيين فان الغسل
فلا يشرع لكل صلوة بل هو فرض خالص فلم يشرع الا مقرونا بالحدث فان قيل غسل
الجمعة والعيد من مشروع وان لم يكن مقرونا بالحدث اجيب بان كلامنا فيما ثبت بالكتاب
والاشارة لا فيما ثبت بالسنة قوله وكذلك الغضب معلول بشغل القلب جواب عن احتراز
وتوجيهه سلمنا ان الغضب معلول بشغل القلب ولكن لا نم وجود الغضب بلا شغل
ولا حل القضاء الا بعد العضاء الا بعد سكونه وان التعليل للتعدية يقتضى ان الغضب
اذا لم ينفك عن شغل القلب لا يتصور قيام النص فى الحالين ولا حكم له فيكون التعليل
للتعدية الى شغل قلب لا يكون بغضب كجوع وجرح وغيره لا لان الحكم دار معه وجودا
وعدما وقيل معناه التعليل ابدا التعدية حكم النص واذا لم يكن للنص حكم يمتنع التعليل
فيكون فاسدا قال رحمه الله وان تقسيم هذه الجملة بان اول انس به الاطراد وجودا
او وجودا وعدما والذى يليه الاحتجاج بالنفى والعدم والذى يليه الاحتجاج باستصحاب
الحال والذى يليه الاحتجاج بتعارض الاشباه والذى يليه الاحتجاج بما لا يستقل الا
بوصف يقع الفرق به والذى يليه الاحتجاج ان يكون الوصف مختلفا كما هو الاختلاف
والذى يليه ما لا يشك فى فساده والذى يليه الاحتجاج بان لا دليل اى الاول فلان
الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود او كثرة اداء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف
بكثرة العدد ولا بتكرير العبادة بل باهلية الشهادة وعدالته واختصاص اداء ايه
ولان الوجود قد يكون اتفاقيا والعدم لا يقع لانه شرط الاترى ان وجود الشئ بعلة
لبقاء له فكيف يكون علة للوجود بغيره بنفسه وكذلك وجود الحكم ولا علة لا يصلح
دليلا الجواز وجوده بغيره ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا لجواز ان
يقف الحكم لفوات وصف من العلة لشئ بعلة بنفسه فلا يكون مناقضة ولا ذلك
ولا تدل عليه التعليل تخصيصا على ما نبين ان شاء الله تعالى الان هذا على نهج
العلل ظاهرا فكان مفقة فى اى حد الاحتجاج بلا دليل اه واول اه به
الاطراد وجودا وعدما وانما كان اولا لان الوصف المطرد قد يكون ملائما وقد يكون
مؤثرا وان لم يثبت الطارد تأثيره والذى يليه الاحتجاج بالنفى والعدم والثانى عطف
تفسير للاول كما ستعلم وصار ثانيا لجواز ان يكون على صورة القياس والذى يليه الاحتجاج

ا استصحاب الحال وصار بالنسبة لانه باستصحاب وصار بها يجوز ان يكون على صورة القياس وانا
هو بعد القياس والذي يليه الاحتجاج بتعارض الاشباه وصار رابعا لكونه مختلفا عند بعض
خلاف الاستصحاب فانه متحقق بالاتفاق والخلاف في كونه دافعة او ملزمة والذي يليه الاحتجاج
بما لا يستقل الا بوصف يقع الفرق به الا انه وصف مجمع عليه وصار خامسا لظهور فوته
الا حطاطه عند التامل لكونه عبارة عن نفي الدعوى لكنه مقدم على ما يكون الوصف الذي
يقع به الفرق مختلفا فيه فصار سادسا ومع ذلك انه مقدم على الاحتجاج بالاشكل في فساده
على ما يؤول عليه اسمه وما لا اشكل في فساده لا يكون اقل من العدم فكان مقدما على الاحتجاج بالعدم
وهذه جملة سياتيك تفصيلها بوجوه توثيقها اما الاول اي عدم صحة القسم الاول وهو الاطراد
فلانه لا يثبت به لكثرة كثرة الشهود بالنظر اي الاصول التي يوجد فيها هذا الوصف او لكثرة
الشهادة بالنظر الى نفس الوصف وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرير العبارة
بل باهلية الشهادة وعدالته واختصاص ادائه ولان الوجود اي وجود الحكم عند وجود
وصف قد يقع اتفاقا فلا يدل على عليته اذ ذاك والعدم اي عدم الحكم عند عدم الوصف قد يقع
باعتبار انه شرط لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح دليلا على صحة العلة
واستوضح ذلك بقوله الا يرى ان وجود الشيء ليس بعلة لبقائه والا لما فني شيء بعد الوجود
لم يتصف وجد ولم يبق فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه من غير نظر الى معنى
اخر من تاثير او اخالة والحاصل ان الوجود لا يصلح علة لشيء لان العلة لا بد وان تكون متقدمة
على المعلول بالوجود والوجوب ولا يجوز ان يقال الوجود بالوجود متقدم على معلوله والا لزم ان
يكون للوجود وجود اخر قيل وقد عرف ذلك في علم اخر والعلل المؤثرة علل باعتبار
التاثير لا باعتبار الوجود فيجوز ان يكون علة في الفعل وتعرض بما قالوا في مسألة الرؤية
ان العلة المطلقة للرؤية هو الوجود بانه هو الموجود ثم ان الموجود قبل الرؤية مؤثر باعتبار
لانه مؤثر في الرؤية القابل ان يقول هذا كله انما يلزم اذا اشترط في الوصف التاثير
اذا لم يكن الا شرطا فلا يلزم ان يكون الوجود علة بل يكفي ان يكون دليلا على كون
الوصف علة والدليل لا يستلزم التاثير والجواب انه قد ثبت ان العدالة لا تكون الا
بالتاثير والوجود لا يؤثر في غيره على ما عرفته وكذلك وجود الحكم استشهادا لما تقدم بان
عدم الاطراد ايضا وجودا او عدما لا يدل على فساد الوصف وبيانه ان الحكم اذا كان موجودا
دون العلة المعينة فذلك لا يدل على ان هذا الوصف ليس بصحيح في العلية لجواز ان يكون
ذلك الحكم موجودا بعلة اخرى واعتبر ذلك بما اذا وجد الملك بدون البيع فان ذلك
لا يدل على ان البيع ليس بعلة للملك لتخلفه عنه لجواز ان يكون ثابتا بالهبة او بغيرها
وكذلك عدم الاطراد حكما اذا وجد العلة ولا حكم لها بنفسه فذلك لا يدل على ان العلة
قد انتقض لتخلف الحكم عنها لجواز ان يكون موقوفا على شرط او وصف به تمام العلة فعدمه
يستند الى فوات ذلك الوصف الذي ليس هو بعلة مستقلة فلا يكون ذلك مناقضا

واعتبر ذلك بما اذا وجد الايجاب والقبول اللذين هما علة لثبوت الملك ولم يوجد الملك
اما مطلقا لمصادفته الحر الذي هو ليس بمحل له وان في الحال كما اذا كان مشروطا
الخيار للبائع فان ذلك لا يدل على ان الوصف منتقض لا يصلح للعلية وهذا عدم
الاطراد وجودا او قوله ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا يمكن ان يكون
جوابا السؤال تقريره اذا كان الوصف مذكورا والحال ان التعليل دال عليه فان تخلف
الحكم عنه بعد ذلك كان تخصيصا للعلة ان لم يكن نقضا وانتم ما يقولون به فقال
ذلك ليس بتخصيص ايضا على ما سنبين في تخصيص العلل ثم ان ذلك في تبيين
انتفاء الحكم لانتفاء العلة لا في التخصيص وهذا هو المناسب للمقام والموجود بالبيان
وقيل معناه ذكر الوصف بانه علة والحال ان التعليل يدل على ان الوصف علة
للحكم لا يكون تخصيصا له بتلك العلة بل يجوز ان يكون للحكم علة اخرى يثبت بها عند عدم
هذا الوصف وهذا ايضا فيه مناسبة للمقام لانه يكون نوع بيان بما لا بد منه ان وجود
العلة صورة ولا حكم لا يدل على فساد العلة المعينة ولكنه ما لا بد وليس بالموعود
به في هذا الكتاب ظاهرا وعلى هذا ابن الوجهين يجوز ان يعود ضمير ذكره وعليه
الى العلة على تاويل الوصف وقيل يجوز ان يكون ضمير ذكره وعليه الى العلة على تاويل
الوصف وقيل يجوز ان يكون ضمير ذكره للمعلل اضافة للمصدر الى الفاعل على ان يكون
ضمير عليه للعلة على تاويل الوصف وقوله وقد دل عليه التعليل مفعول الذكر
اي لا يكون ذكر المعلل هذا الكلام وهو قوله وقد دل التعليل على كون الوصف
علة لكن لم يثبت لمانع تخصيصا للعلة بل هو امتناع الحكم لعدم العلة لفوات وصف
منها وان كانت صورتها موجودة وقيل ويجوز ان يكون الضمير في ذكره لفوات الوصف
من العلة وفي عليته للوصف الفائت منها والواو للحال اي لا يكون ذكر فوت الوصف
من العلة مع ان التعليل يدل على اشتراط ذلك الوصف لتمام العلة تخصيصا فانه يجوز
تخصيص العلة بتسميته مانعا تخصيصا ويقول امتنع الحكم لهذا المانع وهو فوات الوصف
مخصص فقال الشيخ ذكر فوات الوصف لا يصلح تخصيصا اي مخصصا للعلة لان التخصيص
انما يستقيم اذا وجدت العلة بتمامها اصلا ووصفا ثم لا يثبت الحكم لمانع ولم يوجد
العلة هنا بتمامها لان التعليل يدل على انه لا بد من الوصف الغائب لتمامها فلا يكون
فواته مانعا مخصصا بل ينعدم العلة فينعدم الحكم لانعدامها وهذا ان يعدان
والثاني ابعد من الاول لانه لا اتصال له مع اشتماله على التطف العظيم واذا ظهر هذا
ثبت ان الاطراد او عدمه وجودا او عدما لا يدل على صحة او فساد الا ان هذا
يعني الاطراد على نهج العلة بسكون الهاء اي طريقها من حيث انه وصف من اوصاف
النص يدور الحكم معه وجودا وعدما مع الوصف المؤثر فكان مقدما في الاحتجاج
فلا بد لبيان عليته قال رحمه الله ثم التعليل بالنفي منه قول الشافعي في النكاح

ذكر ... | ... | بلوغه مع بالبحث | بلغ مقابلة ٤ ... بلغ

لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال وفي الاخ لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية
ولا يلحق المبتوتة طلاق لانه لا نكاح بينهما ويجوز اسلام المروي لانها في الابن لم يجمعها
طعم ولا ثمنية وهذا في الظاهر خرج على مثال العلل لكنه لما كان عدما لم يكن
شيئا فلا يصلح حجة للاثبات الا يرى ان استقصار العدم لا يمنع الوجود من وجه
اخر الا ان يقع الخلاف في حكم بسبب معين وفي حكم ثبت دليله بالاجماع واحدا
لا ثاني له مثل قول محمد في ولد المغصوب لانه لم يغصب الولد ومثل قوله
فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون من خيل ولا ركاب
لان ذلك لا يوجد بغيره فاما قوله ليس بمال فلا يمنع قيام وصف له اثر في الصحة
للاثبات بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات
بل هو من جنس ما ثبت معها فصار فوق الاموال في هذه الدرجة وكذلك في اخواتها
على ما عرف له ذهب الشافعي رحمه الله الى جواز التعليل بالنفي فقال في النكاح
انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال وعلل بانه ليس بمال فاشبه الحدود
وقال في الاخ اذا ملك اخاه انه لا يعتق عليه وعلل بانه ليس بينهما بعضية فاشبه
ابن العم وقال المبتوتة لا يلحقها صريح الطلاق في العدة كما لا يلحقها البائن فيها
وعلل بانه لا نكاح بينهما فصار كما بعد انقضاء العدة واجاز اسلام المروي
في المروي وهو ثوب منسوب الى بلد بالعراق على شط نهر الفرات وعلل
بانهما لم يجمعهما طعم ولا ثمنية يعني ان الموجب لحرمة النساء التي هي من
انواع الربا الطعم والثمنية ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت حرمة النساء
كما اذا اختلف الجنسان قال الشيخ وهذا اي التعليل بالنفي في الظاهر
خرج على مثال العلل يعني الصحيحة لانه ترتيب الحكم على علة فيتوهم انها
مؤثرة لكنه لما كان استدلالا بعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئا اذ العدم
ليس بشيء وما كان كذلك لا يصلح حجة لاثبات حكم الشرع فان قيل
العدم لا يصلح حجة لاثبات حكم الشرع مطلقا او لاثبات الحكم الثبوتي فان
كان الاول فهو ممنوع لان عدم العلة علة لعدم المعلول والثاني مسلم لكن
ذلك لا يمنع جواز الاستدلال به على الاحكام المنفية اجيب بانه لا يصلح حجة
مطلقا وعدم الحكم لا يحتاج الى علة لثبوته بالعدم الاصلي واستوضح الشيخ
عدم جواز الاستدلال به بقوله الا يرى ان استقصار العدم اي عدم العلة
لا يمنع وجود الحكم من وجه اخر لما قلنا ان الحكم قد ثبت بعلل شتى الا يرى
ان العدم ليس اعلى حالا من الوجود ووجود الوصف لا يمنع وجود ما يضاده
فكيف يمنعه العدم قوله الا ان يقع استثناء من قوله لا يصلح حجة وهو جواب
عما يقال انكم قد عللتم بالنفي في مواضع فان محمدا رحمه الله استدل في عدم ضمان

ولد المغصوب بقوله لانه لم يغصب الولد وفيما لا خمس فيه من اللؤلؤ بقوله
لانه لم يوجف عليه المسلمون من خيل ولا ركاب وتقرير الجواب التعليل بالعدم ليس
بحجة الا في موضعين فيما وقع الاختلاف في حكم بسبب معين كما في ولد المغصوب فان
الاختلاف واقع في ضمان الغصب وهو سبب معين للضمان لا مطلق الضمان فانه
يجب بالاتلاف والبيع الفاسد وغيرهما ولا يجوز التعليل فيه بالعدم واما ضمان المغصوب
فبالغصب ليس الا وذلك لان عدم الجواز باعتبار جواز ثبوت الحكم بعلل شتى وذلك
لا يتحقق فيما له سبب معين وفي حكم ثبت دليله بالاجماع حال كونه واحدا لا ثاني
له واذا كان الدليل بالاجماع واحدا لا تعدد فيه فقد انتفى احتمال ثبوته بعلل
شتى فانتفى الحكم بانتفاء الدليل مثل قول محمد فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ والعنبر
فان سبب الخمس في الشرع واحد بالاجماع وهو الايجاف بالخيل والركاب ولا يوجد
بغيره فمتى انتفى ذلك انتفى الخمس بالضرورة قيل الواو في قوله وفي حكم ثبت
دليله بالاجماع بمعنى او يعني او في حكم ثبت دليله واحدا وليس بواضح فان النفي
ليس على احد الموضعين على البدل بل موضع التعليل بالنفي هذان الموضعان والفرق
بينهما ان الاول انما يكون باعتبار تحرير الخصمين وقبولهما ذلك ومن قد يكون بدليلهما او بتراضي
احدهما واتفاق الاخر عليه والثاني انما يكون باعتبار دليل خارجي ملزم كالاجماع و
ما ذكره الشيخ في ليس من احد القبيلين لان قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت
اختصاصه بالمال لا بطريق الالزام ولا بطريق الاجماع ليصح الاستدلال بعدم المال
على عدم القبول فلا يمنع كونه غير مال قيام وصف له اثر في صحة اثباته بشهادة النساء
مع الرجال وذلك الوصف هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات يعني اذا طرأت
عليه شبهة بعد ثبوته كما اذا رجع الشهود بعد القضاء به ولو كان مما يسقط بها
لبطل القضاء به كما في الحدود بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهات لثبوته بالاكراه
والهزل وبالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي الى القاضي مع ان فيهما شبهة
يمكن الاحتراز عنها فصار النكاح فوق الاموال بدرجة من حيث ثبوته بما ذكرنا
من الهزل والاكراه دون المال قوله وكذا في اخواتها اي والكلام في اخوات مسألة
النكاح في عدم امتناع قيام وصف اخر يثبت الحكم به وهي مسألة عتق الاخ وطلاق المبتوتة
واسلام المروي في المروي كحكم مسألة النكاح اما في مسألة العتق فبالبعضية وان لم توجد
فقد وجدت القرابة التي صينت عن ادنى الاذلين وهو ملك النكاح فانها اذا صينت
عن ذلك فلان تصان عن اعلاهما وهو الرق بالطريق الاولى واما في المبتوتة فلان
النكاح وان لم توجد فقد وجدت العلة التي ذكرناها وهي صحة الطلاق التي تنبني على
زوال ملك النكاح حكما فان الصريح يلحق الصريح ولا ازالة ثمة لان الاول
انعقد لازالة الملك فلا حاجة الى انعقاد الثاني لها وكذلك لو طلقها رجعيا

(النكاح) يثبت أن حكمه اللازم ليس زوال الملك بل حكمه اللازم انتهاء حل المحلية
ولا يزيل الملك إذا تم قلنا وكذا السكنى أماله في تفويت الحل بعد الإبانة فوجب القول بصحته إلا أنا
شرطنا التفريق لأنه لابد من نوع ملك لنفاذ تصرفه عليها وإذا اختص بالعدة وبقيام الملك
أحرى النكاح أحرى وأما في إسلام المروي وإن لم توجد الطعم والثمنية فقد وجدت (تارة)
الجنسية التي هي أحد وصفي علة ربا الفضل وأنها تصلح علة لربا النسيئة فإذا قيل
لأنها إن الجنسية أحد وصفي العلة بل شرط فلا تصلح علة أجيب بأن تعيين العلة
من الشرط إنما هو بالتأثير وقد ظهر تأثير الجنسية في إثبات التسوية على ما عرف من قبل
تكون في العلية فإن قيل سلمنا ذلك لكنها بعض العلة وليس للبعض حكم الكل
فلا يثبت بها الحكم أجيب بأنها بعض العلة في ربا الفضل فأما في النسيئة فهو جميع
العلة ولا بعد في أن تكون بعض العلة حكم وتمامها في حكم آخر فإن قيل فساد
البيع لفوات القبض لا لربا النسيئة قلنا هذا في سد المناظرة لا يلتفت إليه
على أنه يفضي إلى إنكار ربا النسيئة وأنه ثابت بالنصوص المشهورة حتى قال ابن عباس
لا ربا إلا في النسيئة ولأن الصحابة اتفق عليه وكانت أثبت من ربا الفضل قال
رحمه الله وأما الاحتجاج باستصحاب الحال فصحيح عند الشافعي وذلك في كل حكم عرف
وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا يصح
الاحتجاج به على الخصم وعندنا هو لا يكون حجة للإيجاب لكنها حجة دافعة على ذلك
ذلك مسائلهم فقد قلنا في الصلح على الإنكار إنه جائز ولم نجعل براءة الذمة وهي
الأصل حجة على المدعي بل صار قول المدعي معارضا لقوله على السواء والشافعي جعله
موجبا حتى تعدى في المدعي فأبطل دعواه وأبطل الصلح وقلنا في الشقص إذا بيع
من الدار وطلب الشريك الشفعة فأنكر المشتري ملك الطالب فيما في يده
أن القول قوله فلا تجب الشفعة إلا ببينة وقال الشافعي تجب بغير بينة وكذلك
والرجل قال لعبده إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر فمضى اليوم ولا يدرى
أدخل أم لا ثم اختلفا فإن القول قول المولى عندنا لما ذكرنا ه الاستصحاب
لغة طلب الصحبة يقال استصحبه الكتاب وغيره وفي الشريعة هو الحكم بثبوت
أمر في الزمان الثاني بناء على كونه ثابتا في الأول وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت لعدم المغير (الزمان الاول)
وقيل الجهل بالمغير وقيل الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله
محتمل للزوال وقد وقع الشك في زواله وهذا أشبه بتفسير الشيخ على ما سنذكره
وسمي هذا النوع استصحابا لأن المستدل يجعل الحكم الثابت بدليله في الماضي مصاحبا
للحال ثم إن الحكم المطلوب ثبوته بالاستصحاب إما أن يكون حكما عقليا أو شرعيا
والثاني إما أن يكون تأبيده أو توقيته منصوصا عليه أولا والثاني إما أن يكون باقيا بعد
وفاة النبي أولا فهذه أقسام أربعة الأول وهو حكم عرف ثبوته أو انتفاؤه حسنه

أو قبحه بالعقل واجب العمل لقيام دليل البقاء وعدم المزيل قطعا والثاني وهو حكم عرف
ثبوته بدليل شرعي نص على توقيته أو تأبيده والثالث وهو حكم عرف ثبوته بدليل شرعي
مطلقا عن التأبيد والتأقيت وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام لا كلام لما فيه من قيام الدليل و
عدم المزيل وأما الرابع وهو كل حكم عرف ثبوته بدليل بعد وفاة النبي عليه السلام ولم يظهر
له مزيل فلا خلاف في عدم جواز الاستصحاب فيه قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل
المزيل وإنما الخلاف فيه بعد النظر والاجتهاد بقدر الوسع في طلب الدليل فقال الشيخ
أبو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند وجماعة من أصحاب الشافعي إنه حجة ملزمة و
الاحتجاج به صحيح وهو اختيار صاحب الميزان وقال كثير من أصحابنا وبعض أصحاب
الشافعي وجماعة من المتكلمين إنه ليس بحجة لا لإثبات أمر لم يكن ولا لإبقاء ما كان
على ما كان وقال القاضي أبو زيد والشيخان شمس الأئمة وفخر الإسلام وصدر الإسلام أبو اليسر
ومن تابعهم إنه لا يصلح للإلزام ولكنه يصلح حجة للدفع والشيخ أسند المذهب الأول
إلى الشافعي وبين كيفية الاحتجاج به بقوله وذلك في كل حكم عرف وجوبه يعني
ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله وقوله كان استصحاب حال البقاء يجوز أن يكون
جزاء شرط مقدر أي فإذا كان كذلك كان استصحاب حال البقاء ويجوز أن يكون خارجا
مخرج التعليل بحذف ما يدل على علته وتقديره وذلك في كل حكم كذا وكذا فإنه كان
استصحاب حال البقاء على ذلك أي على الثبوت دليلا موجبا يصح الاحتجاج به على الخصم
وعندنا أراد به من ذكرنا من أصحاب المذهب الثالث أن مثل هذا الاستصحاب لا يكون
حجة للإيجاب لكنها حجة دافعة تدفع إلزام الغير واستحقاقه وأنث ضمير الاستصحاب (ب)
باعتبار الخبر على ذلك أي على ما ذكرنا من كون الاستصحاب حجة ملزمة عند الشافعي
ودافعة عندنا ذكرت مسائل الفريقين وصحح المذهب بتفريع مسائل من الجانبين (صح)
وقال فقد قلنا في الصلح على الإنكار إنه جائز ولم نجعل براءة الذمة التي هي الأصل
لكونها مخلوقة كذلك حجة على المدعي بل صار دعواه أن المدعى له حق معارضا لإنكار
المنكر على السواء لكونه محتملا وكما لا يكون خبر المدعي حجة للإلزام على المدعى عليه لا يكون
إنكاره حجة على المدعي في إبطال دعواه فلم يثبت براءة ذمته في حق المدعي بالإنكار
فلم يفسد الاعتياض بطريق الصلح ولهذا لو صالحه أجنبي على مال جاز بالاتفاق فجوزنا
الصلح في حق المدعي اعتياضا فلو لم يجز الاعتياض لكان قول المنكر حجة على المدعي
ولقائل أن يقول إنكار المدعى عليه كاف في قيام المعارضة وبراءة الذمة تقع الترجيح
فكان الحق ما قال به الشافعي ويمكن أن يجاب عنه بأنه لا كفاية في شرطه ببراءة الذمة
ولهذا لو علم كذبه بيقين لا يكون معارضا فلا تقع به الترجيح والشافعي جعل الأصل الذي
هو براءة الذمة حجة ملزمة حتى تعدى إلى المدعي فأبطل دعواه
وأبطل الصلح ولقائل أن يقول لو كان بمجرد الإنكار أو مع براءة الذمة ...

حجة ملزمة مبطلة لدعوى المدعي لما وجب اليمين على المنكر واللازم باطل فان الشارع
اوجب اليمين عليه وان الملازمة فلان الدعوى قد بطلت بالانكار وبراءة ذمته تخرج
من كونه معارضاً وخبر المدعي لا يستحق اليمين عليه اما الملازمة فلان الدعوى قد
بطلت بانكاره وقلنا في الشقص اذا بيع من الدار فطلب الشريك الشفعة
فانكر المشتري كون ما في يد الشفيع ملكا له بان قال هو معك باجارة او عارية فان
القول قول المشتري فلا بد للشفيع من اقامة البينة على ان ما في يده ملكه لانه
يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر لا يصلح حجة للالزام و
قال الشافعي تجب الشفعة بغير بينة لان التمسك بالاصل يصلح للالزام وللقائل
ان يقول كلامنا في الاستصحاب الظاهر وذلك بعيد ويمكن ان يجاب عنه بان الاصل
على ما فسره الشيخ بقوله وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله يحتمل
معنيين احدهما كل حكم عرف وجوبه بدليل في الماضي ووقع الشك في زواله في الحال
وبهذا المعنى لا اتصال للمسألة بما نحن فيه والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليله في الحال
ووقع الشك في زواله اي في كونه ثابتا في الماضي وعلى هذا له اتصال بالبحث فكان
ايراد المسألة الاولى باعتبار المعنى الاول والثانية بالثاني وهو نعوف فيما اختلف
المشايخ وصاحب الطاحون في انقطاع مائه في موضعه وانما وضع المسألة في الشقص
احترازا عن موضع الخلاف فان الجار لا يستحق الشفعة عنده وكذلك اذا قال
الرجل لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولا يدرى ادخل ام لا ثم
قال المولى دخلت الدار وقال العبد لم ادخل فالقول للمولى عندنا فلم يعتق
العبد لان العبد متمسك بالاصل وهو عدم الدخول فلا يصلح حجة على المولى وعنده
يجعل كان العبد اقام بينة على عدم الدخول فيعتق والقول قوله لما ذكرنا يعني
من ان الاستصحاب حجة دافعة لا ملزمة قال الشيخ رحمه الله واحتج بان الحكم اذا
ثبت بدليله بقي بذلك الدليل اتفاقا الا ترى ان حكم النص يبقى بعد وفاة
النبي حتى يتعذر نسخه واحتج باجماعهم على ان من تيقن بالوضوء لم يلزمه وضوء اخر
ولزمه اداء الصلوة بما عليه وان شك في الحدث واذا علم بالحدث ثم شك في
الوضوء بقي الحدث ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له او انه
اشتراه من فلان وفلان كان يملكه ووجبت الشفعة وانما يبقى ملكه لعدم ما
يزيله فقد صلح حجة ومع ذلك قد صلح حجة موجبة وكذلك لو شهد شهود
المدعي ان هذا الشيء كان ملكا له صار حجة موجبة ولنا ان الدليل الموجب للحكم
لا يوجب للحكم بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى الافناء وهذا لان ذلك بمنزلة
اعراض تحدث فلا يصلح ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره الا ترى ان
عدم الملك لا يمنع الملك وعدم الشراء لا يمنع حدوث الشراء ووجود الملك لا يمنع

الزوال وهذا لا يشكل لان النسخ في دلائل الشرع اما قيل لما ذكرنا ولما صارت الدلائل
موجبة قطعا بعد وفات النبي عليه السلام على تقريرها لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل موجب لما
فرغ من تصحيح المذهب شرع في بيان الاحتجاج على مذهب الفريقين احتج الشافعي رحمه الله
بان الحكم اذا ثبت بدليله بقي بذلك الدليل والمقدم حق واما ان لذلك ان حقيقة المقدم
فظاهرة والملازمة فلما بينه بقوله الا ترى ان حكم النص يبقى بعد وفات النبي حتى يتعذر
نسخه اي نسخ ذلك الحكم لبقاء النص له بعد وفاته عليه السلام واحتج ايضا باجماعهم على ان من تيقن
بالوضوء وشك في الحدث لم يلزمه وضوء اخر ولزمه اداء الصلوة بما عليه واذا علم بالحدث ثم
شك في الوضوء بقي الحدث وليس ذلك الا باستصحاب الحال ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري
انه كان له او انه اشتراه من فلان وفلان كان يملكه وجبت الشفعة وما بقي ملكه الا لعدم
ما يزيله وهو الاستصحاب وقد صلح حجة موجبة وكذلك اذا شهد شهود المدعي ان هذا الشيء
كان ملكا له صار حجة موجبة ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه لان البقاء غير الثبوت
فلو كانت العلة الموجبة للشيء مبقية له لما تصور له الافناء واللازم باطل لجواز ان يفنى
ولم يبق وبين هذا الشيخ هذا المعنى بقوله كالايجاد فانه علة لوجود الشيء ولا يوجب
البقاء بدليل صحة الفناء وبيان الملازمة واضح فان الفناء مع المبقي مستحيل وزاد توضيحا
بقوله وهذا لان ذلك اي البقاء بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء يعبر به عن الكون في الزمان
الثاني والكون عرض لا محالة لانه زائد على الماهية على ما عرف في موضعه ولا قيام له بنفسه
فكان كالسواد والبياض الحاصلين في الجسم بعد وجوده وحينئذ لا يصح ان يكون وجود
شيء علة لوجود غيره فوجود الحكم لا يصلح ان يكون علة لبقائه وهذا بناء على ان الوجود من
المحمولات العقلية وما كان كذلك لا يصلح علة لعرض والا لزم قيام العرض بالعرض وهو محال
باتفاق متكلمي اهل السنة ان الوجود من المحمولات فلامتناع استغنائه عن المحل واما انه من
المحمولات العقلية فلانه يمتنع حصوله في الخارج والا لكان موجودا فيه ويمتنع ان يكون لذلك
لان الموجود في الخارج ماله مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود وليس للوجود مفهوم
مغاير لنفسه يعرض له الوجود وللقائل ان يقول هذا الدليل غير مطابق للمدعى لان
المدعى ان المثبت ليس مبقيا ولم يكن المثبت هو الوجود حتى يتوجه الى نفيه ويمكن ان
يجاب عنه بان قوله وهذا ليس براجع الى قوله ان الدليل الموجب للشيء لا يوجب البقاء
بل هو اشارة الى ابطال جهة اخرى يتوهم البقاء بعد الوجود وبيانه انا نقول
بل ما هو المذهب الصحيح ولا بد له من علة ومن اما المثبت او وجود الحكم فلما بطل
كون ما هو المثبت بالدليل الذي ذكروا استشعر ان يتوهم متوهم فيقيت ليس المبقي
منحصرا فيما ذكرتم لجواز ان يكون هو الوجود فقال هذا الى تعرضا للاستدلال
بعدم موجبية الموجب للبقاء لان الجهة الاخرى وهو كون الوجود علة للبقاء باطل
مستقل فلم يبق الا موجبيته الموجب للبقاء وهو ايضا باطل

ما نقل عن الشافعي من قوله الاستصحاب لما كان قولا بلا دليل لان الموجب للوجود او العدم
اوجب البقاء عند عدم المزيل والحكم الشرعي مما يوصف بالبقاء عدميا كان او وجوديا فيبقى
بالوصف الذي ثبت بدليله الى ان يوجد المغير بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء
لانها لا تستغني عن العلة في كل ساعة لحدوثها جزءا فجزءا فان الشيخ لما بين
ان البقاء عنده له الاعراض حدث بالتوالي فلا يستغني عن الدليل وقد وقع الشك
في الدليل المبقي فلا يكون حجة على الغير وذلك اذا طلب المجتهد المزيل ولم
يظفر به حصل غلبة الظن بعدمه والدليل الظني حجة فصح الالزام به على الغير
اجيب بانا لا نسلم ان كل ظن معتبر بل المعتبر الظن الذي قام الدليل القطعي
على اعتباره كالقياس وخبر الواحد ولم يقم دليل ههنا قطعي ولا ظني على اعتباره
فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري فان قيل قد نفيتم ان يكون الموجب
للحكم مبقيا والوجود كذلك وليس هناك ثالث فكان ذلك قولا بانه ثابت بلا دليل
وهو مناقض لكونه بمنزلة اعراض تحدث على التوالي فلا يستغني عن دليل اجيب
بان البقاء بانقضاء ابه حقيقة كالوجود بايجاده تعالى الا ان للوجود سببا ظاهرا
تضاف اليه والبقاء ليس كذلك فقيل البقاء ثابت بلا دليل على معنى انه لا يحتاج
في الظاهر الى السبب لا على معنى انه لا يحتاج الى مبق اصلا ثم استوضح
الشيخ رحمه الله كون الموجب ليس بمبق باستصحاب العدم بقوله الا ترى
ان عدم الملك وعدم الشراء لا يمنع حدوث الشراء فان الحكم الاكتفائي لو كان باقيا
بموجبه لكان العدم كذلك دفعا للتحكم بل اولى لذلك لان العدم لا يحتاج الى دليل
فاذا لم يكن العدم باقيا حلالا لان لا يبقى الوجود اولى فوجود الملك لا يمنع الزوال
وهذا الذي ذكرناه لا تشكل الا ترى ان النسخ في دلايل الشرع انما كان جائزا في حيوة النبي
لما ذكرنا من ان الموجب لا يكون مبقيا ولما صارت الدلايل موجبة قطعا بعد وفاته عليه على تقريرها
لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل موجب للبقاء وهو تقريرها بقوله عليه الحلال ما جرى
على لساني الى يوم القيمة والحرام ما جرى على لساني الى يوم القيمة او كونه عليه السلام
خاتم النبيين لا وحي بعده ولا نسخ بدونه قال رحمه الله واما حكم الطهارة
والملك بالشراء وما اشبهه فلا تشبه هذا الباب وذلك من جنس ما بقي بدليله لان
حكم الشراء الملك المؤبد وكذلك حكم النكاح والوضوء والحدث الا ترى انه لا يصح
توقيته صريحا لكنه يحتمل السقوط بالمعارضة على سبيل المناقضة وفيل المعارضة
له حكم التأبيد فكان البقاء بدليله وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحيوة المفقود
وكذلك الامر المطلق في حيوة النبي انما يتناول حكما يحتمل التوقيت فيصير
في البقاء احتمال فاما حكم الطهارة وحكم الحدث فلا يحتمل التوقيت

هذا جواب

عما استدل به الشافعي من مسئلة الطهارة والملك بالشراء وشهادة شهود المدعي
وتوجيهه ان ما ذكرت من المسايل ليس من جنس ما نحن فيه فان ما نحن فيه هو
ما يكون ثابتا بلا دليل وما ذكرتم ليس كذلك فان الشارع جعل شرعية هذه الاشياء على
وجه يفيد الدوام ما لم يعارضه مناقض فان حكم الشراء الملك المؤبد وكذلك حكم النكاح والوضوء
والحدث بدليل ان توقيته صريحا لا يكون صحيحا فاذا قال اشتريت على ان يثبت الحكم
او سنتين او توضأت على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا او تزوجت على ان يثبت الى الحل
الى مدة كذا فلا ينعقد العقد او الشرط ولو لم يكن هذه الاحكام مؤبدة وكان بقاؤها
بالاستصحاب لجاز توقيتها لكنه اي الملك مما يحتمل السقوط مع كونه مؤبدا
بالمعارضة على سبيل المناقضة اي بعارض يناقض الحكم وينافيه كالفسخ للبيع و
الطلاق والبائن للنكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض له حكم التأبيد فكان
بقاؤه بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير فان قيل ذكر الشيخ في باب محل
النسخ ان الشراء يثبت الملك دون بقائه وذكر ههنا ان الثابت بالشراء ملك مؤبد ولا تأبيد
بدون البقاء فكان الشراء يثبت البقاء وذلك متناقض اجيب بان المراد في قوله
الشراء يوجب الملك لا البقاء انه يوجبه على وجه لا يحتمل ان يتخلف عنه لكن يوجب البقاء
على وجه يحتمل طرو القاطع عليه فثبوت بقاء الملك بالشراء ليس كثبوت الملك به فانه
يحتمل الانتقاض وثبوت الملك لا يحتمله وفيه نظر لانه يفيد التفرقة بين ثبوته
وبقائه وليس ذلك بمقصود وانما هو دفع ما يرد عليه في اجابه البقاء وعدمه
والاولى ان يقال اما ثبوت الملك بالشراء فلا شك فيه واما معنى قوله انه لا يوجب
البقاء فهو انه لا يوجبه على وجه لا يحتمل طرو القاطع عليه ومعنى قوله يوجب البقاء
يحتمل طرو القاطع عليه فاذا ثبت ان ما ذكره من جنس الباقي بدليله فليس
مما نحن لان كلامنا فيما ثبت بلا دليل كحيوة المفقود فانها لم تجعل ثابتة في حق
الارث من مورثه لان الدليل لم يوجد في حق حيوته في الحال وكذلك الامر
المطلق في حيوة النبي عليه السلام انما يتناول حكما يحتمل التوقيت فيصير في البقاء
احتمال لكن النص وقت حيوته عليه السلام كان موجبا قطعا وان احتمل النسخ ما لم
يعلم الناسخ لان الابتلاء اصل في الاحكام الشرعية والتكليف كان ثابتا بالنص فلم
يرتفع ما لم يعلم انتساخه بخلاف مال الغريب فانه لم يكن ملكا له فلا يكون ملكا له
باحتمال حيوته فكان هذا استصحابا في العدم والامر المطلق في الوجود فاما حكم
الطهارة وحكم الحدث فلا يحتمل التوقيت لما ذكرنا قال رحمه الله ولذلك قلنا
قلنا جميعا في رجل اقر بحرية عبد اشتراه انه صحيح على اختلاف الاصلين انا
عندنا فلما قلنا ان قول كل واحد من المتعاقدين لا يعدو قايله وعلى قوله
في البايع يرجع الى ما عرف بدليله وهو الملك وصار حجة على خصمه فاما قوله

حر فليس يرجع الى اصل عرف بدليله فلم يكن حجة على خصمه اى
المشتري انه حر الحال ليس بحجة ملزمة عندنا وملزمة عنده قلنا جميعا في رجل
ولان استصحاب ثم استوفاه منه ان العقد بالنسبة الى البايع على خلاف الاصلين
اقر بحريته عند القبض
فكان له ولاية طلب الثمن بالاتفاق اما عندنا فلا قلنا يجيء في موضعين من هذا
الكتاب او من هذا الكتاب من حيث المعنى ان قول كل واحد من المتعاقدين لا يعدو
قائله اما البايع فلانه في قوله بعت مستصحب لملكه السابق له بدليله فلا يصلح
مبطلا لزعم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله هو حر ليس مبنيا على دليله
كالاستصحاب فلا يتعدى الى البايع ولا يصلح مبطلا لكلامه فلو لم يجز البيع لكان قوله
متعديا الى البايع وذلك لا يجوز وعورض بان جوازه مستلزم تعدي قول البايع
الى المشتري من حيث وجوب الثمن عليه واجيب بان وجوب الثمن ليس باعتبار
تعدي القول اليه بل لان قوله في حق نفسه حجة فكان الثمن فداء وتخليصا
للعبد ثم الولاء لا يثبت في حق احد ان كان في زعمه انه الاصل وان كان زعم انه حر
باعتاق البايع فالولاء موقوف لان كل واحد ينفيه عن نفسه فان البايع يقول
ما اعتقته بل عتق باقرار المشتري وهو يقول اعتقه البايع قالوا لانه يتوقف
ولاؤه الى ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه فيكون الولاء له لان الولاء لا يحتمل النقض
بعد ثبوته ولا يبطل بالتكذيب واما على قول الشافعي ففي البايع يرجع في قوله بعت
الى ما عرف بدليله وهو الملك لان الملك لما ثبت بدليله من الشراء وغيره يبقى الدليل
فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري واما قول المشتري انه حر فليس براجع الى
اصل عرف بدليله اذ ليس له على ثبوت الحرية دليل استصحبه بذلك الدليل فلم يكن
حجة على خصمه وهو البايع قال رحمه الله وان الاحتجاج بتعارض الاشباه مثل
قول زفر ان غسل المرافق في الوضوء ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل
ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك وهذا احتجاج بغير دليل لان الشك امر حادث
فلا يثبت بغير علة ولانه يقال له انعلم ان هذا من اي القسمين فان قال لا ادري
فقد جهل وان قال نعم لزمه التأمل والعمل بالدليل قيل الاحتجاج بتعارض
بتعارض الاشباه هو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض اصلين
يمكن الحاقه بكل واحد منهما مثل قول زفر في غسل المرافق في الوضوء انه ليس
بفرض لان من الغايات ما يدخل في المغيا كقوله تعالى الى المسجد الاقصى
فانه كان ثابتا في الاسراء وكما يقال حفظت القرآن من اوله الى اخره ومنها
ما لا يدخل ثم اتموا الصيام الى الليل وكقوله تعالى فنظرة الى ميسرة ولهذه الغاية
يمكن منها الدخول حرف الغاية عليها فلشبهها بالاول يدخل ولشبهها بالثاني لا يدخل
وليس احد الشبهين اولى من الاخر ولم يكن الغسل واجبا فلا يجب بالشك قال

قال الشيخ هذا عمل بغير دليل لان الشك حادث فلا يثبت بغير علة واعلم اني اذكر ترتيب ما
ذكر في دليل هذه المسألة ليطابق بما ذكره الشيخ فيظهر ما هو المراد من ذلك ذكر في بعض
الشروح ناقلا عن التقويم والميزان ان الشك حادث فلا يثبت بغير علة فان قال دليله
تعارض الاشباه قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل فان قيل دليله دخول بعضها
وعدم دخول بعضها يقول له اتعلم ان هذا المتنازع من اي القسمين ام لا فان قال
اعلم لا يكون فيه اذا شك لان الشك مع العلم لا يجتمعان وان قال لا اعلم فقد اقر
بالجهل وانه لا دليل معه ثم ان كان هنا هو مما لا يمكن الوقوف عليه بالطلب كان معذورا
لكن لا تصير حجة على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليله وما تقدم عليه دليلا اخر وفيه
نظر وذلك لانه قال والشك امر حادث لا يثبت بغير علة وهو يقتضي ان الشك
اذا ثبت بدليل يكون قولا وفيه حقا وقد قطع النظر عن الاستفسار وحكاه دليلا
اخر فتم الكلام على ان دليله تعارض الاشباه ودليل تعارض الاشباه دخول
بعضها وعدم دخول بعضها وثبت دليل الشك فيكون دليلا على عدم الدخول كما
قال زفر ولعل توجيه قول الشيخ ان يقال والاحتجاج بتعارض عدم الدخول
بغير علة اما ان الحادث بعد المعلول لا يصلح علة لذلك المعلول فثابت بالضرورة
واما الشك امر حادث بعد المعلول لان المعلول فيما نحن فيه عدم دخول الغاية فيه
والشك انما يحدث في دخول بعض الغايات وعدم دخول بعضها فالمعلول
اذا بعض علة الشك فلا يصلح الشك علة له لئلا يلزم تقدم المعلول على علته
فان قيل يجوز ان يكون الشك معلولا لدخول بعض الغايات وعدم بعض داخلة
لعدم دخول بعض اخر كالمرافق مثلا فالجواب ان المرافق اما ان تكون داخلة
في الواقع او غير داخلة فيه بالقسمة الحقيقية وعلى التقديرين يكون من جملة العلة فلا يكون
معلولا له ويؤيد هذا ما ذكره من الاستفسار لانه لا بد وان يكون من احد القسمين
فيسأل عن علمه بذلك فان قال لا ادري فقد جهل وما ثبت جهلا لا يصلح حجة
وان قال نعم زال الشك ولزمه التأمل والعمل بالدليل ويجوز ان يوجه
فساد الاحتجاج بتعارض الاشباه على فساد الوضع لان الشك على تقدير
صلاحيته للعلية انما يقتضي التوقف دون الميل الى احدهما فكان من قبيل
اسناد خلاف مقتضى الوصف اليه قال رحمه الله واما الذي لا يستقل الا
بوصف يقع به الفرق فباطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو
يبول وهذا ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل وكذلك
قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض بدل الكتابة
لان اداء بعض البدل عوض مانع عندنا فلا يبقى الا الدعوى وان

وأما الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل في الاحتجاج إلا بانضمام وصف آخر ليقع الفرق
به بين المقيس والمقيس عليه فباطل وذلك مثل قول بعض أصحاب الشافعي رحمه الله
في مس الذكر أنه حدث لأنه مس الفرج فكان حدثا كما إذا مسه وهو يبول قال
الشيخ وهذا ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا واختلف الناس في تفسير الظاهر والباطن
هنا فقيل لا ظاهرا لأنه ليس على موافقة العلل المنقولة من السلف ولا باطنا لأنه لا تأثير
لمس الفرج في نقض الوضوء كما أشار إليه عمر رضي الله عنه بقوله لا أبالي أمسست ذكري أم أنفي
وقيل لا ظاهرا أي له قياسا جليا ولا باطنا أي له قياسا خفيا يعني ليس بقياس ولا استحسان
وقيل لا ظاهرا أي لا طردا ولا باطنا أي لا تأثيرا ويجوز أن يكون لا ظاهرا لأن الظاهر هو
ما يكون على صورة التعليل بذكر شيء لا يكون هو الدعوى ولا جزءها وهذا ليس كذلك
لأنه إعادة بعض الدعوى وهو مس الفرج ولا باطنا لأن الباطن في التعليل أن يكون
الوصف أمرا يضاف إليه الحكم والدعوى لا يضاف إلى جزئها ولا رجوعا إلى أصل يعني
ليس بقياس له مقيس ومقيس عليه لأن نفس المس إن جعل مقيسا عليه لزم قياس
المس على المس وإن جعل المس مع وصف آخر لزم أن لا يكون الفرع نظيرا للأصل
وذلك مما يفسد القياس وكذا قولهم هذا عتق المكاتب الذي لم يؤد من بدل الكتابة
شيئا مكاتب فلا يصح التكفير بإعتاقه كما إذا أدى بعض الكتابة ثم أعتقه عنها
لأن هذا الوصف وهو أداء بعض البدل عوض مانع عن التكفير عندنا ولم يوجد المانع
في الفرع فيقع به الفرق بين الأصل والفرع ويبطل القياس فيبقى قوله لا يجوز
التكفير [بإعتاق] المكاتب لأنه [مكاتب] وذلك دعوى بلا دليل ومصادرة على المطلوب قال
رحمه الله وأما الذي يكون مختلفا فمثل قولهم فيمن ملك أخاه أنه شخص يصح التكفير
بإعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم وقولهم في الكتابة الحالة أنه عقد كتابة لا يمنع من
التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا في نهاية الفساد لأن الاختلاف في ذلك
ظاهر فلا يبقى وصف أصلا ⊙ الاحتجاج بالوصف الذي يكون مختلفا فيه فاسد
أيضا وذلك مثل قول أصحاب الشافعي فيمن ملك أخاه أنه شخص يصح التكفير بإعتاقه
فلا يعتق بالملك كابن العم واعلم أن الملك في القريب أقسام ثلاثة ما يوجب الإعتاق
بالاتفاق وما لا يوجبه بالاتفاق وما اختلف فيه فالأول في قرابة الولاد والثاني في
بني الأعمام ومن بمعناهم والثالث فيما إذا كان ذا رحم محرم كالإخوة والأخوات ومن
بمعناهم فعندنا يثبت العتق وعنده لا يثبت ولا بد ههنا من بيان أصلين أحدهما
أن علة العتق عندنا المحرمية في القرابة وقد وجدت فيثبت العتق وعنده
الولاد ولم يوجد فلم يثبت. الثاني أن من اشترى أباه أو ابنه ناويا عن الكفارة يخرج به
عن العهدة عندنا ولا يخرج عنده وإذا عرف هذا فإذا علل في عدم عتق الأخ على
أخيه بالملك بقولهم أنه شخص يصح التكفير بإعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم

وإذا

وإذا علل في عتق الأب على الابن بأنه شخص لا يصح التكفير بإعتاقه فيعتق عليه كالابن كان
تعليلا بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا فإن عتق القريب وإن كان مستحقا بالملك يتأدى
به الكفارة عندنا كما مر فلا بد من إقامة الدليل على أن حصول العتق في الملك صلة للقريب
يمنع جواز الصرف إلى الكفارة ليمكنه الاستدلال بجواز الصرف على عدم وقوع العتق
في الملك فقبل إقامة الدليل ومساعدة الخصم في ذلك لم يكن لهذا الوصف معنى فكان
تعليلا بلا وصف حقيقة فكان فاسدا وكذلك تعليلهم لبطلان الكتابة الحالة بأنه عقد لا يمنع
من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فاسد لأنه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا
فإن عندنا الكتابة لا يمنع جواز الإعتاق عن التكفير حالة كانت أو مؤجلة فيلزمه
إقامة الدليل على أن الصحيح من عقد الكتابة مانع عن جواز الإعتاق ليصح الاستدلال
بجواز الإعتاق على فساد الكتابة فقبل إقامة الدليل يكون فاسدا أيضا. وأما الذي
لا يشك في فساده فمثل قول بعضهم إن السبع أحد عددي صوم المتعة فكان شرطا
لجواز الصلاة كالثلث يريد به قراءة الفاتحة ولأن الثلث أحد عددي هذه السبع فلا
تصح به الصلاة كالواحد ولأن الثلث أو الآية ناقص العدد عن السبع فلا تتأدى به
الصلاة كما دون الآية ولأن هذه عبادة لها تحريم وتحليل فكان من أركانها ما له عدد
سبعة كالحج وكما قال بعضهم أن فرض الوضوء فعل يقام في أعضائه فلم يلي [illegible]
في أدائه كالقطع قصاصا أو سرقة وهذا مما لا يخفى فساده ⊙ الاستدلال بالأشكل
في فساده لا شك في فساده وذلك مثل قول بعض أصحاب الشافعي في تعليل اشتراط قراءة
الفاتحة في الصلاة أن السبع أحد عددي صوم المتعة فكان شرطا لجواز الصلاة كالثلث
يريد بذلك أن قراءة ثلث آيات في الصلاة شرط عند أبي يوسف ومحمد فيقول هذه عبادة
العدد الثالث شرط فيها العدد الثلث وكل عبادة شرط فيها العدد الثلث شرط فيها
العدد السبع فهذه العبادة شرط فيها العدد السبع أما بيان الأولى فلأنهما قائلان به
وأما الثانية فكالمتعة فإن المتمتع أو القارن إذا لم يجد الهدي صام ثلاثة أيام في الحج و
سبعة إذا رجع قالوا هذا الاستدلال لا يشك في فساده لبعد ما بين التمتع والصلاة
ولكون ما وجب في الصلاة من القراءة ركن من أركانها وما وجب في التمتع ليس كذلك
ولكون ما وجب في التمتع متفرقا في وقتين وقراءة الفاتحة ليست كذلك ولكون
ما وجب في التمتع إنما هو مرة واحدة وقراءة الفاتحة في الصلاة متكررة بعدد
الركعات ولأن ما وجب في التمتع للنسك بعد تمام العبادة وما وجب في الصلاة
من القراءة ليس كذلك فكان فاسدا من جميع الوجوه فلهذا لا شك في فساده ولقائل
أن يقول نقض به الشيء لا يلزم أن يكون شبها بها من جميع الوجوه وما ذكروا
صورة قياس لا خلل فيها ولا في ما ذكرتم من قولكم في مسح الرأس أنه مسح فلا
ما هو مسح لا يسن تكراره فمسح الرأس لا يسن تكراره وإن كان مسح التيمم خلف

دون مسح الرأس ومسح الجبيرة تخالفه في أنه غير موقت ومسح الخف خلف عن غسل
الرجل دون مسح الرأس والاختلاف في هذه لم يجعله مما لا يشكل في فساده فكذلك فيما قالوا
والجواب أنهما متشاركان في كونهما مسحين متعلقين بالوضوء بخلاف ما ذكروا فإنه لا مشاركة
بين المقيس والمقيس عليه إلا في اسم الثلث والسبع وبمثل ذلك لا يثبت حكم شرعي ومن
لا مناط به على أن القياس الذي ذكروا يقتضي أن يكون قراءة عشر آيات شرطا وهم
ليسوا بقائلين به وكذلك قولهم إن الثلث أحد عددي مدة المسح فلا يصح به الصلوة
كالواحد ومعناه أن المقيم يمسح يوما وليلة والمسافر ثلثة أيام ولياليها بالحديث قال
فالثلاث أحد عددي مدة المسح فلا تصح به الصلوة كما لا تصح بالعدد الآخر وهو الواحد
وكذلك قولهم إن الثلاث ناقص العدد عن السبع يعني كان ما دون الآية ناقص
عن الآية فكذلك ناقص عن السبع فكان في حكم ما دون الآية لأن الثلث ناقص العدد
عن الآية فكذا الثلث لأنه ناقص العدد عن السبع وكذلك قولهم هذه عبادة لها
تحليل وتحريم وكل ما له ذلك كان من أركانها ما له عدد سبعة كالحج وكذلك قول بعض
مشايخنا إن فرض الوضوء فعل يقام بغير آلة الوضوء فعل يقام في أعضاء الوضوء
وكل فعل يقام في أعضاء الوضوء لا يحتاج إلى نية فالوضوء لا يحتاج إلى النية أما الأولى
فظاهرة وأما الثانية فكقطع اليد أو الرجل قصاصا أو سرقة والاستنشاق بيان
فساد المثال هذا مثل الاستنشاق فوضعهما للوضوء خاصة ولقائل أن يقول
ما الفرق بين قولكم الماء خرج بطبعه وكل ما هو كذلك يطلقه لا يحتاج في عمله
إلى نية أما الأول فظاهر وأما الثانية فكإزالة النجاسة العينية
وبين ما ذكروا من قولهم الوضوء فعل يقام في أعضاء الوضوء والجواب أن تعليلنا
موافق للقول المنقول عن السلف بل هو منصوص عليه كما روي أن النبي قال
أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه فكذلك يصح لو هو أن الماء
مزيل بطبعه حيث جعل الماء متى يمج بالمضمضة من غير أن تكون فيها
نية ولا يكون ذلك إلا إذا أزال شيئا من المحل والفرق ...
الحقيقة الكلام ... تدل على أنه مزيل بطبعه
بخلاف ما ذكروه قال الشيخ رحمه الله وأما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله
بعضهم حجة للنافي وهذا باطل بلا شبهة لأن لا دليل بمنزلة لا رجل
في الدار وهذا الاحتمال وجوده وبلا دليل الاحتمال وجوده فكيف يكون
دليلا قيل المسؤول عن حكم الحادثة إذا أجاب فبالنظر إلى طلب الدليل
منه ثلثة أقسام من لا يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من قال لا أعلم
حكم الله في الحادثة لجهله بالحكم وبدليله ومن يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو
من ادعى أن حكم الله الجواز مثلا أو عدمه لانتصابه مدعيا ومن هو مختلف فيه كالذي

كالذي ادعى نفي حكم الله في الحادثة ويدعي ذلك مذهبا ويدعو غيره إليه فإن العلماء اختلفوا
فيه فقال أصحاب الظاهر لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا في حق غيره
عند المطالبة والمناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد بقول الشيخ فقد جعل
بعضهم حجة للنافي أي على خصمه وقال بعض العلماء يجب على النافي إقامة الدليل
في العقليات دون الشرعيات وقال بعضهم له دليل حجة دافعة لا ملزمة وعندنا
وهو مذهب الجمهور لا دليل ليس بحجة أصلا لا في النفي ولا في الإثبات كذا في التقويم
وأصول شمس الأئمة وغيرهما احتج الأولون بقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما
الآية وجه الاستدلال أن الله علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة بمعنى
عن غير الأشياء المذكورة في الآية وبالمعقول وهو أن النافي متمسك بالنفي والنفي عدم
أصلي والعدم ليس بشيء فلا يحتاج إلى دليل بخلاف الثبوت فإنه لكونه عارضا يحتاج
المثبت إلى الدليل واحتج الفارق بين العقلي والشرعي بأن مدعي النفي والإثبات
العقليين يدعي لحقيقة الوجود والعدم فيطالب بالدليل فأما في الشرعيات
فمدعي الإثبات يدعي حكما شرعيا فيطالب بالدليل وأما النافي فإنه ينكر وجوده
ويدعي انتفاءه وليس ذلك بحكم شرعي فلا يحتاج إلى دليل واحتج الفريق الثالث
بأن العدم حجة على من ليس عنده دليل الوجود فأما من ادعى دليل الوجود فلا
يكون حجة عليه لأن العدم احتمل التغير بدليله وهو يدعيه فيكون حجة في حق
نفسه دون صاحبه واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان
هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين وجه الاستدلال
أن الله تعالى أخبر عن اليهود والنصارى الذين قالوا ذلك القول نافيا دخول
المسلمين ومثبتوا دخول اليهود والنصارى ثم أمر نبيه عليه السلام أن يطلب البرهان
على النفي والإثبات جميعا كذا في عامة الكتب وفيه أما أولا فلما نقلنا في تحرير المعنى وتقرير
الأقوال أن النفي الذي لا يحتاج فيه إلى دليل عندهم كان هو نفي حكم الله تعالى في الحادثة
بأن يدعي نفي الحكم مذهبا ويدعو غيره إليه لا النفي الذي يكون حكما سلبيا كعدم الجواز
وعدم الدخول ونحو ذلك وليس النفي في الآية من ذلك بل هو من قبيل الثاني فلا يكون
الدليل مطابقا للمدعى وأما ثانيا فلجواز أن يكون طلب البرهان على الثبوت وحده
لا عليه وعلى النفي جميعا لأن قيل حقيقة قوله تعالى لن يدخل الجنة لن يحكم الله بدخول الجنة
إلا لمن كان هودا أو نصارى أجيب بأن ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال
وفي ذلك ضعف لا يخفى على المحصل وعن هذا حول الشيخ عن الاستدلال إلى بيان
بطلان الاستدلال به فقال وهذا باطل بلا شبهة لأن لا دليل بمنزلة نفي للدليل
ونفي الشيء لا يكون نفسه ونبه على ذلك بما هو أقرب إلى الذهن بقوله لأن لا دليل
بمنزلة لا رجل في الدار وهذا الاحتمال وجوده أي وجود الرجل في الدار فلا دليل كيف

لا دليل قيل لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلاً على النفي احتمل وجوده وكيف صار دليلاً
ضرورة لعدم الواسطة بين النفي والاثبات واجيب بان لا دليل ليس بمقتصر على نفي الدليل
بل معناه عدم الدليل على حكم الله تعالى في الحادثة نفياً كان او اثباتاً وهذا الذي ذكره
الشيخ يصلح دافعاً لجميع ما ذكر فيه من المذاهب فلهذا اقتصر عليه قال رحمه الله
ولا يلزم ما ذكر محمد رحمه الله في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة
الماء ولا خمس في الماء يعني ان القياس ينفيه ولم يرد اثر نترك به القياس انما موجب العمل بالقياس وموانه
لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم يوجد ولان الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل لم يقم الدليل
مع احتمال قصوره عن غيره في درك لا يصلح حجة ولهذا احتج هذا النوع من صاحب الشرع بقوله قل لا اجد
فيما اوحي الي محرماً لانه علم الله فيه شهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا
يوصف بالعجز فاما البشر فانه يوصف بالعجز فلا يحتج به ومن ادعى انه يعرف كل شيء نسب الى
السفه والعته ولم يناظر ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل ٥

هذا نقض اجمالي فانه لما قال لا دليل نفي للدليل فكيف يكون دليلاً ورد عليه ما ذكر محمد
اي لم يكتف في العنبر انه لا خمس فيه واستدل على ذلك بقوله لانه لم يرد فيه الاثر
اجاب بقوله لانه قد ذكر يعني محمداً لم يكتف على الاستدلال بالنفي بل ذكر ايضاً حيث حكى
عن ابي حنيفة انه لا خمس في العنبر انه بمنزلة السمك فقلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس
قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء ومعنى كلامه ايضاً ان عدم الخمس في العنبر ليس
بعدم الاثر لان القياس يقتضي العدم ولم يرد اثر نترك به القياس فيجب فيه الخمس
الغنائم وانما يجب الخمس فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في ايدي
المسلمين بايجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة والمستخرج من البحر لم يكن في
يد العدو لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع فكان القياس نافياً لوجوب الخمس
في العنبر فكان العمل بالقياس وليس ذلك احتجاجاً بلا دليل ولما فرغ من جواب
النقض ذكر دليلاً اخر على ان لا دليل لا يصلح دليلاً بقوله ولان الناس يتفاوتون في العلم
والمعرفة بلا شبهة قال الله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فقول القائل لم يقم الدليل
مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة وههنا تنبيه لا باس بذكره
وهو ان المناسبة بين العالم والمعلوم لا بد منها فمهما كانت المناسبة بينهما اكثر كان
العلم اقوى ولهذا لان الانسان في زمان عمره لا يدرك ما يزيد في كل آن بل
في كل ساعة من الزمان لان ذلك لحقارته بعيد المناسبة عن مدركه الذي هو النفس
الناطقة وكذلك قد يعجز عن معرفة اجل الاشياء لبعد ما بينهما من المناسبة فان
كل نفس كان اكثر مناسبة بالمعلومات كان اعلم بها فلا غرو ان يكون شخص قد
عجز عن ادراك دليل وغيره قادر عليه فالاحتجاج بلا دليل لا يكون حجة لجواز كون
القصور من المستدل لبعد مناسبة ما بينه وبين مدركه ولهذا احتج هذا النوع يعني

الاحتجاج بلا دليل من صاحب الشرع بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرماً لانه هو
الشارع وهو الاعلم مطلقاً فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو
بقيد بهم ومن ادعى انه يعرف كل شيء نسب الى السفه والعته ولم يناظر ومن شرع في العمل
بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل وحاصل الكلام من احتج بلا دليل محاله لا يخلو اما
ان يدعي معرفة كل شيء وانه لا دليل في الواقع فهو سفيه لا يناظر العلماء اما ان
يدعي الجهل بسبب فانه لما لم يحصل للعقل معرفته بالنفي عن ضرورة واستدلال كانت
حاصلة بالتقليد اذ ليس بعد الاستدلال الا التقليد وهذا اذا كان التقليد معرفاً
يجعل المقلد قلادة في عنقه بلا دليل وان اذا كان معرفاً يجعل قول الغير قلادة
في عنقه من غير دليل فيكون بمعناه ومن جوز العمل بلا دليل اضطر الى القول بجواز
التقليد لانه من اقسام العمل بلا دليل وقد ذم الله تعالى اقواماً باتباع الاباء يعني
والسماع من غير نظر واستدلال بقوله انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون
ولا نظن اتباع صاحب الوحي والاخذ بالاجماع ورجوع العامي الى قول المفتي والقاضي
الى قول العدول من هذا القبيل لان التمييز بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال
وقيام المعجزة على صدقه فوجب تصديقه وكذا قبول الاجماع بالنص ووجوب قبول
قول المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن تقليداً لان شرطه عدم الحجة وقد
قامت الحجة ههنا قال رحمه الله باب حكم العلة فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص
فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطاء وقد ذكرنا
ان التعدية حكم لازم عندنا جائز عند الشافعي لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه
شرع في بيان حكمه فقال فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص
فيه ليثبت الحكم فيه بغالب الراي على احتمال الخطاء اي اشتراط ان لا يكون فيه نص فلا
تقدم من انه ان كان فيه نص يلزم اما العمل بالاضعف مع وجود الاقوى ان كان موافقاً
او اعتبار تضاد النص واما الثبوت بغالب الراي فلان القياس حجة ظنية وسنذكر ان
المجتهد يخطي ويصيب وما ذلك الا انه لا يفيد القاطع وانما قال الحكم الثابت بتعليل
النص ولم يقل بالقياس لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في التعليل
فان قيل كلام الشيخ ههنا يناقض ما تقدم من جعل التعدية شرطاً للقياس لان شرط
الشيء يسبقه وحكمه يعقبه وسبق الشيء على الشيء يناقض تاخره عنه اجيب
بان المراد من كوننا شرطاً انها شرط للعلم بصحة القياس لا شرط نفس القياس قوله
وقد ذكرنا يعني في باب الشروط ان التعدية حكم لازم عندنا خلافاً للشافعي وذلك بناء
على ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة عنده والنص معرف لثبوت الحكم بها لانه
لو لم يضف الحكم الى العلة في النص لم يكن اثباته في الفرع بتلك العلة واذا كان كذلك
كان التعليل بدون التعدية صحيحاً لافادته ظهور تعلق الحكم بالوصف كما في العلة العقلية

والمنصوصة ومنع وظهر لان الحكم ليس بثابت بتلك العلة بل بمثلها وعندنا الحكم فيه ثابت به لا بالعلة لما ذكرنا انتهى وح لم يفد التعليل بلا تعدية فكان لغوا وهذا انما يستقيم على القول الصحيح وهو ان لا يجعل التعليل اعم من القياس اى اذا كان المتعليل ح قد ينفك عن التعدية كما تقدم قال رحمه الله واذا ثبت ذلك قلنا ان جملة ما يعلل له اربعة اقسام اثبات الموجب او وصفه واثبات الموجب الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسبب وشرط باوصاف معلومة والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل لان التعليل شرع متعديا لاحكام الشرع على ما بينا وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعه وهذا نسخ ونصب احكام الشرع بالراى باطل وكذلك رفعها وما القياس الا الاعتبار بامر مشروع فبطل التعليل لهذه الاقسام كلها وبطل التعليل لنفيها ايضا لان نفيها ليس بحكم شرعى

اى اذا ثبت ما قلنا من كونه التعدية حكم التعليل قلنا ان جملة ما يعلل له اى جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام اثبات الموجب او صفته واثبات الشرط او صفته واثبات الحكم او صفته والرابع التعليل لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة والباء الاولى يتعلق بمحذوف اى ثابت بسببه والثانية يتعلق بقوله معلوم وخص القسم الرابع بالتصريح بالذكر لانه هو المقصود من التعليل وهو الاقسام الثلثة الاول باطل واعلم ان ما يتصور اثباته او نفيه على ثلثة اقسام قسم جائز بلا خلاف وقسم بخلافه بلا خلاف وقسم فيه اختلاف اما الاول فهو اثبات الحكم بطريق التعدية الى فرع من اصل بالشرائط المذكورة عند القائلين بالقياس والثانى اثبات السبب او الحكم بطريق التعدية من اصل منقح المحققون من اصحاب الشافعى واهله مذهب عامة اصحابنا وجوزه اكثر الاصوليين واختاره الشيخ واليه اشار في اخر الباب بقوله فعلم ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية واستدل على ذلك بقوله لان التعليل وتقريره ان التعليل لاحكام الشرع واحكامه بالراى ابتداء باطل اما التعليل على ذلك لاحكام الشرع فلما بينا في اول باب القياس ان التعليل شرع متعديا لاحكام الشرع واما ان احكام الشرع بالراى ابتداء باطل فلان في ذلك تشريعا ونسبة ذلك الى العباد وفي اثبات الموجب وصفاته اثبات الشرع اما في اثبات الموجب فظاهر واما في اثباته صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدونها كان اثباتها بالتعليل ابتداء بمنزلة اثبات اصلها فكان نصب الشرع بالراى ابتداء ونصب احكام الشرع بالراى باطل وقوله وكذلك رفعها متصل بقوله وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعه لان الحكم بدون الشرط يكون ثابتا مطلقا وعند ما شرط له شرط تعلق به ولم يوجد دونه فكان اثباته بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونسخا واما في اثبات وصف الشرط فلان الوصف مقيد كالشرط كما تقدم فيتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات وصفه رفعا للحكم ونسخه وذلك بقوله وما القياس الا الاعتبار بامر مشروع ثابت لقوله وكذلك

وكذلك رفعها ومعناه رفع الاحكام المشروعة بالراى ليس حكما مشروعا وما القياس الا الاعتبار بامر مشروع فيكون عبارته تحريف لان القياس لا يكون بدون الاصل اصلا ومتى كان لرفع الاحكام المشروعة اصل يرجع اليه لا يكون ممتنعا كما سنذكره لا نقل جوز ان يرجع القياس في معنى التعليل مجاز الا ان التعليل ح اما ان يكون بمعنى القياس او اعم منه والاول لا فائدة في العدول اليه والثانى لم يستلزم الاعتبار بامر مشروع فتأمل فبطل التعليل لهذه الاقسام وبطل التعليل لنفيها ايضا لان النفى ليس بحكم شرعى والتعليل لاحكام الشرع ولما كان علة بطلان نفى تعليلها علة بطلان تعليلها كما جاز عطف الثانى على الاول بلفظ الماضى واذا بطلت هذه الوجوه كلها لم يبق الا الرابع وسنذكره ان شاء الله واحتج المخالف مطلقا بانه لو جاز التعليل للتعدية في الاسباب والشروط لكان الجامع بين الاصل والفرع والملازم باطل في الملزوم مثله اما الملازمة فلانه ح يكون قياسا ولا بد له من ركنه وهو الوصف الجامع بينهما واما بطلان اللازم فلاستلزامه الخلف وبيانه انا اذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في السببية بمعنى جامع كان الموجب للحد ذلك المعنى المشترك واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لما استند الحكم الى المشترك استحال اسناده الى خصوصية كل واحد منهما لانه يلزم منه بطلان القياس واما بطلان اللازم فلانا فرضناه سببا وهو الزنا لا يكون ح سببا هذا خلف والجواب بمنع الملازمة لانا نمنع انا لو قسنا اللواطة على الزنا بمعنى جامع كان الموجب ذلك المعنى المشترك بل الموجب للحد خصوصية كل واحد من الوصفين والمعنى الجامع انما ذا اشتركا في سببية الحد ومن سندة اليه فانما موجب هذا القياس وان الحكم الذى هو الحد فليس بثابت بالقياس حتى يستند الى المعنى الجامع قال رحمه الله وان تفسير القسم الاول مثل قولهم ان الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته بالراى ولا نفيه بالراى انما يجب الكلام فيه باشارة النص او دلالته او اقتضائه ولا ذكر لها اصلا انهم في السفر انه مسقط لشطر الصلوة ام لا لا يصح التكلم فيه بالقياس بل بما ذكرنا فقلنا في مسألة الجنس انا وجدنا الفضل الذى لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما بما ذكرنا في العلة ووجدنا هذا كلما يستوى شبهة بحقيقته حتى لا يجوز البيع مجازفة لاحتمال الربوا وقد وجدنا في النسيئة الفضل وهو الحلول المضاف الى صنع العباد وقد وجدنا شبهة العلة وهو احد وصفى العلة فاثبتناه بدلالة النص وكذلك قلنا في السفر لان النبى عليه السلام قال ان الله تعالى تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط محض وكذلك قلنا في السفر لان النبى عليه السلام فلا يصح وذلك ولان القصر نوعى حقيقتها خلاف الفطر في السفر ولان الفطر على وجه لا يتقضى

اى بيان مثال القسم الاول مثل قولهم يعنى اختلاف العلماء في ان الجنس بانفراده هل يحرم النسيئة ام لا وهذا خلاف اى اختلاف منهم وقع في الموجب للحكم وهو حرمة النسيئة فلم يصح اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالراى لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نفيه بالراى ايضا لان النافى يتمسك بالعدم الاصلى فعليه الاشتغال بافساد دليل خصمه

لانه متى تمحوا ان دليل خصمه صحيح لا يبقى حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل
ليثبت العدم به فظاهر الفساد واما جعل الكلام في ان الجنس بانفراده يحرم النسيئة
باشارة النص او بدلالته او باقتضائه وكذلك اختلافهم في السفر انه مسقط لشطر الصلاة
ام لا فصح التكلم فيه بالقياس لان المثبت ليس له اصل يقيسه عليه وانما في تمسكه
بالعدم الاصلي حاله فما تقدم فلا بد من التكلم في كل واحد بما يتعلق بالنص اشارة كانت
او دلالة او اقتضاء كما قلنا فيما مر ان علة حرمة ربوا الفضل القدر والجنس اسند الانه
بالنص لا بالتعليل ووجدنا هذا يكفي بحرم الفضل حكما ستوى شبهته بحقيقته ما
بالنص وهو ما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة اي عن اي الفضل الخالي عن العوض و
شبهته وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رأيهما
انهما سيان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم تلحق الشبهة بالحقيقة لجاز لعدم تحقق
الفضل وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهو الحلول اي النقد المضاف الى
صنع العباد لان النقد خير من النسيئة وهو شبيه المال والزائد من المال في مقابلته
حتى يزيد الثمن اذا كان نسيئة ولم يسقط اعتباره وان كان فضلا في حق الوصف كالجودة
لكونه حاصلا بصنع العباد والاحتراز عنه ممكن خلاف الجودة لكونها حاصلة بصنع الله
ففي اعتباره حرج عظيم والاحتراز عنه غير ممكن والى هذا المعنى اشار بقوله المضاف
الى صنع العباد وقد وجدنا شبهة العلة اي علة حرمة حقيقة الفضل وهو احد
وصفي العلة لان العلة القدر والجنس فالجنس شطر العلة وله حكم الوجود في نفسه
وحكم العدم في حق الشطر الاخر فكان دائرا بين الوجود والعدم فيثبت له شبهة
الوجود فانعقد علة لثبوت شبهة الحكم احتياطا لباب الربوا لان الشبهة فيما يحتاط
تعمل عمل الحقيقة فانتفى هذا الحكم وهو حرمة النسيئة عند وجود الاخر وهو احد
وصفي العلة الربوا بدلالة النص واثبت كون الجنس سببا بانفراده بدلالة النص
فان النص لما اوجب بسببه القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل دل ذلك على سببية
الجنس لحرمة النسيئة هذا ما ذكره في توجيه قول الشيخ وفيه نظر لان الجنس بانفراده
اذا وجد من كل وجه فلا يجوز ان يكون شبهة العلة باعتبار انه شطر العلة وان
اذا كان له شبهة الوجود لا حقيقة فلا نم ان فيه الشبهة العلية ولعل الاولى
ان يقال في توجيهه ان الشرع في بيع هذه الاشياء اوجب التسوية
صورة بقوله كيلا بكيل فان الكيل هو المسوي صورة ومعنى بقوله عليه
الحنطة بالحنطة فان الخيرية هو المسوية معنى في الفضل كما يتحقق بحسب الصورة
يتحقق بحسب المعنى فوجب التسوية في الوصفين احترازا عن النوعين من الفضل
وهذه دل هذا على ان العلة لهذا الحكم الكيل مع الجنس ثم قال عليه في اخر الحديث
واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان كان يدا بيد فاسقط احد الحكمين

وهو التسوية صورة عند انتفاء احد الوصفين وهو الجنس وكلم ببقاء الاخر وهو التسوية
صورة عند انتفاء احد الوصفين منفي عند بقاء الاخر وهذا قد دل على ان حكم قوله اذا اختلف
النوعان الى اخره وجوب التسوية من وجه احترازا عن الفضل من وجه وهو فضل النقد وان
علة هذا الحكم كون هذه الامثال متساوية في المالية من وجه وهو من حيث الصورة لا من حيث
المعنى اولى لانه متساو من حيث المعنى والنقد ايضا فضل من حيث المعنى وقد دل الحديث
بدلالته على علية الجنس وتبقى باخر الحديث ان الحكم الاول وهو حرمة الفضل يتعلق بـ
الوصفين والحكم الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين فاطلاق الشبهة العلة عليه بالنظر
الى المجموع لا الى نفسه وعورض بان حقيقة الفضل لما لم تحرم عند وجود احد الوصفين
فلان لا تحرم شبهته بالطريق الاولى واجيب بان ما ذكرتم كلام على الحكم وما ذكرنا على الحرمة
والترجيح للمحرم قوله وكذلك فعلنا في السفر يعني كما حكمنا بسببية الجنس بالدلالة لا بالتعليل
كذلك حكمنا بكون السفر مسقطا لشطر الصلوة بالدلالة لا بالتعليل واستدل على ذلك بوجوه
ثلثة الاول بالحديث وذلك لان النبي قال ان الله تعالى تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته
ووجهه ان هذا التصدق بما لا يحتمل التمليك وما هو كذلك فهو اسقاط محض لا يحتمل
رده لان التصدق لا يقتضي رده اما انه لا يحتمل التمليك فظاهر واما ان مثل ذلك اسقاط
محض فلانه كالتصرف بملك القصاص فلا يكون القبول من شرطه ولا يرتد بالرد لا شيء
اذا اصدق من صاحب الشرع الواجب للامتثال وهذا خلاف ابراء الدين فانه يتوقف على القبول
ويرتد بالرد لوجود معنى التمليك فيه والثاني قوله ولان القصر يقتضي تخفيفا يعني
ان السفر من اسباب التخفيف كرامة من الله تعالى وجهة التخفيف متعينة في القصر
بالضرورة بخلاف الفطر في السفر فان التخفيف غير متعين في الافطار اذ في الصوم يسر
نيسير فيختار ايهما شاء كما مر في باب العزيمة والرخصة والثالث قوله ولان التخيير
على وجه لا يتضمن دفعا يعني المضرة ونفعا يعني جلب منفعة في حق الشيخ رفقا
من صفات الالوهية فان الله تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود ودون
العبودية اذ للعبد اختيار رمانية ونفع له وههنا لطيفة لا بأس بالتنبيه عليها
قال النبي عليه السلام انه ليس احد اغير من الله ومن غيرته حرم الفواحش وحكم الغيرة ليس لمجرد
التلبس بالفعل المحرم فقط بل الموجب هو التلبس بصفة المشاركة لمقام الربوبية بالاطلاق
في التصرف ومباشرة الفاعل كل ما يريد فانه الذي يفعله ما يشاء دون حجر ولا منع
من سواه فالتقليد والحجر لازمان فمتى رام احد اطلاق التصرف على مقتضى ارادته
فقد رام الحق مشاركة الحق في اوصاف ربوبيته وما وجد لكبرياه فلاجرم كان ذلك
سببا لظهور احكام الغيرة المستلزم للغضب والعقوبة وليس في الحال التلوك اليق
اصلا لانه لا يتعلق به ثواب لم يكن في القصر فكان اختيارا مطلقا نازعا الى الشركة
والاجر للعبد ذلك جملة المعاني التي ذكرناها في اثبات الموجب دلالات النصوص

ليست بانفسه قال رحمه الله وان صفة التشبيب فمثل صفة السوم في الانعام
اشتراط اهله ومثل صفة الحل في الوطئ لاثبات حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم
في صفة القتل الموجب للكفارة وفي صفة اليمين الموجبة للكفارة واما اثبات صفة
الموجب ابتداء فمثل صفة السوم فان العامة شرطها لوجوب الزكوة اشتراط صفة النمو
الحقيقي او التقديري في اموال التجارة وقال مالك لا يشترط ذلك واوجب الزكوة في
اموال العمل والابل المعلوفة ولا يتضح التكلم فيه نفيا كان او اثباتا بالرأي وانما يتكلم بالنص
فاستدل مالك باطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وبقوله عليه السلام خذ من الابل الابل
وبقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة وبقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة من غير قيد
واستدلت العامة بقوله عليه السلام في الابل الحوامل صدقة وليس في البقر المثيرة صدقة
وبقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وقيد السائمة شرطنا بهذه الاخبار والعمومات
المذكورة خصت منها ما دون النصاب والتوجيه بالوجوب للاحتياط ومثل صفة الحل في
الوطئ لاثبات حرمة المصاهرة شرطها الشافعي بالنص وهو قوله تعالى وامهات
نسائكم بالتعليل ونحن جعلنا الزنا سببا بالنص وهو قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
وبالاستدلال فان الزنا سبب الولد وهو الاصل في استحقاق هذه الحرمة كالوطئ الحلال
فيلحق به دلالة كما مر ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة فان الشافعي
جعله سببا بصفة انه حرام فيلحق بالخطأ العمد بالاولوية وجعلناه سببا بصفة كونه
خطأ لاشتماله على الوصفين الحظر والاباحة فلا يجب في العمد لعدم جهة الاباحة
فيه فيتكلم فيه بالدلالة لا بالتعليل ومثله اختلافهم في صفة اليمين الموجبة للكفارة
انها بصفة العقد سبب او بصفة القصد فعنده بصفة القصد فتجب في الغموس كما
في المعقودة وعندنا بصفة العقد لتكون مشتملة على صفتي الحظر والاباحة فلا تجب
في الغموس لانها حرام محض فيتكلم في ذلك بالاستدلال لا بالتعليل وقد مر الكلام فيها
قال رحمه الله وان اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة
ومثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود في النكاح ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق
عند الشافعي والاختلاف في الصفة مثل صفة الشهود في النكاح رجال ام رجال
ونساء عدول لا كالفاسق شهود ام سواء يكون كل وصف وكقولنا ان الوضوء شرط
جواز بغير النية واما اختلافهم في الشرط فكاختلافهم في شرط التسمية لحل
الذبيحة وعندنا هي شرط فلا يؤكل متروك التسمية عامدا وعند الشافعي ليست
بشرط بل الشرط الملة لا غير وقد تقدم الكلام فيه ومثل اشتراط الصوم فيه
لصحة الاعتكاف فان الصوم شرط عندنا لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم خلافا له
ومثل الشهود في النكاح فانه شرط عند العامة لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
خلافا لمالك فانه شرط الاعلان ومثل اشتراط قيام ملك النكاح لوقوع الطلاق

حتى لا يقع الطلاق في العدة في الطلاق البائن عند الشافعي وعندنا الشرط اي النكاح او العدة
فتبقى المرأة بتصور الطلاق في العدة بعد البينونة محلا له لقوله عليه السلام المختلعة
يلحقها الطلاق ما دامت في العدة وان في الطلاق الرجعي فانها تبقى محلا له بالاتفاق
ان عندنا فلبقاء الحل وان عنده فلبقاء اصل الملك ومثل معناه اشتراط النكاح
لصحة اليمين بالطلاق وهو التعليق وهذه كلها شروط لا يجوز نفيها ولا اثباتها بالتعليل
ابتداء بل بالنص او اشارته او دلالته وان الاختلاف في صفة الشرط فمثل اختلافهم
في صفة الشهود في النكاح فان الشافعي يشترط الذكورة والعدالة فيهم حتى لا
ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة فاسقين وعندنا لا يشترط
فينعقد بشهادة رجل وامرأتين وبشهادة الفساق كما ينعقد بشهادة الرجال
الموصوفين بالعدالة استدل الشافعي على ذلك بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل فان عبارته تدل على اشتراط العدالة ولفظ التثنية يستدل على نفي شهادة
النساء فان عدد الاثنين لا يكفي الا في الرجال واستدل اصحابنا على نفيها باطلاق قوله تعالى
فان لم يكونا رجلين الآية وباطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود ومثل قولنا ان الوضوء
شرط للصلوة بغير النية اذا لم يرد به القربة استدلالا في ذلك بدلالة الاجماع فانه
لو صلى صلوات كثيرة بوضوء واحد جاز بالاجماع فلو كانت صفة القربة شرطا فيه
لكان نية كل صلوة وارادتها عند الوضوء شرطا ولما لم يشترط علم ان صفة القربة
ليست بشرط وفيه نظر لان الوضوء الواحد شرط فكذلك النية الواحدة للجميع ولان
دلالة الاجماع ليس باشارة النص ولا من دلالته ولا من اقتضائه والاولى ان يستدل على ذلك
بآية الوضوء فانها باطلاقها عن النية يقتضي جواز الوضوء بلا نية قال رحمه الله وان
الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة وفي صوم بعض اليوم وفي [illegible]
ومثل اشعار البدن اما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة فانها غير
مشروعة عندنا خلافا للشافعي ولا يمكن نفيها ولا اثباتها بالتعليل فتمسك الشافعي
بقوله عليه السلام صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فاوتر بركعة وبما روي
عن ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه عليه السلام قال من احب ان يوتر بركعة فعل واستدل
اصحابنا بما اشتهر عنه عليه السلام انه كان يوتر بثلث ولا يسلم الا في اخرهن وبما روي انه عليه السلام
نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود ما اجزأت ركعة قط ومثل اختلافهم في صوم بعض
اليوم فانه مشروع عند القاساني من اصحاب الشافعي حتى لو اكل في اول النهار ثم بدا له
ان يصوم باقيه جاز عنده واعتبره بيوم الاضحى وتقليل الصدقة فانه مشروع
كالكثير وهذا لا يسوغ لان الصدقة قربة لما فيها من صلة الفقير وفي القليل صلة كما
كان في الكثير اما الصوم فقربة لقهر النفس عن اقتضاء الشهوتين في وقت معين وهو
النهار من اوله الى آخره فلا يمكن صفة القربة فيما دونه بالقياس والاثر كل في اول اليوم

يوم الاضحى لسببه بصوم وفي هذا البيان نظر لان الشيخ بصدد ان يبين ما احلفوا فيه
وكل منهما قال بالنص لا بالتعليل وهذا ليس كذلك وقيل يجوز ان يكون مراده ان صوم
بعض اليوم مشروع لكن بشرط عدم الاكل في اول اليوم حتى لو نوى قبل الزوال اخر
نهاره في قول يصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع ومثل اختلافهم في حرم المدينة
فان الشافعي جعل لها حرما كحرم مكة وعندنا لا حرم للمدينة وهو مما لا يمكن اثباته
لانفيه بالتعليل بل بالنص فاحتج لذلك بقوله عليه السلام ان ابراهيم حرم مكة واني حرمت
وقوله عليه السلام اني احرم ما بين لابتي المدينة ان يقطع عضاها او يقتل
صيدها واستدل اصحابنا بما روي عن عائشة انها قالت كان لآل محمد وحوش يمسكونها
وقوله عليه السلام يا ابا عمير ما فعل النغير والنغير كان طائرا يمسكه ابو عمير وقد انعقد
الاجماع على جواز دخولها بلا احرام والاحاديث المروية فيه محمولة على اثبات الحرمة
لا على اثبات الاحكام ومثل اختلافهم في اشعار البدن وهو ان يضرب بالرمح في احد
جانبي سنام البدنة حتى يخرج الدم ثم يلطخ بذلك سنامها سمي بذلك لانها اعلم بها
انها هدي والاشعار الاعلام والبدن جمع بدنة وهي الناقة او البقرة تنحر
بمكة وتقع على الذكر والانثى وهو مكروه عند ابي حنيفة حتى عندهما سنة عند
الشافعي ولا يصح الحكم فيه بالراي بل المفزع فيه الاخبار فانه روي انه عليه السلام
اشعر وهو يدل على سنيته لانه تعذيب للحيوان مجرد الاباحة قد لا حسن
وروي عن ابن عباس انه قال ان شئت اشعرت وان شئت لا وهذا يدل على
انه حسن تركه لا يضيق وروي عن عائشة ان الاشعار ليس بسنة ولا
مستحب وهو في نفسه مثلة وتعذيب حيوان فيكون مكروها قيل والاصح انه ليس
بمكروه لان الآثار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة اشعار زمانه لانهم كانوا
يبالغون فيه بحيث يخاف منه الهلاك خصوصا في حر الحجاز فكرهه سدا
لهذا الباب على العامة قال رحمه الله واما صفته فمثل الاختلاف في صفة
الوتر وفي صفة الاضحية وفي صفة العمرة وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم
انه وثيقة لجانب الاستيفاء وكاختلافهم في كيفية وجوب المهر وفي كيفية
حكم البيع انه ثابت بنفسه ام متراخ الى قطع المجلس لان الاختلاف
في صفة الحكم فمثل الاختلاف في صفة الوتر او اجبة هي ام سنة ولا مدخل
للراي فيه فقال ابو حنيفة انه واجب لقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلاة
الا وهي الوتر وقوله عليه السلام الوتر واجب حق فمن لم يوتر فليس منا وقال الامام
والشافعي انه سنة لقوله عليه السلام ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم الضحى والوتر والاضحى وفي رواية انها سنة ابيكم ابراهيم ومن وجد سعة
ولم يضح فلا يقربن مصلانا وقال الشافعي سنة لقوله عليه السلام فانها سنة ابيكم
ومثل اختلافهم في صفة العمرة فعندنا هي سنة موكدة كصلاة العيد وعند

الشافعي رحمه الله فريضة كالحج لقوله عليه السلام العمرة واجبة ولنا ما روي انه عليه السلام
سئل عن العمرة اواجبة هي فقال لا وان تعتمر خير لكم وما روى ابو هريرة انه
عليه السلام قال الحج جهاد والعمرة تطوع وحملوا لفظ الوجوب على التاكيد ومثل اختلافهم
في صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم على ان الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء حتى لا يثبت
الرهن بالاستيفاء كالحر وام الولد وانه لا بد في تسليم الرهن الى المرتهن
وان الحكم الثابت به حق الحبس للمرتهن وثبوت اليد فعندنا اليد الثابتة عليه
في حكم يد الاستيفاء بصفة الدوام حتى لو هلك تم الاستيفاء ويكون مضمونا
بالاقل من قيمته ومن الدين وعند الشافعي ليست يد استيفاء بل يد حبس لتعلق الدين
بالعين استيفاء منه عينا بالبيع فاذا هلك هلك امانة لا مضمونا وكان للراهن حق
الاسترداد للانتفاع ثم الرد الى المرتهن بعد الفراغ وهذا لا يمكن اثباته بالتعليل
لانا نجد حكم الرهن في عقد اخر لنعديه بالقياس اليه بل المرجع الى الاستدلال فقال
الشافعي الرهن لجانب الاستيفاء بالاجماع ومعنى التوثق انما يتحقق بما قلت فانه
من قبل كان مطالبا بالايفاء من غير تعيين محل وبعد الرهن بقي ما كان وازداد به
معنى اخر وهو مطالبته بالايفاء من هذا المحل بيعا واذا ثبت هذا كان للراهن الانتفاع
به لان انتفاعه لا يبطل حق البيع بالدين ويؤيده قوله عليه السلام الرهن محلوب ومركوب اي ليس
محلوبا ولا مركوبا للمرتهن بالاتفاق فكان للراهن وتلك الشرع ورد باطلاق اسم الرهن
عليه قال الله فرهان مقبوضة وانه ينبئ عن الحبس قال الله تعالى كل نفس بما كسبت
رهينة اي محبوسة والعقود تستفاد من الفاظها الدالة عليها فجعلنا موجبه
احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وان كان امرا حقيقيا اتصف بكونه حكما لانه
مطلق شرعا وما ذكره الخصم لا ينبئ عنه اللفظ ولذا تعيينه للبيع غير ثابت لان
الايفاء عادة انما يكون من محل اخر فان الانسان يرهن الشيء لتوثق الدين في محل
اخر لا ليبيعه في الدين وكاختلافهم في كيفية وجوب المهر لا خلاف ان وجوب المهر
من احكام النكاح وانما الخلاف في كيفية وجوبه فعندنا يجب عوضا عن ملك البضع الا
صلة فيه وقد تعلق حق الشرع بوجوبه ابتداء وفي البقاء تمحض حقا للمراة وعند الشافعي
هو مشتمل على معنى العوض والصلة وتمحض حقا للمراة ابتداء وبقاء كالثمن في البيع
يبتني عليه ان المهر مقدر شرعا عندنا خلافا له ويظهر فائدته في المفوضة
فان مهر المثل يجب بنفس العقد عندنا حتى لو مات احدهما قبل الدخول تاكد المهر
نظرا الى الابتداء فانه حق الشرع والاخ به حتى لو مات احدهما قبل الدخول لا يجب
شيء لانه حق المراة وقد رضيت بسقوطه بالتفويض واتفقوا على ان لها
مطالبة فرض المهر بعد العقد ولا مجال للقياس فيه لانه لم يوجد [illegible]
اصل الحق به فلا يتكلم فيه الا بالاستدلال بالنص او الاجماع فقال الشافعي المهر [illegible]

على ما يقتضيه النكاح وما هو كذلك ففيه معنى الصلة اما الاولى فلانه ينعقد النكاح
بلا تسمية ومع نفيها واما الثانية فاعتبارا بالنفقة فثبت ان فيه معنى الصلة
وفيه معنى العوض لان بسبب النكاح يثبت للزوج عليها نوع ملك لم يوجد ذلك
في جانبها وما يقع به التملك فهو عوض كالثمن في البيع والاجرة في الاجارة فثبت ان
فيه معنى العوض وانه خالص حق المراة لانه لو لم يكن كذلك لما ملكت الابراء واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه حق صاحب الشرع لا تقدر احد على ابرائه و
اما بطلان اللازم فبالاتفاق فاستدل الشافعي في اثبات هذه المقدمات راجع
الى الاجماع واذا تقرر هذا فلكونه عوضا اذا شرط في العقد تملك ملك الاعواض
واذا نفي او لم يذكر فيه لا يجب كالثمن في البيع ولكونه صلة تستحق المراة مطالبة الوطء
كالنفقة ونحن ايضا نحتاج الى اثبات مطلوبين احدهما انه عوض ليس فيه معنى الصلة
والثاني ان فيه حق الشرع اما الدليل على الاول فلان حكم النكاح ثبوت ملك البضع
وثبوت ملك البضع لم يشرع الا بالمال اما الاول فبالاجماع واما الثاني فلقوله تعالى ان
تبتغوا باموالكم وقد تقدم الكلام في وجه الدلالة عليه في صدر الكتاب لا يقال لو كان
عوضا لما ثبت بغير شرط واللازم باطل بالاتفاق وبيان الملازمة بان المعاوضة تقتضي
تعيين البدلين ولا تعيين بدون الشرط لانا نقول انتفاء التعيين لولا التصريح بذكره
فان ما كان متعينا شرعا لا يجب تعيينه بالتصريح بالذكر كما في الصوم ولئن سلم فهو ثابت
بالنص الذي تلونا على خلاف سائر الاعواض والتعيين الى الشارع والتسمية ايثار
له لانه لما تقدم في اول الكتاب واما على الثاني فلان محل العقد محل السر ومحل النسل
يتم فيه حق اما الاول فلقوله نساؤكم حرث لكم واما الثانية فلان البضع لو كان
محض حقها لعمل رضاها في اسقاط الواجب عند التصرف فيه من الحد او العقر وان
لم تعمل في حق العقر واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فبالاجماع فانها
اذا اسقط لم يسقط وكذا العقر انتفاء واما بيان الملازمة فلان الرضا مؤثر في
اسقاط الحق وان لم يكن مبيحا للفعل كما في قطع الاطراف وقتل النفس فانه لا يحل
بالاباحة ولكن لا يجب الضمان على القاطع في الاطراف ولا القصاص في النفس فثبت
ان حقه متعلق بالمحل فلا بد من رعاية حقه فيما يتعلق بالمحل من اعتبار المهر
وانما شرع على هذا الوجه ابانة لخطر المحل وصونا له عن الهوان فاما في البقاء
فانما يعمل رضاها في الاسقاط لانه محض حقها فيه ومثل اختلافهم في كيفية حكم البيع
وهو الملك فعندنا يثبت الملك بنفس البيع لانا فلا يكون لاحدهما خيار المجلس و
عنده يتراخى ثبوته الى اخر المجلس في قول وفي قول يثبت بنفس العقد و
لكن للمتعاقدين الخيار الى اخر المجلس ولا يتضح الكلام في تعريف ذلك واثباته بالقياس
فاستدل الشافعي على اثباته بقوله النبي عليه السلام المتعاقدان بالخيار ما لم يتفرقا ونحن

ونحن اثبتنا اللزوم بنفس البيع بعموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وجواز
يفاق ثم الخيار الوماء . ويقول ايضا البيع صفقة او خيار وجعل الخيار قسيم الصفقة والصفقة عبارة عن
الناقل اللازم وما رواه محمول على خيار الايجاب والقبول فانه سماهما متعاقدين بذلك
انما يكون حال اشتغالهما بالبيع . وبعد الفراغ يسمى مجازا والعمل بالحقيقة ممكن فلا يحمل على
ما ذكره فلا اقتصار الى المجاز قال رحمه الله ولا يلزم اختلاف الناس بالراي في صوم يوم
النحر لانهم لم يختلفوا ان الصوم مشروع في الايام وانما اختلفوا في صفة حكم النهي وذلك لا يثبت
بالراي وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح التعليل به فاما اذا
وجد فلا باس به الا ترى انهم اختلفوا في التقابض في بيع الطعام بالطعام وتكلموا فيه
بالراي لانا وجدنا الاثبات له اصلا وهو الصرف ووجدنا الجواز بدونه اصلا وهو بيع سائر
السلع واذا وجد مثله في غيره صح التعدية الا ترى ان من ادعى ايجاب التسمية في
الذبيحة شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ومن اراد ايجاب الصوم في الاعتكاف شرطا
لم يجد له اصلا ايضا وهذا باب لا يحصى عدد فروعه فاقتصرنا فيه على الاشارة الى الجمل
واما النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم ومنها القياس والاستحسان هذا جواب سؤال
تقريره انتم قلتم اثبات الحكم بالراي ابتداء لا يجوز وقد اختلف الناس في صوم يوم النحر
فانتم جوزتموه وغيركم منعه ولا نص في ذلك وانما هو الراي وتقرير الجواب ان الناس
لم يختلفوا في ان الايام محل للصوم فان محليتها ثابتة بالاجماع ويوم النحر من جملتها فيكون
محلا للصوم من حيث انه يوم وانما اختلفوا في صفة حكم النهي يعني في ان النهي يوجب المشروعية
ام لا وذلك اي هذا المختلف فيه ليس بثابت بالراي بل بالنص وهو قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها ووجه الاستدلال انه يقتضي كون ما كلف العبد به امرا داخلا
تحت قدرته واختياره والنهي من باب التكليف فيستدعي ان يكون الانتهاء الواجب به
امرا اختياريا ليكون العبد مبتلى بين الانتهاء والمباشرة بالاختيار ليترتب عليه
الثواب والعقاب فيلزم مشروعيته على ما تقرر في باب النهي قوله وانما انكرنا
هذه الجملة يعني سلمنا ان الاختلاف في صوم يوم النحر ثابت بالراي لكن المنكر من اثبات
الحكم او متعلق فيه بالراي انما يكون ما لم يوجد له اصل في الشريعة يلحق به بالتعليل
اما اذا وجد ذلك فلا باس به الا ترى انهم اختلفوا في اشتراط قبض البدلين لبقاء
صحة العقد في الطعام المعين بالطعام المعين فتكلموا فيه بالراي فذهب
الشافعي الى اشتراطه سواء كان متحد الجنس كالحنطة بالحنطة او مختلفة كالحنطة
بالتمر لانهما مالان يجري فيهما الربوا فيشترط قبضهما في المجلس لبقاء صحة العقد
كالذهب والفضة ولم يشترط ذلك سواء كان متحد الجنس او مختلفه لانهما مالان متعينان
فلا يشترط تقابضهما في المجلس كما في بيع الثوب او بالدراهم وهذا لانا وجدنا الاصل
الى لاثبات اشتراط التقابض اصلا وهو الصرف ووجدنا الجواز بدون التقابض

يؤذن القبض اصلاً وهو بيع شيء بالسلع فاذا وجد مثله في غيره اي اذا وجد اصل يمكن
تعليله في حق التقابض مما ذكرنا من الامثلة يصح التعدية ايضا وصوم يوم النحر مما وجد اصل
متفق عليه في كون الصوم مشروعا فيه وهو سائر الايام فامكن تعدية الحكم بتعليله الى الفرع
فان قيل قد وجد لجواز النكاح بلا شهود اصل وهو عقود المعاملات والنكاح منها بدليل
انه يتصحح من الكافر اجيب بان اشتراط الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع للتناسل
وانه يرد على محل ذي خطر مصون عن الابتذال فلاظهار خطره يختص باشتراط
الشهود ولا يوجد اصل من المشروعات بهذه الصفة ليقاس عليه وقوله الا بدليل
متصل بقوله اذا لم يوجد له اصل في الشريعة يصح التعليل به ومعناه ان اثبات السبب
او الشرط او الحكم ابتداء بالتعليل لا يجوز اما بطريق التعدية من اصل فهو جائز وما ذكر في
... لم يوجد له في الشريعة اصل فلهذا احكمنا ... فان من ادعى ايجاب التسمية
في الذبيحة مشروطا بالقياس لم يجد له اصلا ومن اراد ايجاب الصوم في الاعتكاف شرطا
بالقياس لم يجد له اصلا ايضا وهذا باب لا يحصى عدد فروعه فاقتصر فيه على الاشارة
الى الجمل اقتصارا بالنهج قوله واما النوع الرابع تعيين تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بادلته
معلومة فعلى سبق الحكم على وجهين اي طريقين وهما القياس والاستحسان لان المعنى الذي
تعلق به الحكم ان كان جليا سمي قياسا وان كان خفيا سمي استحسانا فالمراد به ان القياس
والاستحسان في كونهما مستنبطين على الرأي بالعلة واحد لكونهما الحجة الرابعة الا
انهما في الحكم نوعان فان احدهما يشتبه بما يشبهه الاخر ومنعه في هذا قول في ظنه
تقسيما فقال ان المقسم لا يخلو اما ان يكون قياسا او لا لا جائز ان يكون قياسا لانه يستلزم
تقسيم الى نفسه ان كان الاستحسان قياسا وتقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ان لم يكن
ولا جائز ان لا يكون قياسا لان التعليل الذي للتعدية لا يكون الا قياسا قال رحمه الله
وهذا باب بيان القياس والاستحسان وكل واحد منهما على وجهين اما احد نوعي القياس
فما ضعف اثره والنوع الثاني ما ظهر فساده واستترت صحته واثره واحد نوعي
الاستحسان ما قوي اثره وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره وخفي فساده هذا باب
بيان تقسيم القياس والاستحسان وقد عرفت تفسير القياس مما تقدم ونعرف الآن
تفسير الاستحسان وانقسام القسمين جميعا اما تفسيره لغة فهو عد الشيء حسنا
واعتقاده حسنا استفعال من الحسن واما اصطلاحا فقد اختلف عبارات اصحابنا
فيه فقيل هو اسم لدليل تعارض القياس الجلي فكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم
ترك القياس بدليل آخر وقيل هو العدول عن موجب الى قياس اقوى كما اشار اليه
المصنف في وجه التسمية بقوله اشارة الى انه الوجه الاولى بالعمل وتوجيهه بعدم
دخول الاستحسان الثابت ... والاجماع والضرورة وقيل تخصيص قياس بالدليل
الاقوى منه واعترض عليه بكونه مشيرا الى كونه تخصيص العلة والشبه بان الاستحسان

اذا ترك بالقياس لزم ان يكون القياس استحسانا والاستحسان قياسا وقيل الاستحسان هو
القياس ويسمى به لانه في الاكثر يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الآخذ به
مستحسنا وهذا ليس بجامع لخروج الاقسام الاخر ونقل عن الكرخي انه العدول من حكم في مسألة
بمثل ما حكم في نظائرها الى خلافه لوجه اقوى يقتضي العدول وهذا التعريف جامع مانع لكن
يستلزم ان يكون القياس الراجح على الاستحسان استحسانا وقيل ينتقض بتخصيص العام
وبالنسخ فان فيهما العدول عن حكم في مسألة بمثل ما حكم في نظائرها الى خلافه لدليل اقوى يقتضي
العدول وهو المخصص والناسخ واجيب عن الاول بان المراد لوجه اقوى في نفسه
والقياس الراجح ليس كذلك بل بانضمام شيء آخر اليه صار به اقوى من الاستحسان وعن
الثاني بان المراد من الوجه الاول ليس ما يكون دليلا مستقلا بل المراد به احد الوجوه
المعتبرة في تعدية الحكم هذا ما ذكروه في تفسيره وانه ينقسم كل واحد منهما فهو كما
قال وكل واحد منهما على وجهين لان كلا منهما اما ان يكون قوي الاثر او ضعيفه اما احد نوعي
القياس فما ضعف اثره بالنسبة الى قوة اثر مقابله والنوع الثاني ما ظهر فساده
اي ضعفه لانه اذا ضعف في مقابلة الآخر فسد واستترت صحته واثره بانضمام معنى
خفي اليه هو المؤثر في الحكم حقيقة فاندفع به فساده ظاهره وصار به راجحا واحد
نوعي الاستحسان ما قوي اثره وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره وخفي فساده
وهذه جملة سيأتي تفصيلها فان قيل هذا التقسيم لا يجوز لما ذكر وان المعنى
الذي تعلق به الحكم ان كان جليا يسمى قياسا وان كان خفيا يسمى استحسانا فتقسيم
كل واحد منهما الى الجلي والخفي تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وهو محال ولئن سلم كان الواجب
ان يكون القسم الثاني من القياس استحسانا لخفاء اثره والنوع الثاني من الاستحسان
قياسا لظهور اثره فالجواب ان يكون القسم الثاني من القياس استحسانا فالجواب ان الظهور
والخفاء المعتبر في التمييز بين القياس والاستحسان هو ما يكون في نفس المعنى الذي تعلق
به الحكم على ما مر في قوله ويكون جليا وخفيا والظهور والخفاء المعتبر في قسمي كل من القسمين
هو ما يكون بالنسبة الى قوة اثر ذلك المعنى وضعفه وليس هذا عين الاول وهو ظاهر
ولا من لوازمه لجواز ان يكون ذلك المعنى الذي جعل حجة ظاهرا وقوة اثره في ذلك الحكم
خفيا وبالعكس من ذلك فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ولا يكون النوع الثاني من كل
واحد منهما عين الآخر على انا لا نسلم ان هذا تقسيم بل هو بيان جهتين في كل واحد منهما يترجح
كل منهما على الآخر كائنا ما كان وعلى هذا فلا شك في اندفاع كل من الاعتراضين وغيرهما مما
يورد على هذا المقام والله اعلم قال رحمه الله وان الاستحسان عندنا احد القياسين
لكنه سمي استحسانا اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل به وان العمل بالآخر جائز
كما جاز العمل بالطرد وان كان الاثر اولى منه هذا جواب لمن طعن في ابي حنيفة
واصحابه في اعمال الاستحسان وترك القياس به غالبا فان حجج الشرع اربعة الكتاب

والسنة والاجماع والقياس والاستحسان خامس لم يعرفه احد من حملة الشرع سوى ابي
حنيفة واصحابه وهذا قول بالتشهي بلا دليل لان القياس الذي تركوه بالاستحسان
ان كان حجة شرعية كان حقا وما بعد الحق الا الضلال وان كان باطلا كان واجب الترك وانهم
ذكروا في بعض المواضع انا ناخذ بالقياس وعن الشافعي انه بالغ بالانكار وقال من استحسن
فقد شرع وتوجيهه الجواب ان الاستحسان عندنا احد القياسين معناه احد وجهي القياس بدليل
ما قبله وهو قوله واما النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان وما بعده
وهو قوله لكنه سمي استحسانا اشارة الى انه هو الوجه الاولى في العمل به واذا كان معناه
ذلك اندفع جميع ما ذكره لان ترجيح احد الوجهين على الاخر بمرجح ليس بمنكر ولا مستبعد
فصلا من الاستحالة كما في الادلة النقلية بل اولى لان بعض النصوص ما يصار اليه
من الدليل موجود على خلاف القياس فان القياس يقتضي اذا تعارضا لا بد من اعمال احدهما بالتحري
وشهادة القلب فاذا تعارض ها هنا قياسان ناخذ بما اولى بالعمل بمرجح لان الوجه المرجح
اقوى من الثابت بالتحري قوله وان العمل بالاخر جائز توهم ان العمل بالوجه الاول الذي
صار مرجوحا في معارضة الراجح جائز لكن العمل بالراجح اولى والعمل بالطرد جائز وبالمؤثر
اولى وليس كذلك فان شمس الائمة قال وهذا عندي وهم فان اللفظ المذكور في عامة الكتب
الا انا تركنا هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به وزيفا قيل الا انا استقبح ذلك وما يجوز
العمل به من الدليل شرعا فاستقباحه كفر ولقائل ان يقول يجوز ان يكون الشيخ اختار
ذلك لدليل لاح له وذكر الاستقباح ليكون في مقابلة الاستحسان والمراد به الترك لا حقيقة
الاستقباح والجواب ان الشيخ ذكر بعد هذا ان حكم القياس سقط في معارضة الاستحسان
لعدمه في التقدير وقال فصار هذا باطلا فيعدم ذلك الظاهر الى اخره وكذلك حكم الطرد
مع الاثر فان الطرد ليس بحجة والاثر حجة فكيف يجوز العمل به واذا تناقض قولاه وجب
تاويل احدهما دفعا للتناقض فاما ان يأول هذا الكلام او الذي يذكر بعد هذا وهذا اولى
لانه هو مخالف للقواعد ولاقوال العلماء فيقال المراد من قوله انه الوجه الاولى اي الا
الماخوذ به دون غيره ومن قوله ان العمل بالاخر جائز اي قبل ترجيح هذا الوجه عليه
الجواز ان يختار المجتهد ذلك الوجه قبل وجه الترجيح فاذا ظهر وجب العمل به وتنك
هذا يقال في الطرد مع الاثر يعني اذا لم يعارض الطرد الاثر جاز العمل به ان كان ملا بما قال
رحمه الله والاستحسان اقسام منه ما ثبت بالاثر مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع
فعل الناسي ومنه ما ثبت بالاجماع وهو الاستصناع ومنه ما ثبت بالضرورة وهو تطهير
الحياض والابار والاواني وانما غرضنا ههنا تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام
الاستحسان الذي مر ذكره هو الاستحسان المنكر فان المخالف لم ينكر الاستحسان بالاثر
والاجماع والضرورة فلما فرغ من الرد عليهم شرع في بيان اقسامه الباقية ولا نتوهم ان
الالف واللام للعهد راجع الى الاستحسان الذي مر ذكره انفا فان ذلك ليس بمنقسم بين هذه

الاقسام ضرورة وانما هو راجع الى الجنس المشترك بين الاقسام على ما عرف من تعريفه لما ذكره
مقابلا لقسم من اقسامه والمذكور ههنا انما هو بقيتها فيندفع ما قيل انه تم تقسيم الاستحسان الذي
هو القياس الخفي الى الجلي اليه والى الاقسام الباقية فذلك تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وكان
ذكر هذه الاقسام وقع استطرادا لانه لما فرغ من ذكر ما يجب ذكره من احد وجهي القياس ولذا
اعتذر لذكرها بقوله وانما غرضنا ههنا تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام فكانه يقول
انما ذكرنا الاقسام استطرادا على من لا يخفى على من له ذوق قوله وهو ما ثبت بالاثر فالضمير
اما ان يكون راجعا الى الاستحسان او الى الاقسام وكل ذلك مشكل مع ذكر منه بعده على
ما يظهر بالتامل نظير الاستحسان بالاثر السلم فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود
عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن
معلوم الى اجل معلوم وبقول الراوي نهى النبي عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم
ولقائل ان يقول لا نسلم ان السلم ثابت على خلاف القياس ولم لا يجوز ان يكون كل من البيع والسلم نوعا
من العقود كالبيع مؤجلا فان كل واحد منصوص عليه وورود لفظ الرخصة في قول الراوي
على تقدير صحته لا يستلزم كونه مخالفا للقياس ويمكن ان يكون يجاب عنه بان هذا تشكيك في المسلمات
فانهم متفقون على ان السلم ثابت بالنص على خلاف القياس وكذا الاجارة فان القياس يابى جوازها
لان المعقود عليه وهو المنفعة معدوم في الحال ولا يمكن تعليق العقد الى زمان وجودها
لان المعاوضات لا تحتمل التعليق كالبيع الا انا تركناه بالاثر وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير اجره
قبل ان يجف عرقه وبقاء الصوم مع فعل الناسي لان القياس يابى بقاء الشيء مع منافيه كالافطار
مع الحدث الا انه ترك بالاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك ومنه اي
من الاستحسان ما ثبت بالاجماع وهو الاستصناع يعني فيما فيه تعامل للناس كالخف والقباس
يابى جوازه لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير
اذ بالاجماع يتعين جهة الخطاء في القياس كما يتعين بالنص قيل والاجماع وقع معارضا
للنصوص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك ومثله يكون متروكا واجيب بان النصوص
صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر اما اولا فلان حاصل هذا الجواب ان هذا
الحكم ههنا ثابت بالاجماع بالاجماع لان ثبوته موقوف على ترك القياس بالاجماع وكون الاجماع ههنا
حجة موقوف على ان النص مخصوص بالاجماع فكون الحكم ثابتا بالاجماع موقوف على الاجماع واما
ثانيا فلان الاجماع لا يصلح مخصصا ابتداء وكونه مخصوصا قبل ذلك بمستقل مقارن
على ما تقدم من اشتراط ذلك في التخصيص ابتداء ممنوع والصواب ان يقال الاستصناع
ان كان مواعدة فلا يرد السؤال لعدم دخوله تحت قوله لا تبع وان كان بيعا فقوله لا تبع
نهي عن البيع وهو يقتضي المشروعية باصله على ما تقدم وح لا يكون بين مقتضى النص
باصله وبين مقتضى الاجماع تناف فلا تعارض بينهما من هذه الجهة واذا لم يكن بينهما تعارض
بحسب الاصل فالوصف تابع قد ضعف عن معارضة الاجماع فترجح عليه وترك به ومنه اي

من الاستحسان ما ثبت بالضرورة كتطهير الحياض والآبار والأواني فإن القياس يأبى تطهير
هذه الأشياء بعد تنجسها لتعذر صب الماء على الحوض والبئر للتطهير وكذا الماء الذي إذا لم يكن
في أسفله نقب لأن الماء النجس يجتمع في أسفله فلا حكم بطهارته إلا أنهم استحسنوا تركه للضرورة
المحوجة إلى ذلك وللضرورة أثر في إسقاط النجاسة والحصر على هذه الأقسام الأربعة استقرائي
قال رحمه الله ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها سمينا الذي ضعف أثرها قياسا وسمينا
الذي قوي أثرها استحسانا أي قياسا مستحسنا وقدمنا الثاني وإن كان خفيا على الأول وإن كان
جليا لأن العبرة لقوة الأثر دون الجلاء والظهور ألا يرى أن الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة
وقد ترجح الباطن بقوة أثره وهو الدوام والخلود والصفوة وتأخر الظاهر لضعف أثره
وكالنفس مع القلب والبصر مع العقل فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه
في التقويم هذا بيان وجه ترجيح الاستحسان على القياس وعكسه وقدم على ذلك توطئة هي قوله
ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها خلافا لأهل الطرد وغيره كما مر سمينا التعليل الذي ضعف
أثرها قياسا أي أثر علته لأن التعليل لا بد له من علة فكان المرجع معنويا وسمينا التعليل الذي
قوي أثرها أي أثر علته بل كما مر استحسانا أي قياسا مستحسنا ونتيجته تذكيرا لما تقدم
من أن الاستحسان عندنا أحد القياسين قيل في كلامه نظر لأنه قد سمى الوصف الذي ضعف أثره
استحسانا وكذا أحد قسميه ما ظهر أثره لا ما ضعف وكذلك لم يسم الذي قوي أثره قياسا بل
الذي استتر صحته وأثره سماه قياسا وتحقيقه أن التعارض بين القياس والاستحسان المنافي
المحوج إلى الترجيح إنما يقع بين القسم الأول من القياس والاستحسان لأنه من القياس ما ضعف أثره
وإن كان ظاهرا ومن الاستحسان ما قوي أثره وإن كان خفيا فيتصور وقوع التعارض بين
وصفين متضادين ولذلك يقع التعارض بين القسم الثاني من القياس والاستحسان لأنه من
القياس ما ظهر فساده واستتر صحته وأثره ومن الاستحسان ما ظهر أثره وخفي فساده وبينهما
وهما أيضا كانوا متنافيان فيقع التعارض بينهما وأما بين النوع الأول من القياس والثاني من
الاستحسان أو بالعكس فلا يقع التعارض بينهما لانتفاء التنافي بينهما وتبين من هذا أن لا شيء
من نوعي القياس يسمى بما قوي أثره ولا من نوعي الاستحسان بما ضعف أثره وفي الجملة فالمتخلص
من هذا أن التعليل الواحد يجوز أن يشتمل على جهتي قوة وضعف خفية وظاهرة فيترجح
الأولى على الثانية وهو الذي يعبر عنه عندهم بترجيح الاستحسان على القياس وهو المذكور
في الكتاب أولا وأن يشتمل على جهتي ظهور فساده واستتار صحة أثره وعلى العكس من ذلك
فيترجح الأولى على الثانية وهو الذي يعبر عنه عندهم بترجيح القياس على الاستحسان وهو المذكور
في الكتاب ثانيا وإلى هذا أشار الشيخ بقوله وأما النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم
وبينا توجيهه بحسب الوسع فيما تقدم وإذا تقرر هذا فلنرجع إلى ما في الكتاب
فنقول قوله وقدمنا الثاني يعني الاستحسان وإن كان خفيا على الأول يعني القياس وإن
كان جليا لأن العبرة لقوة الأثر دون الجلاء والظهور وهذا القوي الأثر فالعبرة له

له واستوضح ذلك بمثالي واجب القبول بقوله ألا يرى أن الدنيا ظاهرة وهو ظاهر
والعقبى باطنة لكونها غيبا غائبا وقد ترجح الباطن بقوة أثره وهو الدوام والخلود و
الصفوة وتأخر الظاهر لضعف أثره وهو الفناء قال علي كرم الله وجهه لو
كانت الدنيا من ذهب والآخرة من خزف لاختار العاقل الخزف الباقي على الذهب
الفاني وقوله وكالنفس مع القلب قيل فإن القلب ترجح على النفس وإن كانت
ظاهرة والقلب باطنا لأن أثر القلب أقوى من محل النفس لأنه موضع الإيمان والعلم
والتوحيد وهذا التمثيل على سبق معرفة النفس والقلب وفيها صعوبة ولعله أراد
بالنفس المدبر للبدن المتصرف فيه وبالقلب القوة المودعة التي يتقلب بها إلى
الحق أي إدراك لا اللحم الصنوبري قال الله إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أي قلب
كامل بالغ حد الكمال وفي هذا كلام طويل في أن علم كان لكنه يخرج عما نحن بصدده و
كالبصر مع العقل قيل فإن العقل راجح على البصر وإن كان باطنا لقوة أثر إدراكه و
ضعف إدراك البصر بالنسبة إليه لأن العقل يمكن أن يدرك من المحسوس شيئا لا يتناهى
وإن الحس فلا يدرك شيئا من المعقولات قوله فسقط حكم القياس معطوف على قوله
وقدمنا الثاني وإن كان خفيا قال رحمه الله مثال ذلك أن سؤر سباع الطير في
القياس نجس لأنه سؤر ما هو سبع مطلق فكان كسؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر أثره لأنهما سواء
في حرمة الأكل وفي الاستحسان هو طاهر لأن السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا
وإنما ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فأثبتنا حكما بين وهو النجاسة المجاورة ثبت [illegible]
في رطوبته ولعابه وسباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل الأخذ ثم الابتلاع والعظم طاهر بذاته
خال عن مجاورة النجس ألا يرى أن عظم الميتة طاهر فعظم الحي أولى فصار هذا باطنا فيتعدى
ذلك الظاهر في حقها بلقمة سقط حكم الظاهر لعدمه وعدم الحكم لعدم دليله لا يعد من باب الخصوص
على ما سلف في إبطال العلة تخصيص العلة
لما فرغ من بيان تقديمه شرع في بيان مثاله فقال مثال ذلك أي مثال تقدم الاستحسان على
القياس أن سؤر سباع الطير كالصقر والشاهين وغيرهما نجس في القياس لأنه سؤر ما هو
سبع مطلق وما هو كذلك فهو نجس فسؤر سباع الطير نجس أما الأولى فلأن السبع من
الطيور ما كان ذا مخلب والمذكور كذلك ولعل قيده بالإطلاق احترازا عن الهرة وأما
الثانية فبالاعتبار على سؤر سباع البهائم والجامع حرمة تناول لحمها لا على وجه التعظيم وأما
في الاستحسان فهو طاهر لأن السبع ليس بنجس العين وإنما ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه
أما الأول فلأن الانتفاع به جائز شرعا للاصطياد وغيره ولا يجوز الانتفاع بنجس العين
كالخنزير وغيره وأما الثاني فلأن حرمة لحمه ثابتة بالنص لما روي أنه عليه السلام نهى
عن أكل كل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطيور ومثل هذه الحرمة تدل على
النجاسة لأن الحرمة بالاستقرار إما أن يكون لعدم الصلاحية للغذاء كالتراب والذباب

او للخبث طبعا كالضفدع والسلحفاة او للاحترام كالادمي او للنجاسة كالخمر والخنزير او
للمجاورة كالطعام النجس وليس حرمة لحمه لعدم صلاحيته للغذاء ولا للاستخباث لان الطبع
فانها كانت مأكولة قبل التحريم ولا للاحترام لان السبع لا يستحقه ولا للمجاورة لان لحمه
لا يجاور شيئا خبيثا فدل على انها للنجاسة لانتفاء الاقسام غير حاصرة لجواز ان يكون حرمته احترازا
عن تقوي نفسه دما في طبعه من الافتراس الى الاكلين لان ذلك حكمة في العاقبة والمصالح
والحكم ادلة على صحة الاسباب لا علل بنفسها لانتقال ما يغالب الراي وما نحن فيه من
القياس نوع يغالب الراي فلا يكون ذلك علة بنفسه على ان ذلك اكد في الدلالة على كون الحرمة
للنجاسة كالكلب والخنزير فثبت ان حرمة لحم السبع لنجاسته وان ذاته ليست بنجسة فاذا
نظرنا الى انها ليست بنجسة لم نحكم بنجاسة كل ما هو منه واذا نظرنا الى حرمة اللحم لنجاسته
والسؤر متولد منه حكمنا بنجاسته فصار سؤره باعتبار نحكم عليه بالنجاسة وباعتبار اخر
بخلاف ذلك فاثبتنا حكما بين حكمين وهو النجاسة المجاورة فتثبت صفة النجاسة في رطوبته و
لعابه المجاورة وسباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والعظم
طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس فان عظم الميت طاهر فعظم الحي اولى ان يكون طاهرا
واذا خلا سؤره من الحي ورد المنجس لم ينجس سؤره لكنه مكروه لانها لا تحترز من الميتة
فكانت كالدجاجة المخلاة ولقائل ان يقول انتم جعلتم سؤر سباع البهائم نجسا بالمجاورة
وسباع الطير اذا لم تحترز من الميتة كما ذكرتم في علة الكراهة ثبت في سؤرها مجاورة
النجاسة فكان الواجب ان يكون نجسا كسؤر سباع البهائم والجواب انها تدلك منقارها
بالارض بعد الاكل وهو شيء صلب فيزول ما عليه بالدلك فيتطهر وان لم يتيقن بالنجاسة
على منقارها ثبت الكراهة لا النجاسة وذكر بعض الشروح وما ثبت ان حرمة لحم السبع
لنجاسته اقتضى ذلك ان يكون السبع نجس العين كالخنزير فاثبتنا لسؤر السبع
حكما بين حكمين اي بين الطهارة الحقيقية والنجاسة الحقيقية وهو النجاسة
المجاورة وذلك لانه اجتمع فيها ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر
وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم فاشبه دهنا ماتت فيه فأرة فيكون نجسا والانتفاع
به جائز بيع الدهن النجس والاستصباح به عندنا وحرم اكله لنجاسته وفيه نظر
لان النجاسة المجاورة للعاب اي ان يثبت على هذا التقدير اولا فان ثبت تم الغرض
بلا حاجة بنا الى اثباتها للسبع ههنا وان لم يثبت لا يتم التقريب فان النجاسة
في سؤر سباع الطير انما يثبت باعتبار انتفاء المنجس المجاور الذي كان في سؤر سباع البهائم
قوله فصار هذا اي الوجه الذي يوجب الطهارة بصفة الكراهة باطنا بمعنى ذلك
الظاهر وهو وجه القياس في مسالته فسقط حكم الظاهر اعني القياس لعدمه اي
لعدم الحكم الظاهر وهو عدم الحكم لعدم دليله لا بعد من باب تخصيص العلة كما
سيجيء وفي هذا الكلام جواب من ظن بان الاستحسان من باب تخصيص العلة لان القياس

اذا كان ثابتا ولا حكم له كان تخصيصا فنفى ذلك بما ذكرنا قال رحمه الله وان الذي
ظهر فساده واستتر صحته واثره يقابل في الذي [illegible] بعد علمنا بانا نعلمه
استحسانا ظهر اثره واستتر فساده فسقط العمل به مثاله انهم قالوا فيمن تلا اية السجدة في
الصلاة كانه يركع بها قياسا لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر راكعا واناب وفي الاستحسان
لا يجوز لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافه كما في سجود الصلاة فهذا الاول هو فاما
القياس فمجاز محض لكن القياس اولى باثره الباطن والاستحسان متروك لفساده
الباطن وبيانه ان السجود لم يجب عند التلاوة قربة مقصودة الا ترى انه غير مشروع مستقلا
بنفسه وانما الغرض مجرد ما يصلح تواضعا عند هذه التلاوة والركوع في الصلاة يعمل هذا العمل
بخلاف الركوع في غير الصلاة القياس الذي ظهر فساده وصفه واستتر صحته اثره
اي والقياس الذي ظهر فساده وتركوا العمل به فقوله فاما استحسان يجوز ان يكون
حالا من الضمير المجرور بتقديرهم قد ويجوز ان يكون وصفا للقياس لانه في معنى النكرة
ويجوز ان يكون خبرا بعد خبر مثاله ذلك ان علماءنا قالوا فيمن تلا اية السجدة في الصلاة
انه يركع بها قياسا يحتمل ان يكون معناه يركع بسبب التلاوة ركوعا فيكون غير ركوع الصلاة
ويحتمل ان معناه بسببها يقيم ركوع الصلاة مقام السجدة والاول هو الظاهر من كلامه ذكر في الذخيرة
اذا تلا اية السجدة في صلاته وهي في اخر السورة الا ايات بقين فان شاء ركع لها ركوعا
على حدة غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا تحتاج اليها لان السجدة هي الواجب
الاصلي فلا تحتاج الى النية وقال بعضهم ان شاء اقام ركوع الصلاة مقامها واليه
مال شيخ الاسلام خواهر زاده واكثر المحققين وفي قوله في الصلاة اشارة الى
رد قول من قال المراد اذا تلاها في غير الصلاة وركع يجزيه في القياس لقربها بالسجود
على جواز ذلك في القياس بقوله لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر راكعا اي ساجدا
لان الخرور هو السقوط وهو موجود في السجود دون الركوع ووجه الاستدلال ان الركوع
والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولذا اطلق اسم الركوع على السجود فينوب احدهما
مناب السجود باعتبار المشابهة وهذا قياس ظاهر اذ فيه اعتبار احد الفعلين
بالاخر وظاهر الشبه فالنص يدل على اطلاق احدهما على الاخر والقياس على اقامة احدهما مقام
الاخر وظاهر الشبه وفي الاستحسان لا يجوز اي لا يقام احدهما مقام الاخر لان الشرع
امرنا بالسجود والركوع ليس بسجود فلا يكون مأمورا به اما الاولى فلقوله تعالى
واسجد واقترب ونحوه من الايات الدالة على كونها مأمورا بها واما الثانية
فظاهر لان السجود عبارة عن وضع الجبهة وليس في الركوع ذلك فلا ينوب الركوع
عنه كما لا ينوب الركوع في الصلاة عن سجودها مع كون القرب بينهما اشد
لكونهما موضعي خدمة واحدة فهذا ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة
اثر ظاهر في نفي تأدية المأمور به بالركوع فاما وجه القياس

اى ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع فى الآية السجود باتفاق المفسرين
واثبات التشابه بينهما بهذا الدليل وبناء القياس عليه بمنزلة العمل بالمجاز فى مقابلة
الحقيقة وذلك ظاهر فساده لكن العمل بالقياس بقوة اثره الباطن اولى من العمل بالاستحسان
مع ظهور اثره متروك لفساده الباطن وبيانه اى بيان قوة اثر القياس الباطن او بيان
اولوية القياس بقوة اثره الباطن وقيل بيان اثر الباطن بالذى يشهد به فساد الاستحسان
وتقرير كلامه ان الغرض اى الغرض العائد الى المكلف بالسجود فان الغرض لا يعود الى
الله فى وجوب سجدة التلاوة ما يصلح تواضعا عند هذه التلاوة والركوع فى الصلوة يصلح
تواضعا فيصلح ان يكون عوضا فى الوجوب فيتادى به اما ان الغرض ذلك فلان السجود
عند التلاوة ليس بقربة مقصودة الا ترى انه غير مشروع بطريق الاستبداد بنفسه
فانه لا يلتزم بالنذر وانما هو لتحصيل مخالفة المشركين الذين استكبروا عن التواضع
لربهم والمخالفة تحصل بمجرد ما يصلح تواضعا واما ان الركوع فى الصلوة يصلح لذلك فلان
الصلوة جميع افعالها وضعت للتواضع كما مر بخلاف الركوع فى غير الصلوة وخلاف السجود
فى الصلوة فان الركوع فى غيرها ليس للتواضع للرب والسجود فيها قربة مقصودة مامور
بها فلا يتادى بغيره فصار الاثر الخفى للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع فساد
الظاهر وهو العمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة باعتبار شبه بينهما احق من الاثر الظاهر
للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع فساد الباطن وهو جعل غير المقصود مساويا
للمقصود وقد اعترض على هذا الكلام بوجوه واجيب عنها ولا علينا ان نذكره فقيل
اطلاق اسم الشيء على الآخر مجازا لا يقتضى نيابته مقامه ولا نم ان السجدة لم تجب قربة
مقصودة لذاتها فان الشارع اوجبها بقوله السجدة على من تلاها وعلى من سمعها على
التعيين ولا نم انه لا يلتزم بالنذر ولئن سلم فانه واجب بالتلاوة فلا يجب بالنذر ولئن سلم
لا نم ان المقصود منها تحقيق التواضع لم لا يجوز ان يكون المقصود التواضع بالسجود
الذى هو غاية التواضع كما دل عليه الشارع [illegible] لا يقوم الركوع مقامه واجيب عن الاول
بان اطلاق اسم الشيء على الآخر وان لم يقتض اقامته مقامه لكن اوجب شبها بينه يصحح
ما يجوز ان يقام مقام الآخر باعتبار الشبه وكونه قياس الشبه حكمنا بفساد القياس
[illegible] عن الثانى بان [illegible] مشروعيته بغير تلاوة دليل على انه غير مقصود بنفسه
اذ لو لم يكن كذلك لكان مشروعا بدونها قربة كالصلوة النافلة والزام الشارع [illegible]
لا يدل على انه قربة مقصودة لان الطهارة والسعى كذلك مع انهما غير مقصودين
وعن الثالث بانه [illegible] ذلك عندنا بالدليل كان وافقنا الخصم وجوده فانه
اخر لكونه غير مقصود لان العدم ثبت [illegible] وعن الخامس بان الدليل قد
دل على ان المقصود مجرد ما يصلح تواضعا كما قرر فهذا قسم عن وجوده اى
قسم الثانى من القياس وهو الذى ترجح على الاستحسان قسم عن وجوده قال صاحب

اسم

تعيين مع

على ذلك صحيح [illegible] والا يلزمه بالدليل وعن الرابع بانا [illegible] وجوبه بالتلاوة [illegible]

الكشانية فانا بلغنى شيخى وهو رحمه الله لم يوجد الا فى ست مسائل او سبع ووجدت فى بعض
النسخ ان ذلك احد عشر مسئلة فقابلت بينهما فجاء الزائد على السبع سبعا ووجدت فى
موضع آخر ان نجم الدين النسفى اخرج ثمانى مسائل غير ذلك فكان الجميع اثنين وعشرين
مسئلة ولولا مخافة التطويل لكتبتها ههنا فاما القسم الاول وهو ما ترجح فيه الاستحسان
على القياس فاكثر من ان تحصى قال رحمه الله وفرق ما بين المستحسن بالاثر
او الاجماع او الضرورة وبين المستحسن بالقياس ان هذا الثانى تعديته بخلاف الاول
لانها غير معقولة الا ترى ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا
لان المشترى لا يدعى عليه شيئا وانما البائع هو الذى يدعى وفى الاستحسان يجب
اليمين لانه ينكر تسليم المبيع بما يدعيه المشترى ثمنا وهذا حكم قد تعدى الى الوارثين
الى الوارثين والى الاجارة وما اشبه ذلك فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر
خلاف القياس عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله فلم يصح تعديته الى الوارث
والى حال هلاك السلعة فرق بين المستحسن بالقياس الخفى وغيره فى الاقسام
الثلثة بجواز التعدية وعدمها فبين جوازها فى المستحسن بالقياس الخفى لانه
وان اختص باسم الاستحسان لم يخرج من كونه قياسا بخلاف الاقسام الاول فانها غير
معقولة بل هى معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية واستوضح ذلك بمسئلة
التحالف بقوله الا ترى ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا
لان المشترى لا يدعى على هذا البائع شيئا واليمين على المدعى عليه وانما البائع هو الذى
يدعى زيادة الثمن على المشترى وهو ينكر وفى الاستحسان يجب عليه كما يجب على المشترى
لان المشترى يدعى عليه وجوب تسليم المبيع بما يدعيه المشترى ثمنا والبائع ينكر و
هذا اى وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى لو ماتا ووقع الاختلاف
بين وارثيهما فى مقدار الثمن قبل القبض يجرى التحالف بينهما لانهما قاما مقام مورثيهما
فى حقوق العقد والى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الاجرة
قبل اخذ القصار فى العمل تحالفا لانه مشروع لدفع الضرر عنهما بطريق الفسخ وعقد الاجارة
يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع فيمكن ان يجعل كل واحد مدعيا ومنكرا على الوجه
الذى قلنا فيجرى التحالف والى ما اشبه ذلك كاختلاف الزوجين فى مقدار المهر فان
التحالف فيه جائز عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله لان النكاح محتمل للفسخ فى الجملة فانه
يفسخ بخيار العتق والبلوغ وعدم الكفاءة ويستحق فيه التسليم والتسلم فاشبه
البيع فاما اذا وقع الاختلاف بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البائع الا بالاثر وهو قوله
عليه السلم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا على خلاف القياس
عند ابى حنيفة وابى يوسف لان المشترى لا يدعى على البائع شيئا لكون المبيع مقبوضا
فيقتصر على مورد النص فلم يصح تعديته الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة

قبل جريان التحالف في الوارث بعد هلاك السلعة باطلاق النص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا واجيب بان مقيد بقيام السلعة بما روينا وكذا التراد لا يتحقق عند هلاك السلعة وان كان المراد رد العقد بالفسخ فلا بد ايضا من قيام السلعة لان الفسخ لا يرد على الهالك وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان النص مقيد لان المطلق لا يحمل على المقيد مطلقا على مذهب الشيخ وقد تقدم ذلك واما ثانيا فلانه قوله التراد لا سواء كان باعتبار السلعة او العقد يقتضي قيام السلعة عينها بذلك بعينه او مع جواز قيام القيمة مقامه والاول ممنوع والثاني مسلم لكن لا يتم الجواب والصواب ان النص مطلق كان او مقيد ورد في المتبايعين والوارثان ليسا بمتبايعين انما يكون فالحاقهما بالمتبايعين انما يكون بطريق التعدية والتعدية انما يكون في معقول المعنى وكونه كذلك فيما نحن فيه ممنوع لا اتفاق فليكن الالحاق بالدلالة لانها تقتضي المماثلة في المناط وهي ممنوعة وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين في جميع الصور لان عنده ان المصير الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر فيحلف كل واحد منهما وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده حال قيام السلعة وهلاكها والجواب انا لا نسلم ان كل واحد يدعي حقه الاخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن فان المبيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الالف والمبيع بالفين قد يحط الى الف بحط البعض قال رحمه الله وانما انكر على اصحابنا بعض الناس استحسانهم لجهلهم بالمراد واذا صح المراد على ما قلنا بطلت المنازعة في العبارة وثبت انهم لم يتركوا الحجة بالهوى والشهوة وقد قال الشافعي رحمه الله في بعض كتبه استحب كذا وما بين اللفظين فرق والاستحسان افصحهما واقواهما والاستحسان بالاثر ليس من باب خصوص العلل ايضا على ما نبين ان شاء الله ونوقنا في بيان حكم العلة انه ثابت في الفرع بغالب الرأي على احتمال الخطأ راجع الى فصل من احكام العلل انه لا يثبت به الحكم قطعا ويقينا ويبتني عليه مسائل احوال المجتهدين لما فرغ من بيان الاستحسان واقسامه والفرق بينهما رد على من انكر على اصحابنا وشنع عليهم وشنع عليهم وجوز سبهم مثلها وجهلهم بالمراد ثم قال واذا صح المراد وثبت انه اسم لاحد القياسين او للدليل الاقوى على ما قلنا بطلت المنازعة في العبارة فان من الناس من قال لانا نزعم في الاستحسان بالمعنى الذي ذكرتم ولكن لا معنى لتخصيصه بهذا الاسم لان كل شرع استحسان فكان الشيخ رد ذلك بانه نزاع في العبارة ولا مشاحة في الاصطلاح مع انا قد بينا انهم وضعوا هذا الاسم لهذا النوع للتمييز باعتبار وجود الحسن فيه كما ان الخصم وضع لكل نوع من الاقيسة اسما كقياس الدلالة وقياس العلة وقياس الشبه ونحوها باعتبار المعنى وكيف يصح الطعن باستعمال هذا اللفظ وهو منقول عن السلف فان ابن مسعود كان يستعمل هذا اللفظ كثيرا في المسائل وذكر مالك لفظ الاستحسان في كتابه في مواضع وقال الشافعي في المتعة استحسن ان يكون ثلثين

درهما وفي الشفعة استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام وقد قال في بعض كتبه استحب كذا وليس بين اللفظين اي الاستحسان والاستحباب فرق بل الاستحسان افصحهما لكونه اوفق الكلام الشرع قال الله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم وقال فيتبعون احسنه وقال يأخذوا باحسنها وقال النبي عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن واقواهما في الدلالة على المقصود اذ المراد بيان حسن ما دل عليه دليل هذا اللفظ بوضعه يدل عليه اذ الاستحسان وجدان شيء وعده حسنا فاما الاستحباب فبوضعه يدل على ميلان الطبع الى الشيء ومحبته ولا يدل على الحسن الذي هو المقصود والطبع قد يميل الى القبيح في الشرع والعقل ولهذا استعمل هذا اللفظ في مقام الذم كما في قوله يستحبون الحيوة الدنيا ذلك بانهم استحبوا الحيوة الدنيا على الاخرة فعرف ان الاستحسان افصح اللفظين واقواهما وثبت ان اصحابنا لم يتركوا الحجة بالشهوة والشهوة لا بحسب المعنى ولا بحسب اللفظ ولما كان الاستحسان بالاثر توهم ان يكون من قبيل تخصيص العلل تعرض لذلك بالنفي واحال على ما سنبين في باب خصوص العلل ولما فرغ من بيان حكم العلة انه ثابت في الفرع بغالب الرأي على احتمال الخطأ راجع الى فصل من احكام العلل انه لا يثبت به الحكم قطعا ويقينا ويبتني عليه مسائل احوال المجتهدين فقوله لا يثبت به الحكم وهو قوله قولنا والقياس في قوله انه لا يثبت للشارع وفي قوله به للقياس وقوله عليه اي على ان الحكم لا يثبت بالقياس على سبيل القطع وح يكون المجتهد تارة يخطئ وتارة يصيب فيذكر مسائل احوال المجتهدين قال رحمه الله وهذا باب معرفة احوال المجتهدين ومنازلهم في الاجتهاد والكلام فيه في شرطه وحكمه اما شرطه فان يحوي علم الكتاب بمعانيه ووجوهه التي قلنا وعلم السنة بطرقها ومتونها ووجوه معانيها وان يعرف وجوه القياس على ما تضمنه كتابنا هذا واما حكمه فالاصابة بغالب الرأي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب فالحاصل ان الحق في موضع الخلاف او متعدد معتقدنا ان الحق واحد وقال بعض الناس وهم المعتزلة احقوق متعددة وكل مجتهد مصيب فيما ادى اجتهاده اليه ثم اختلف من قال بالحقوق فقال بعضهم باستوائها في المنزلة وقال غيرهم بل واحد من الجملة احق واختلف اهل المقالة الصحيحة فقال بعضهم ان المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء وقال بعضهم بل هو مصيب في ابتداء اجتهاده لكنه مخطئ انتهاء فيما طلب وهذا القول الاخير هو المختار عندنا وقد روي ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد ومعنى هذا الكلام ما قلنا اراد من احوالهم انهم مصيبون لا محالة كما ذهب اليه البعض اذ مصيبون تارة ويخطئون اخرى كما ذكرنا آنفا ومما زعمهم ان المصيب

للاخلال والمخطي مأجورا ومعذورا ومعاقب قد الكلام في الاجتهاد في اسبابه وفي شرطه وحده
ولم يذكروا بيان نفس الاجتهاد لشهرته بين الفقهاء وهو في اللغة استفراغ الوسع في تحقيق
امر ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة فيقال اجتهد في حمل الرحى ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة و
اختلف عبارات القوم في تعريفه فقيل بذل المجهود في طلب العلم باحكام الشرع وهو ليس
بمانع لدخول طلب الطالب المجتهد فيه وقيل بذل المجهود في استخراج الاحكام من شواهد الدالة عليها
وهو كذلك لدخول اجتهادات سائر الطوائف في اي علم كان وقيل هو استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وبقوله حكم شرعي خرج العقلي والحسي والعرفي ونحوها
قيل وعرف من هذا ان المجتهد هو الذي اتصف بالاجتهاد والمجتهد فيه هو الحكم الشرعي الذي
لا قاطع فيه ثم قيل هو على ثلثة اقسام فرض عين وفرض كفاية وندب اما الاول فاجتهاد
المجتهد في حق نفسه فيما نزل به لان المجتهد لا يجوز ان يقلد غيره واجتهاده لغيره
اذا تعين عليه الحكم فيه بان ضاق وقت الحادثة والثاني الاجتهاد عند ما نزلت حادثة
واستفتي احد العلماء فان الجواب فرض على جميعهم واخص فرضه من خص بالسؤال
فان اجاب سقط الفرض عن جميعهم وان امسكوا مع ظهور الجواب لهم اثموا وان امسكوا
مع التباسه عليهم عذروا ولكن لم يسقط عنهم الطلب والثالث الاجتهاد قبل نزول
الحادثة او ان يستفتيه سائل قبل نزولها فان الاجتهاد في الصورتين ندب واما
شرطه فما ذكره الشيخ وهو ان يحوي المجتهد علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه او
ملتبسا بمعانيه لغة وشرعا ووجوهه اي اقسامه التي ذكرناها في اول الكتاب
وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه وقيل لا يشترط كما في السنة
وقيل يجب حفظ ما اختص بالاحكام دون غيره وان يحوي علم السنة بطرقها اي ملتبسة
بطرقها من التواتر والشهرة والاحاد ومتونها يعني انها رويت بلفظ النبي عليه السلام او نقلت
بالمعنى ووجوه معانيها اي لغة وشرعا مثل الخاص والعام وسائر الاقسام وان يعرف
وجوه القياس على ما تضمنه هذا الكتاب فاما علم الكلام وتفاريع الفقه فليس
بشرط ثم انما يحصل منصب الاجتهاد بممارسته تفاريع الفقه في زماننا ولم
يكن ذلك طريقا في زمن الصحابة فيمكن الان سلوك طريق الصحابة وان
حكم بالاصابة لغالب الرأي يعني قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب وقالت المعتزلة
كل مجتهد مصيب يعنون في الحوادث الفقهية لا المسائل العقلية فان الحق
فيها واحد والمخطي فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس
وقال ابو الحسن العنبري ان كل مجتهد في المسائل الكلامية التي يلزم منها كفر
كمسئلة خلق القرآن وخلق الافعال مصيب ولم يرد به ان الكل في الواقع حق
بل اراد نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف وقال الجاحظ مخالف ملة الاسلام
كاليهود والنصارى والمجوس ان نظر فعجز عن ادراك الحق فهو معذور غير آثم وان

عاند على خلاف اعتقادهم فهو آثم كافر به وهذا بناء على ان الحق في موضع الخلاف واحد
[illegible] متعدد يعني في الحق واحد ليس الا وعند المعتزلة الحقوق متعددة وكل مجتهد مصيب فيما
ادى اليه اجتهاده ثم القائلون بالحقوق اختلفوا فبعضهم الى استوائها في المنزلة وقال
عامتهم بل واحد من الجملة احق قيل في توضيح هذا التفصيل انهم اختلفوا في انه هل يكون
لله تعالى حكم معين في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد او لا فمن قال كل مجتهد مصيب منهم جماعة
الاشعرية والباقلاني والغزالي والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث وكثير من المعتزلة كابي
هذيل والجبائي وابي هاشم واتباعهم قالوا انه لا حكم له فيها بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد
وهو المراد بتعدد الحقوق وكثير من هؤلاء المصوبة وقال بعضهم انه لم يكن في الحادثة
حكم متعين ولكن وجد فيها ما لو حكم الله فيها بحكم فيها لحكم الله به وهو القول بالاشبه وهو
المراد من قوله بل واحد من الجملة احق وفسره الغزالي بان لله تعالى حكما معينا عندهم
اليه يتوجه الطلب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلهذا كان مصيبا وان اخطأ
قوله اختلف اهل المقالة الصحيحة اي الذين قالوا بان لله تعالى حكما معينا في الحادثة
فقال بعضهم ان المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء وقال بعضهم بل هو
مصيب في ابتداء اجتهاده لكنه مخطي انتهاء فيما طلب من حكم الحادثة وهذا القول
الاخير هو المختار عندنا فما روي عن ابي حنيفة انه قال كل مجتهد مصيب والحق
عند الله واحد معناه ما قلنا انه مصيب في ابتداء اجتهاده لكنه مخطي انتهاء فيما
طلبه وقد نقل عنهم في بعض الكتب خمسة اقوال فقيل قال بعضهم ليس على ذلك
الحكم دليل وانما هو مثل دفين يعثر عليه الطالب بحكم الاتفاق فلمن عثر عليه اجران
ولمن اجتهد ولم يعثر عليه اجر واحد لسعيه وقال بعضهم عليه دليل ظني
الا ان المجتهد لم يكلف اصابته لخفائه فلهذا كان المخطي مأجورا وهو قول كافة الفقهاء
وهو الذي اختاره الشيخ هنا وقال بعضهم اذا اخطأ لم يكن مأجورا لكن رفع
عنه الاثم تخفيفا وقال بعضهم عليه دليل قطعي فاذا اخطأ لم يصح حكمه وينقض
قضاء القاضي فيه ويرتفع عنه الاثم لخفائه وهو قول ابي بكر الاصم والبه مال
اليه ابو منصور وهو الذي اشار اليه الشيخ بقوله كان مخطئا ابتداء وانتهاء
وبه قال بشر المريسي الا انه قال المخطي يأثم كما في سائر القطعيات وهو القول
الخامس قال رحمه الله احتج من ادعى الحقوق بان المجتهدين جميعا
لما كلفوا اصابة الحق ولا يتحقق ذلك على ما في وسعهم الان بكون الحق
متعددا اوجب القول بتعدده تحقيقا لشرط التكليف كما قيل في المجتهدين
في القبلة انهم جميعا جعلوا مصيبين حتى تأدى الفرض عنهم جميعا ولانه ادى
الفرض عنهم الا باصابة المأمور به مع احاطة العلم بخطائه كما [illegible] الكعبة
وجاز [illegible] تعدد الحقوق في الحظر والاباحة عند قيام الدليل كما في ذلك

عند اختلاف الرسل وعلى اختلاف الزمان فكذلك عند اختلاف المكلفين ومن قال باستواء الحقوق
قال لأن التعدد لم يوجب التفاوت ووجه القول الآخر أن استواءها يقطع التكليف
لأنها إذا استوت أصيب بمجرد الاختيار من غير امتحان ولسقطت درجة العلماء و
بطلت الدعوة وسقط وجوه النظر الأثر أن الاختلاف في أجناس وجوه كفارة اليمين
باطل وأنه اختيار بمجرد القرعة صحيح بلا تأمل فلذلك وجب القول بأن بعضها
أحق لما احتج المصوبة بأن المجتهدين كلفوا إصابة الحق أو إصابة الحق بالنظر
إلى وسعهم لا يتحقق إلا بجعل الحق متعددا إلا أنهم كلفوا بذلك فلأنهم كلفوا بالقول
بغالب الرأي بقوله فاعتبروا وذلك تكليف بإصابة الحق إذ ليس بعد الحق إلا الضلال
والشرع منزه عن التكليف بالضلال وأن ذلك لا يتحقق على ما في وسعهم إلا بجعل
الحق متعددا لأنه لو كان واحدا كان التكليف به تكليفا بالمحال واللازم باطل
فالملزوم مثله أن الملازمة للكثرة الأحكام المتوهمة وخفاء الدليل على تعيين بعض
دون بعض إذ فوجب القول بتعدده تحقيقا لشرط التكليف واستشهدوا
على ذلك بأمر المجتهد في أمر القبلة فإنهم جميعا عند التحري جعلوا مصيبين للقبلة
حالة الاشتباه وجعلت الجهات كلها قبلة في حقهم حتى تأدى الفرض وهو التوجه
إلى الكعبة عنهم جميعا ولا يتأدى الفرض إلا بإصابة القبلة مع إحاطة العلم بخطأ من
استدبر الكعبة وعين هذا الوجه لأنه لم يتوجه إلى الكعبة بوجه من الوجوه فإن
[illegible] أو [illegible] إلى جهة الكعبة فليس بمخطئ من كل وجه لوجود التوجه
إليها جزءا من وجهه وهو العفو ولذا أمر الشافعي بإعادة صلاة المستدبر
دون غيره فإن قيل القول بتعدد الحقوق جمع بين المتنافيين وهما الحل والحرمة
والصحة والفساد في شيء واحد وذلك باطل أجاب الشيخ عنه بقوله وجاز تعدد
الحقوق في الحظر والإباحة في شيء واحد عند قيام الدليل عند اختلاف المكلفين كما
صح ذلك عند اختلاف الرسل بأن بعث الله رسولين في عصر بين مختلفين على
اقتصار رسالة كل على قومهما في زمان واحد كما في لوط مع إبراهيم وكما صح ذلك على
اختلاف الزمان كما [illegible] فإنها كانت حلالا ثم صارت حراما فكذلك يثبت الحظر في
حق شخص والإباحة في حق آخر فإن الميتة حرام في حق غير المضطر حلال
في حقه والمرأة حلال لزوجها حرام على غيره وهذا بناء على رعاية الأصلح فيجوز
أن يكون الأصلح في حق شخص حل شيء وفي حق غيره حرمته وإذا ثبت ذلك
ذهب القائل باستواء تلك الحقوق إلى أن دليل التعدد وهو التكليف
بإصابة الحق للكل لم يوجب التفاوت بين الحقوق بل يوجب حقية كل مجتهد
فيه فيكون ترجيح البعض بلا مرجح باطلا وذهب القائل بأحقية الواحد
من الجملة إلى أن استواءها يقطع التكليف وما كان كذلك فهو باطل أما أنه يقطع

فظاهر وأن الأولى فلأنها لو تساوت لأصيب بمجرد الاختيار من غير امتحان ولسقطت درجة
العلماء ولبطلت الدعوة أي دعوة المجتهد غيره إلى مذهبه لأن مذهبه ليس بأحق
من غيره ولسقطت وجوه النظر واللوازم بأسرها باطلة فالملزوم كذلك أما الملازمة
فلأن الكل إذا كان متساويا باعتبار المجتهد فأصاب على تقدير [illegible] وأما بطلان اللوازم فلأن الإصابة
بمجرد الاختيار من غير امتحان تذهب بفائدة بذل المجهود في استنباط الأحكام الشرعية
من الثواب الزائد على المخطئ بقوله عليه السلام إن أصبت فلك أجران الحديث وسقوط درجة
العلماء يقتضي إضاعة العلوم وبطلان الدعوة يؤدي إلى التسوية بين من علم ومن
لا يعلم المنكرة بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وسقوط
وجوه النظر المناظرة يقتضي عدم الجهد للصواب فإنها إنما شرعت لذلك وبالجملة لو
تساوت الحقوق المجتهد فيها لم يكن مجتهدا فيها وذلك خلف باطل وبيان الملازمة
بأن الاجتهاد على التعريفات التي تقدمت لا بد فيه من بذل المجهود وإذا كان الحق
متساويا لم يحتج إلى ذلك وإذا انتفى الاجتهاد لا يكون الحكم مجتهدا فيه واستوضح
ما ذكر بقوله الأثر وهو واضح جدا يؤيده ما ذكرنا من الشرط فيه أخيرا ومعنى
قوله أن الاختلاف أي المناظرة إنما هو في أجناس أنواع كفارة اليمين لاستوائها
في الحقيقة باطل لأن اختيار واحد منها بمجرد القصد الذي انضم إليه الفعل فيه
بلا اجتهاد وتأمل ولو كان استواؤها إلى عدم الاجتهاد وذلك باطل للدلائل الدالة
على وجوده وكان القول بأن بعضها أحق وأصحابنا قالت رحمهم الله وجدنا قومنا
أن الحق واحد وأن المجتهد يصيب مرة ويخطئ أخرى قول الله تعالى ففهمناها
سليمان وإذا اختص سليمان بالفهم وهو إصابة الحق بالنظر فيه كان الآخر خطأ وقال
النبي عليه لعمرو بن العاص احكم على أنك إن أصبت فلك عشر إصابة الحق
بالنظر فيه كان الآخر خطأ وقال النبي عليه لعمرو بن العاص حسنات وإن أخطأت
فلك حسنة وقال ابن مسعود في حديث المفوضة إن أصبت فمن الله وإن أخطأت
فمن ابن أم عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان وقال
عليه السلام إذا حاصرتم حصنا فأرادوكم أن تنزلوهم على حكم الله تعالى فلا تنزلوهم فإنكم
لا تدرون ما حكم الله تعالى فيهم وهذا دليل على احتمال الخطأ لأن تعدد الحق [illegible]
بنفس الحكم وسببه أن السبب فلأنا قلنا إن القياس تعدية لإدراك الحكم [illegible] ليس
متعددا لا يتعدى متعددا إلا أنه يصير بنفسه [illegible] فيوجب ذلك أن يكون الحق متعددا
بالنص بعينه وهذا خلاف الإجماع إلا أنه لو توهمناه غير معلول لم يكن متعددا
وذلك مما لا يحتمله [illegible] فلا يتعدد بالتعليل [illegible]
به مخالف للأصل وإنما الاستدلال بنفس الحكم [illegible]
الصلوات وصحتها وفساد النكاح وصحته و[illegible]

فالموضع من ادلة المصوبة بطائفتها شرع في دليلنا على ان الحق واحد وان المجتهد يصيب تارة
ويخطئ اخرى واستدل على ذلك بالكتاب والسنة والاثر والمعقول اما الكتاب فقوله
تع ففهمناها سليمان وقصة ذلك ما تقدم ووجه الاستدلال ههنا ان حكم داود عليه
بدفع رقاب الغنم الى صاحب الزرع كان بالاجتهاد لانه لو كان ثابتا بالوحي لما جاز لسليمان
خلافه ولداود الرجوع اليه واذا اختص سليمان بالفهم وهو اصابة الحق بالنص فيه دل
على ان الآخر كان غير صواب اذ لو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة
قيل يجوز ان يكون اختصاص سليمان عليه بالفهم لافضليته فيما ذهب اليه وجواز الآخر بدليل
قوله عز هذا ارفق لما اجيب بانه لو كان كذلك لما وسع لسليمان الاعتراض
واللازم باطل لو فرضه فالملزوم مثله وبيان الملازمة بان الاعتراض على الوالد ...
غير جائز خصوصا في تكليف ... وقوله ارفق لما خرج مخرج التأدب مع الوالد النبي
عليه السلم فلا يدل على ان غيره موافق واما السنة فما روي ان النبي عليه السلم قال لعمرو
بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة
واحدة وهذا قاطع في افادة جواز وقوع الصواب والخطأ في الاجتهاد قيل
لا دلالة في الحديث على شيء من ذلك لان صدق الشرطية لا يستلزم جواز الطرفين بدليل
قوله تع قل ان كان للرحمن ولد الآية والجواب ان صدق الشرطية كما لا يقتضي
امكان الطرفين لا يقتضي امتناعهما وقد جازت صور النقيض والحكم الرابع لا يخ
عن احتمال الامتناع وجواز احدهما الاعلى التعيين يقتضي امكان كل واحد منهما بالضرورة
واما الاثر فما قال ابن مسعود في حديث المفوضة ان اصبت فمن الله وان اخطأت
فمني ومن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان
وهذا في الدلالة على غرضنا ... ثم ذكر حديثا آخر دالا على ذلك وكان حقه ان يذكر
قبل الاثر لكن غرض الشيخ الاستدلال على مطلوبه في حيث الجملة وذلك قوله
قوله عليه اذا حاصرتم حصنا فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم
الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل على ايجاب الخطأ لانه لو كان كل مجتهد
مصيبا لكان حكم الله باجتهاده واللازم باطل لقوله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم
فالملزوم مثله وبيان الملازمة ظاهر وعورض بان عليه ... ولكن انزلوهم على حكمكم
ولو لم يكن كل مجتهد مصيبا لما امر بالانزال على حكمنا لانه لا يأمر بالانزال
على الخطأ واجيب بان المجتهد لا يجب ان يكون مخطئا البتة بل على رجاء من
الاصابة وهو آت بما في وسعه فلهذا امرنا بالانزال على ذلك وفائدة ذلك
انهم اذا انزلوا على حكمنا لا يبقى شبهة الخلاف فان حكمنا فيهم ما رأيناه واذا
نزلوا على حكم الله لم يكن ذلك باعتبار ان المجتهد مخطئ ومصيب ويجوز ان
يستدل على ذلك بالاجماع فان الصحابة اختلفوا الخطأ في الاجتهاد ...

ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة وكان ذلك اجماعا فان الصحابة اختلفوا الخطأ منهم
على ان الحق واحد من اقوالهم واما المعقول فلان تعدد الحقوق يمنع استناد الحكم الى
نفس الحكم ... السبب فلانا قلنا ان القياس تعدية ومنع لادراك الحكم بما ليس
متعدد ولا يتعدى متعددا لانه يصير حينئذ بغير ... فيوجب ان يكون الحق متعددا
بالنص بعينه قوله ومنع خبر بعد خبر ان القياس تعدية والقياس ومنع لادراك الحكم
ان انه تعدية ووضع لادراك الحكم فقد تقدم بيانه انه مبين لحكم النص ... و
ان بيان قوله فالنص متعدد الى آخره فلان القول بتعدد الحقوق يستلزم
مخالفة الاجماع وانتفاء الاجتهاد واللازم بقسميه باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة
ما ذكره بقوله لان النص الى آخره وتقريره ان النص اذا كان غير معقول المعنى
لا تكن التعدية لم يكن حكمه متعددا بالاجماع فانهم اجمعوا عند تعارض النصين
في الحظر والاباحة على ان الحق واحد وان العمل بهما لا يجب قبل الترجيح او معرفة
الناسخ بالتاريخ وذلك في صفتين فاذا كان في صفة واحدة فبالطريق الاولى
لان الصفة الواحدة لا تحتمل التعدد بيقين اذا كان في الامور المتضادة فتعدده متعددا
في الفرع يستلزم تعدده في الاصل لانه مظهر لما في الاصل ... خلاف الاجماع
ونفي تفريعه لتعميم الفرع به مخالفا للاصل من شرط القياس عدم التغيير وانتفاء
الشرط يستلزم انتفاء المشروط فبطل لانه لزوم انتفاء التعدد في النص المعلول
من ... في غير المعلول فان في المعلول احتمال تعدد اوصافه كل منها
ان يكون علة للحكم وليس ذلك في غيره والجواب ان المثبت للحكم فيها انما هو صيغة النص
وذلك لا يحتمل التعدد كما مر آنفا واحتمال عليه الاوصاف للاحكام انما ان يكون باعتبار
الاصل او الفرع والاول ممنوع لما ذكرنا ان الحكم فيه ثابت بالنص والثاني مسلم ويلزم مخالفة الاجماع
على ما قدمنا قيل ان القول بتعدد الحقوق يستلزم احد المحذورين فلا يكون جائزا وان ...
ينفي الحكم فلان اجتماع الامور المتضادة في محل واحد محال والمحال لا يكون حكما شرعيا
بيانه ما ذكره ان الفطر والصوم وفساد الصلاة وصحتها وفساد النكاح وصحته ووجود
الشيء وعدمه وقيام الحظر والاباحة في شيء واحد يستحيل اجتماعه قيل ان عنيتم استحالة
ذلك استحالة بالنسبة الى شخص واحد فمسلم ولسنا نقول به وان عنيتم بالنسبة الى
شخصين فممنوع فان المرأة الواحدة متصفة بالحظر والاباحة وكذلك الميتة بالنسبة
الى شخصين كما تقدم والجواب ان الكلام في الحكم الثابت بالاجتهاد الذي لم يعلم ...
حكم الله في الحادثة بيقين لان القياس لا يفيده والتعدد في ذلك سواء كان بالنسبة
الى شخص واحد او الى شخصين ممتنع اما بالنسبة الى شخص واحد فلما ... واما
بالنسبة الى شخصين فلان القياس حجة في حق الجميع فان المقلد اذا ... احد
المجتهدين ... ما ثبت عنده على انه حكم الشرع في الجميع ...

فاقناه خلافه افتاه على انه حكم الشرع فاحق الجميع وحيلا نزاع في اجتماع المتنافيين في شخص واحد في زمان واحد فاحق الجميع فلا يلزم اجتماع المتنافيين فاحق شخص واحد وعورض بان الحق لو كان واحدا الزم اتباع الخطاء واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانعقاد الاجماع على وجوب اتباع الاجتهاد واما بطلان اللازم فظاهر واجيب بمنع بطلان اللازم في المجتهدات فان المسئلة اذا كان فيها نص او اجماع وبذل المجتهد جهده في الطلب ولم يطلع عليه كان مامورا باتباع ظنه مع انه خطا بيقين لوجود النص على خلافه فعلم ان اتباع الخطاء في المجتهدات اذا تعذر الوقوف على حقيقة الحق جائز قوله وصحة التكليف الى آخره جواب عن قولهم لا بد لصحة التكليف بالاجتهاد في تعدد الحقوق اذ لو كان واحدا لزم تكليف ما ليس في الوسع ومعناه ان صحة التكليف لا يقتضي صحة الاجتهاد ابتداء وانتهاء بل تحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابة الحق ابتداء فان المكلف به هو الاجتهاد للاصابة البتة لكنهم ان اصابوا اوجروا على الاصابة وان اخطاوا اوجروا على الطلب وعذروا في الخطاء قال رحمه الله وقال ابو حنيفة رحمه الله لمدعي الميراث اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم له وارثا غيره اني لا اكفل المدعي وهذا شيء احتاط به القضاة وهو جور سماه جورا وهو اجتهاد لانه في حق المطلوب مال عن الحق وهو معنى الجور والظلم وقال محمد في المتلاعنين ثلاثا ثلاثا اذا فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد اخطاء السنة ودليل ما قلنا في المذهب لاصحابنا فان المجتهد يخطي ويصيب في كتب اصحابنا اكثر من ان تحصى زعمت المعتزلة ان ابا حنيفة كان على مذهبهم استدلالا بما نقل عنه ان كل مجتهد مصيب فانكر الشيخ ذلك ونقل فيه من ابي حنيفة ومحمد ما يدل على خطاء المجتهد في اجتهاده تصحيحا للمذهب وهو ما قال ابو حنيفة في مدعي الميراث اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم له وارثا غيره اني لا اكفل المدعي اي لا اكلفه اعطاء الكفيل وهذا اي اخذ الكفيل شيء احتاط به بعض القضاة اراد به ابن ابي ليلى والحاصل انه جور سماه جورا وان كان اخذ الكفيل ثبت عنده بالاجتهاد وهو ان القاضي مامور بالنظر وربما يظهر وارث آخر فياخذ كفيلا من الحاضر نظرا للغايب كالملتقط اذا اراد اللقطة على صاحبها ياخذ منه كفيلا احتياطا فلو كان الحق عنده متعددا لما سماه جورا وانما سماه جورا لان القاضي الذي ياخذ الكفيل احتياطا في حق المطلوب وهو اخذ الكفيل مال عن الحق وهو عدم تكليف المدعي اعطاء الكفيل لان حق الحاضر معلوم بيقين فلا يجوز تاخير حقه لامر موهوم لا اثر له عليه وهو ان الميل عن الحق معنى الجور يقال جار عن الطريق اذا مال عن قصده ومعنى الظلم لانه وضع الشيء في غير محله وتكليف القاضي اعطاء الكفيل جبرا لامر موهوم وضع الشيء في غيره محله فيكون ظلما ودلالته على هذا على هذا جواز الخطاء في الاجتهاد منصوصا فيه

والجواب عن مسئلة اللقطة ان ذلك فيما اذا دفعها بالعلامة لان حق الحاضر ليس بثابت فاما لو دفعها بالبينة فلا حاجة الى اخذ الكفيل في الصحيح من الروايات وقال محمد في المتلاعنين ثلاثا اي ثلث مرات اذا فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد اخطاء السنة اي الطريقة المسلوكة في الشرع في هذا الباب فقد حكم بصحة الاجتهاد حيث نفذ القضاء ثم اطلق عليه اسم الخطاء فان قيل هذا حكم على خلاف الكتاب والسنة فان اللعان فيهما اربع مرات وما كان كذلك فهو باطل فكان الواجب ان لا ينفذ القضاء اجيب بانه حكم في موضع الاجتهاد وما كان كذلك فهو نافذ اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان التكرار للتغليظ وهو يحصل بالاكثر كان اللعان لا يتبع ينفق عليه والاكثر يقوم مقام الكل فاذا ادى رايه اجتهاده نفذ حكمه ولا نم ان القضاء مخالف للنص لان اصل الفرقة ومحلها غير مذكور في النص وهذا الاجتهاد في محل التفرقة فان من اهل هذا القضاء من يقول لا تقع الفرقة بلعانها بل تقع بلعان الزوج ودليل ما قلنا من المذهب ان المجتهد يخطي ويصيب كثيري كتبهم سوى ها تين المسئلتين او دليل صحة مذهبنا في ان المجتهد يخطي ويصيب كثير منهم سوى هاتين المذكورة والاول اظهر قال رحمه الله واما مسئلة القبلة فان المذهب عندنا في ذلك ان المتحري يخطي ويصيب ايضا كغيره من المجتهدين الا ترى انه قال في كتاب الصلوة في قوم صلوا بجماعة وتحروا القبلة واختلفوا اما من علم منهم امامه وهو مخالفه فسدت صلوته لانه مخطي للقبلة عنده ولو كان الكل صوابا والجهات قبلة لما فسدت ولما كلفوا التحري والطلب لجماعة اذا صلوا في جوف الكعبة واما قوله ان المخطي للقبلة لا يعيد صلوته فلانه لم يكلف اصابة الكعبة عينا بل كلف طلبه على رجاء الاصابة لكن الكعبة غير مقصودة لعينها وانما المقصود وجه الله تعالى فسقط شرطه الا ترى ان جواز الصلوة بدونها من صفات الكعبة في المخطي في حق نفي العمل بسبب ثبت ان مسئلة القبلة ومسئلتنا سواء وهذا عندنا وعند الشافعي كلف المتحري اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطا اعاد صلوته هذا جواب عما استدلوا به من مسئلة القبلة وتوجيهه ان المذهب في ذلك ايضا عندنا ان المتحري يخطي ويصيب كغيره من المجتهدين فان محمدا رحمه الله قال في كتاب الصلوة في قوم صلوا بجماعة وتحروا القبلة واختلفوا في الجهة فمن علم منهم حال امامه وهو مخالف له في الجهة فسدت صلوته لانه مخطي للقبلة في زعمه ولو كان الكل صوابا والجهات قبلة لما فسدت صلوته ولما كلفوا التحري والطلب كجماعة صلوا في جوف الكعبة فانهم ليسوا بمكلفين بطلب شيء قيل تصويره هذه المسئلة مشكل فان الصلوة اما نهارية او ليلية وهي لا تخلو في الاولى عن تشويش وفي الثانية كذلك لان الجهر بالقراءة فيها واجب والسماع دون الاستقبال ... تصويرها ان كانت الاولى ففي العميان وان كانت الثانية ...

الى قوله من ادعى لكعوق جواب معارضة توجيهها لو لم يكن مصيبا لوجب الاعادة على المتحري
واللازم باطل فالملزوم كذلك وجواب ان يحوز ان تقريره فلا يصلح دليلا او نادرا ذلك فقوله
فلانه ما دسته لجواب وتقرير الجواب انما لا يجب الاعادة لانه لم يكلف اصابة الكعبة يقينا
وما ليس مكلف به فقدمه لا يوجب الاعادة فعدم الاصابة لا يوجب الاعادة اما الاولى
فلانه ليس في وسعه لانقطاع الادلة بالكلية عند الاشتباه وما ليس في وسع الانسان لا يكلف
به لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما الثانية فظاهرة بل كلف طلبه اي طلب الكعبة
على ما زعم البيت على رجاء الاصابة وقد حصل منه كذلك قوله لكن الكعبة استدراك من قوله
بل كلف طلبه ومعناه ان التكليف بطلبها وان حصل لكن الكعبة غير مقصودة في التكليف
بطلبها حتى لو قصد بالتوجه اليها تعظيمها كان كفرا وانما المقصود وجه الله تعالى قال الله تعالى
اينما تولوا فثم وجه الله قيل رضا الله واستقبال القبلة وفي بعض النسخ استقبال الكعبة
ابتلاء كاستقبال بيت المقدس قبل التوجه اليها فاذا حصل الابتلاء عند الاشتباه
بالتوجه الى ما شهد به قلبه وحصل المقصود وهو طلب وجه الله سقطت حقيقة
التوجه الى الكعبة لان عند حصول المقصود لا يبالي بفوات الوسيلة كسقوط جهة الى
جهتها عند الغيبة والى غيرها عند الضرورة كما في الصلوة على الدابة والصلوة في السفينة
ثم استوضح فساد استدلالهم بهذه المسألة بقوله لا نرى ان جواز الصلوة وفساده
من صفات الفعل اي من صفات ما هو الحق حقيقة فقال جائز وفاسد وغير
مسلم ان المجتهد مصيب في حق الفعل فكان دليلكم دالا على اصابة كل مجتهد في حق العمل
ولا نزاع في ذلك انما النزاع في اصابة الحق حقيقة والمسألة لا تدل على ذلك فلا استدلال
بها غير صحيح ومن ان مسألة القبلة ومسألتنا سواء وهذا الى ما ذكروا ان المتحري
لم يكلف اصابة الكعبة بل كلف طلبه على رجاء الاصابة مذهبنا وعند الشافعي كلف
المتحري اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطأ وجب الاعادة اذا علم لانه مامور
بالتوجه الى الكعبة بالنص وان كان غائبا قال رحمه الله فاما من جعله مخطئا
ابتداء وانتهاء فقد احتج بما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث بقول النبي ان اسارى
بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم وكلا اتيناه حكما وعلما والحكم
والعلم ان اريد به العمل فاما اصابة المطلوب فمن احدهما وقال عبد الله بن مسعود
لمسروق والاسود كلا كما اصاب وصنيع مسروق احب الي فيما سبقاني ركعتي المغرب
ولان كل مجتهد مكلف بما في وسعه فاستوجب الاجر على ابتداء فعله وحرم الصواب
والثواب في آخره ان يقتص عنه او حرمانا من الله تعالى ابتداء احتج من جعل المجتهد
عند الخطأ مخطئا ابتداء في الاجتهاد وانتهاء في انه فيما هو الحق حقيقة
باطلاق الخطأ في قوله عليه وان اخطأت فلك حسنة فان الخطأ المطلق
هو ما يكون في الابتداء والانتهاء وبقوله عليه في اسارى بدر وذلك انه حين استشار

استشار ابا بكر وعمر فقال ابو بكر قومك لعل الله يتوب عليهم خذ منهم فدية تتقوى بها على
الكفار وقال عمر كذبوك واخرجوك فاضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله
اغناك عن الفداء فمال النبي عليه الى رأي ابي بكر فنزل قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون
له اسرى الاية فقال صلى الله عليه وسلم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر قالوا فيه دليل
على ان اجتهاد عمر كان صوابا واجتهاد الآخر لم يكن كذلك في الاصل بل يستحق العذاب
لولا المانع وهو الكتاب السابق فلو كان في الابتداء صوابا لما استحق العذاب قيل
المراد من الكتاب ما كتب في اللوح المحفوظ ان لا تعذب اهل بدر وقيل ان تحل
لهم الغنائم والفداء وبظاهر هذا النص تمسك المريسي ومن تابعه في ان اداء
الخطأ كان اثما وايدوا ذلك بما نقل عن الصحابة والسلف من سبيل الشهادة من تشنيع
بعضهم على بعض مثل قول ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت وقوله في من شاء
باهلته وقول عائشة ابلغي زيد بن ارقم الحديث وقول ابي حنيفة هذا شي
احتاط به بعض القضاة ... وقول الشعبي في المخنث فقد ... وذلك
يدل على ان الخطأ يصلح سببا للعقاب والاثم والا لا يكون ... واحتج اصحابنا
بحديث عمرو بن العاص حيث قال له النبي ان اخطأت فلك حسنة والخطأ من كل
وجه لا يصلح سببا للاجر وبقول الله تعالى في قصة داود وسليمان وكلا آتينا حكما
وعلما والحكم والعلم انما اريد به العمل فاما اصابة المطلوب فمن احدهما وذلك لان
الله تعالى ذكر الحكم والعلم بعد ذكر تخصيص سليمان بالفهم والذي اختص به لا بد
وان يكون غير ما ذكر بعده لو الا له فاما ان يكون المختص به هو الحق حقيقة
او الاجر لا سبيل الى الثاني لانتفاء فائدة الاختصاص فتعين الاول وانه سمي
الثاني حكما والخلافة على الخطأ من كل وجه غير موجبة فيكون من وجه دون وجه
وليس ذلك جهة اصابة الحق حقيقة فتعين الاخير واعترض عليه بان هذا التمسك
انما يتم اذا سلم الخصم ان اثر الحكم والعلم في تلك الحادثة وذلك ممنوع لجواز ان يكون
المراد بهما الحكم في نفس الامر والعلم بوجوه الاجتهاد ويمكن ان يجاب عنه بانه على الاصل
المذكور في باب الفاظ العموم المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية عين الاولى وقد
ذكر الحكم اولا معرفا بالاضافة ثم ذكر منكرا وهذا اصل لا يترك الا بدليل وما ثمة دليل
يترك به واحتجوا ايضا بالاثر وهو ما روي ان مسروقا والاسود سبقا بركعتين في
المغرب فلما قاما الى القضاء صلى مسروق ركعة وجلس ثم ركعة وجلس وسلم وصلى
الاسود ركعتين وجلس وسلم ثم ذكروا ذلك لابن مسعود فقال كلاكما اصاب
وصنيع مسروق احب الي ووجه الاستدلال ان قوله كلاكما اصاب دليل على
ان كل واحد مصيب وقوله وصنيع مسروق احب الي دليل على ان احدهما
واحد فكان معنى اول كلامه ان كلا منهما فيما عمل باجتهاده مصيب

اخره ان الحق الحقيقي مع مسروق عنده تيك هذا دليل على ان الواحد ومنه مذهب القايل بالاشبه لا على ان الحق واحد واجيب بان الاثر لابن مسعود ومذهبه ان الحق واحد حيث قال وان اخطاته فمني ومن الشيطان فلم يكن مراده ان كليهما اصاب وان احدهما احق والا لكان متناقضا وبالمعقول وهو ان كل مجتهد مكلف بان ياتي وسعه وقد وسع كل احد طلب ما عند الله لا الاصابة فاستوجب الاجر على ابتدا العمل لانه ادى ما كلف اياه ولزم الصواب والثواب اى ثواب اصابة الحق لا اخره ان بتقصير منه او بابتدا حرمان من الله كمن قاتل الكفار على تحرى النصره كان مصيبا في قتاله متمثلا امر اعلاء كلمة الله وان قتل فاز رحمه الله وان قصة بدر فقد عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم باشارة ابي بكر رضي الله عنه فكيف يكون خطا الا ان هذا كان رخصة والمراد بالاية على حكم العزيمة لولا الرخصة فالمخطي في هذا الباب لا يضلل ولا يعاتب الا ان يكون طريق الصواب بينا فيعاتب واما نسبنا القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة لقولهم بوجوب الاصلح وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصلح وبان يلحق الولي بالنبي وهذا مبني مذهبهم والمختار عندنا في العبارات ان يقال ان المجتهد يخطي ويصيب على تحقيق المراد به احترازا عن الاعتزال ظاهرا وباطنا وعلى هذا ادركنا مشايخنا اعلم مضى اصحابنا المتقدمون ولو كان كل مجتهد مصيبا سقطت المحنة وبطل الاجتهاد ونقل بهذا الاصل تخصيص العلل وكفوا باب تخصيص العلل

هذا جواب عما استدلوا بقصة بدر على ان المخطي مخط ابتداء وانتهاء وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم عمل ذلك باشارة ابي بكر فكيف يكون خطا وهذا ابعد الى المخطي فهو الذي يتنبه صاحبه بالتنبيه وحين استشار ابا بكر ووافقه لم ينتبه الخطا وفيه نظر وقد اضيف الى ذلك في بعض الشروح واقر عليه بقوله ثم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا ولما اقر عليه لم يحتمل الخطا بوجه وهذا جيد لكن الشيخ لم يتعرض له ولم يتضمنه كلامه قوله الا ان هذا اى اخذ الفدا كان رخصة والمراد بالاية على حكم العزيمة لولا الرخصة اى العقاب بنا على تقدير بقا العزيمة وحدها والله اعلم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض وكان ذلك كرامة خصصت بها رحمة لولا كتاب من الله سبق بهذه الخصوصية لمسكم العذاب بحكم العزيمة على ما قاله عمر ووجهه ان ما كان لنبي ان يكون له اسرى قبل الاثخان وقد اثخنت يوم بدر فكان لك اسرى كما كان لسائر الانبياء [illegible] الفدا فلكل لمسكم العذاب واذا ثبت ان المجتهد مكلف بان ياتي وسعه لا اصابة الحق وقد حصل الجواب عن قصة بدر فالمخطي في هذا الباب اى في الفروع التي لا نص فيها لا يضلل ولا يعاتب الا اذا كان الطريق بينا ثابتا بان الخطا لم يقع الا لتقصير من قبله ويلحقه حينئذ ما يلزمون من التخطية والتشنيع فانه ظهر طريقه عند المخالف المخطي والتشنيع واحترز بقوله في الفروع عن المخطي في الاصول فانه معاتب لان الله تعالى نصب دلائل عليها توجب العلم يقينا في اصل الوضع فلم يقع في الخطا الا بغفلة التامل

ولنبي كان ان يكون له اسرى قبل الاثخان وقد اثخنت ولمسكم العذاب بحكم العزيمة لولا كتاب الله سابق

واما نسبنا القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة لقولهم بوجوب الاصلح وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصلح فانه لا شك ان الاصلح اصابة الحق واستحقاق الثواب عليه ووجوب القول بان يلحق الولي بالنبي فانهم يقولون لا يجوز ان يفعل في حق نبي من الاكرام والافضال ما لا يفعله في حق غيره الا ان العبد يبطل ذلك بفعله واختياره فالولي عندهم ملحق بالنبي في حق الافضال والاكرام وفي تصويب كل مجتهد الحاق الولي بالنبي فانه لما كان مصيبا للحق في اجتهاده لا محالة كان قوله في الحقيقة مثل قول النبي واجتهاده مثبت ان القول بالتصويب مبني على مذهبهم بل القول بالتصويب لا يؤدي الى القول بالاصلح فان كثيرا من اهل السنة ذهبوا اليه مع انكارهم القول به بل مبنى التصويب على امرين احدهما وجوب الاصلح كما ذكره الشيخ والثاني امتناع شرط تكليف ما ليس في الوسع او فيما فيه حرج لمن قال به من اهل السنة بناه على الثاني وما ذكره ان في التصويب الحاق الولي بالنبي اثر وجوب القول بالاصلح في حق العصمة ثم ذكر ما هو المختار من العبارات في هذا الباب تحقيقا للمراد وهو ان يقال ان المجتهد يخطي ويصيب على تحقيق المراد به اى على شرط ان يحقق ما هو المراد بهذا القول وبين بان يقال المراد اصابة الحق الحقيقي واخطاؤه ليحصل الاحتراز بذلك عن مذهب المعتزلة ظاهرا وباطنا وذلك لان القايلين منهم بالاحق يقولون ان المجتهد يخطي ويصيب ويريدون بذلك اصابة الاحق واخطاءه ولكن المخطي للاحق مصيب للحق حقيقة عندهم فاذا لم نزد بقولنا يخطي ويصيب حقيقة كل واحد منهما على التفسير الذي ذكرنا يكون احترازا عن الاعتزال ظاهرا احيث حصل به الاحتراز عن مذهب من قال باستوا الحقوق لا باطنا فانه لم يحصل الاحتراز عن مذهب القايلين بالاحق فاذا اردنا بها اصابة الحق الحقيقي واخطاءه فقد حصل الاحتراز عن المذهبين فكان ذلك احترازا عن مذهبهم ظاهرا وباطنا وان تسميته مذهب القايل بتساوي الحقوق بالظاهر ومذهب القايل بالاحق بالباطن فتسمية مناسبة وذلك لان تسميته مصيب الحق مخطئا مخطئا ليست بظاهر وانما هي امر باطني وهو اعتباره بالنسبة الى الاحق وعلى هذا اى على ما ذكرنا من تصويب المجتهد وتخطئته على تحقيق المراد ادركنا مشايخنا وعليه مضى ائمتنا المتقدمون من لا ينسب اليهم هوى ولا بدعة ولا شيء مما عليه اهل الاهواء كالمعتزلة الذين ذهبوا الى تصويب كل مجتهد فان ذلك مفض الى سقوط الابتلاء والى بطلان الاجتهاد كما تقدم ويتصل بهذا الاصل يعني ان تصويب المجتهدين وتخطئتهم مسالة تخصيص العلل كما سيانيك بيانه ونبه بهذا على بيان احكام العلل وهو بعيد وهذا الاصل مما يتفرع فيه باب فساد تخصيص العلل فان الشيخ رحمه الله ومن اصحابنا من اجاز تخصيص العلل المؤثرة وذلك بان يقول كان [illegible]

ذلك لكنه لم يجب لمانع فصار مخصوصاً من العلة بهذا التركيب واحتج بان التخصيص
غير المناقضة لغةً وهذا ظاهر لانه بيان انه لم يدخل لا نقض ولا ابطال وقد
صح الخصوص على الكتاب والسنة دون المناقضة فكذا هنا ولان المعدول عن القياس بسنة
او اجماع او ضرورة او استحسان مخصوص منه بالاجماع ولان الخصم ادعى ان هذا الوصف
علة فاذا وجد ولا حكم له احتمل ان يكون العدم لمانع فوجب ان يقبل بيانه اي
ابراز مانع والا فقد تناقض ولذلك لا يقبل بمجرد قوله خص بدليل لاحتمال الفساد
كلاف النصوص لانها لا تحتمل فسادا لان الاصل عدم تخلف الحكم عن الوصف المدعى
علة فان تخلف في نقض الصور فلا يخلو ان يكون لمانع اولا والاول يسمى تخصيص
العلة والثاني النقض ويسمى الاول تخصيصا وان كان المعنى في ذاته شيئا واحدا
لا عموم فيه لانه باعتبار حلوله في محال متعددة يوصف بالعموم فاخراج بعض كالة
عن تأثيره وقصر عمله على الباقي يشبه العام الذي خص فسمي به مجازا والاختلاف في
ان القسم الثاني وهو النقض مبطل لعلية العلة فان المنتقض لا يصلح علة شرعا
وان الاول فلا يخلو اما ان تكون مستنبطة او منصوصا عليها فان كان الاول فقد ذهب
القاضي ابو زيد ومشايخ العراق كالكرخي والجصاص الى جوازه وهو مذهب مالك
واحمد ابن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشايخ ما وراء النهر غير القاضي ابي
زيد الى عدم جوازه وهو الصحيح من قول الشافعي وان كان الثاني فالقائلون بعدم الجواز
في المستنبطة في جوازه فمنهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه وهو مختار عبد القاهر البغدادي
والاسفرايني وانه منقول عن الشافعي مثال ذلك ان يقول المعلل عند ظهور التخلف
كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب لمانع فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل احتج
المجوزون بان التخصيص غير المناقضة لغة وشرعا واجماعا وفقها اما لغة فلان
النقض اسم لفعل يرد على ما سبق على طريق المضادة كنقض البناء والتخصيص بيان
انه لم يدخل فليس بنقض ولا ابطال واما شرعا فلانه جائز في النصوص دون المناقضة
واليه اشار الشيخ بقوله وقد صح الخصوص على الكتاب والسنة واما اجماعا فلان الاحكام
ثبتت على خلاف القياس بسنة او اجماع او ضرورة وذلك تخصيص لا مناقضة ولهذا
سماها الشافعي مخصوصا من القياس ونحن نسميها معدولا بها عنه واليه اشار بقوله
مخصوص منه بالاجماع واما فقها اي منظورا الى المعنى الفقهي فلان الخصم يعني المعلل
اذا ادعى ان هذا الوصف علة فاذا وجد ولا حكم له وهو المعنى بالتخلف احتمل ان يكون
عدم الحكم هناك لفساد العلة فيكون مناقضا واحتمل ان يكون لمانع فاذا اتى
بابراز مانع صالح يكون مقبولا لانه بيان احترز به عن كلامه والا فقد تناقض اي جعل تناقضه
بجعل الوصف علة تارة وبعدمه اخرى ولذلك اي ولاحتمال هذين الامرين لا يقبل قوله
خص بدليل لاحتمال تعين جهة الفساد بالعجز عن ابراز ما يصلح مانعا لانه لو كان

المانع راجحا او مساويا بخلاف النصوص فانها لا تحتمل الغلط والفساد فلا يبقى
لعدم الحكم مع وجود النص وجه الا الخصوص لجوازه على كلام الشارع فلم يحتج الى التاكيد
بدليل فاما ما نحن فيه فاحتمال الفساد فيه قائم فما لم يتبين دليل الخصوص لا ينتفي
جهة الفساد فلا يصلح حجة مع الاحتمال فيل يحتمل ان يكون فيه مانع صالح ولكنه لم يبرزه
فلا تثبت الفساد بالاحتمال واجيب بان الاصل في التخلف هو التناقض وهو ممنوع والطلب
ان المعلل يحتاج الى تصحيح علته عند الخصم فما لم يبرزه لا يكون التناقض وهو ممنوع
دافعا لمدح فلا يكون متعينا قال رحمه الله وبني على هذا تقسيم الموانع وهي خمسة
وكلها مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمام العلة ومانع يمنع ابتداء الحكم ومانع
تمام الحكم ومانع يمنع لزوم الحكم وذلك في الرامي اذا انقطع وتره او انكسر قوسه لانه
لا ينعقد علة واذا حال بينه وبين مقصده حائط منع تمام العلة حتى لا يصل
الى المحل ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو ان يصيبه فيدفعه بترس او درع والذي يمنع
تمام الحكم ان يجرحه ثم يداويه فيندمل والذي يمنع لزومه ان يصيبه فيجرحه
ويصير صاحب فراش ثم يعيش له كقطع حاسر ونحوه منه غالبا منزلة من ضربه
... فان امتد صار حكمه حكم الصحيح ومثاله من المشروعات البيع اذا
اضيف الى حر لم ينعقد وان اضيف الى مال غير مملوك للبائع منع تمام الانعقاد حتى اذا ملك
وخيار الشرط يمنع ابتداء الحكم وخيار الرؤية يمنع تمام الحكم وخيار العيب يمنع لزوم
الحكم يجوز تخصيص العلل بني على خلافهما تقسيم الموانع وهي خمسة
حاصل في الحسيات والشرعيات مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع
حكم العلة ومانع يمنع تمامه ومانع يمنع لزومه وذلك اي الموانع حسا تثبت في الرامي فان الرمي
علة للقتل اذا اصاب المرمى موجبة على الرامي احكام القتل فاذا انقطع الوتر او انكسر
اذا كان بيد الرامي مستنقضه حائط فوق السهم وهو مانع الوتر منه من ان يكون انعقاد
الرمي علة واذا حال بين الرامي ومقصده حائط ترده عن سنته فقد منع تمام العلة
لان تمامها وصول السهم اليه بامتداده ولم يوجد واطلاق العلة على هذين القسمين
مجاز تسمية باعتبار ما يؤول اليه لولا المانع في الحقيقة انتفاء الحكم لانتفاء العلة لا لمانع
مع وجودها واذا اصاب المرمى اليه لكنه دفعه بترس او نحوه فقد منع ابتداء الحكم
بعد تمام العلة لانتقال القوة مانع من الاتصال كالحائط فيكون مانعا من تمام العلة لا ابتداء
الحكم لان الترس والجوشن والقباء ونحوها متصل به كالبدن فاتصال السهم به
كاتصاله بالبدن وان الحائط فانه منفصل عنه واذا اصابه وجرحه لكنه داواه
فاندمل فقد انقطعت السراية فامتنع تمام الحكم واذا اصابه السهم ومرض
وصار صاحب فراش ثم صار الجرح او المرض الحاصل به كطبع فاسد
منه ... غالبا عنزلة من ضربه الفالج فانه يكون حرجا ... اذا ...

لما ... الحكم لان الجرح انما ... فلا
الجرح فقد ... الانزمان ... الاداواة
اذا ... الدم

صار حكم التمليح فصبر ورثه كذلك منع لزوم الحكم اى منع الجرح ان يصير قتلا فان معنى لزومه
بصيرورته قتلا فى الحال فان قيل اذا منع الجرح ان يصير قتلا صار كالاندمال فى التحقيق لان
كلا منهما يمنع من زهوق الروح فكان القسمان واحدا ولهذا لم يذكر القاضي هذا القسم قلنا
الشيخ نظر الى بقاء الجرح بعد صيرورته قتلا فى الحال فكان طبقا فانه لم يرتفع الحكم
بهذا المانع الكلية لاحتمال ان يصير قتلا فى العاقبة واما الدفع صيرورته قتلا فى الحال
فكان مانعا لزوم الحكم دون اصله بخلاف الاندمال فان الجرح يندفع به بالكلية حالا ومآلا
فلا يثبت به شيء ولا لزوم فكان اقوى قال صاحب الكشف جعل صيرورته طبقا مانعا من لزوم
الحكم مشكل لان الحكم ان كان هو القتل فتفويته ثابت فيه كما فى الاندمال فلا يستقيم جعله
ابتداء غير لازم وان كان هو الجرح فهو لازم بعد ما صار طبقا فلا يستقيم ان يجعل كونه
طبقا مانعا من اللزوم ايضا ويمكن ان يجاب عنه بانا نختار ان يكون الحكم هو القتل قوله
فتفويته ثابت فيه كما فى الاندمال قلنا نفيه ثابت فى الحال او فى المآل والاول مسلم
وثبوت الحكم ليس باعتباره بل عدم اللزوم باعتباره والثاني ممنوع فان الجرح قائم
ووجود الحكم به ممكن فيه فبهذا الاعتبار ثبوته ولا تنافي بين النفي الذي فى الحال
وثبوته فى زمانين مختلفين ثم الحصر فى الاقسام المذكورة استقرائي ويجوز ان
يقال ما نحن فيه اما هو العلة وحكمها وللاول ما يتعلق وللثاني ثلثه وذلك لان الرامي
اذا قصد الرمي فلا يخلو اما ان يصدر السهم من قوسه مرتبا اولا والثاني هو الاول وهو الذي
لم ينعقد علة والاول اما ان يتصل الى المرمى اولا والثاني هو القسم الثاني وهو الذي
حال بين الرامي والمقصود حائل فالحائل مانع تمام العلة والاول ليس مما نحن
فيه لانه ثم علة وليس كلامنا فى العلل بل فى الموانع ثم اذا اصاب السهم المرمى فلا يخلو
اما ان جرحه اولا والثاني هو الاول اى الذي منع ابتداء الحكم بدفعه بترس
او غيره كما مر والاول اما ان يزول الجرح بالاندمال اولا والاول هو القسم الثاني
وهو الذي منع تمام الحكم والثاني هو القسم الثالث اعني الذي يمنع لزوم الحكم وهذه
قسمة دائرة بين النفي والاثبات فيفيد الحصر لا محالة ومثال تقسيم الموانع من الشرع
البيع فانه علة لملك الثمن والمبيع شرعا واذا اضيف الى حر كان ذلك مانعا عن
اصل الانعقاد لعدم المحل وان اضيف الى غير الملك منع كونه غير مملوك تمام
الانعقاد فى حق المالك اما انه منعقد فلما قيل انه يلزم باجازته وغير المنعقد
لا يصير لازما ومتعلقا بالاجازة واما كونه غير تام فلما قيل انه يحتمل موته ولا
يتوقف على اجازة الورثة وقيد بقوله فى حق المالك لانه تام فى حق البائع حتى
لم يكن له ولاية ابطاله واذا شرط خيار الشرط كان الخيار مانعا ابتداء الحكم وهو الملك
لتعلق ثبوته بسقوطه حتى لا يخرج البدل الذي فى جانب من له الخيار عن
ملكه وان انعقد البيع على التمام واذا اشترى ثم رآه افاد الملك لكن الصفقة

لا يتم الا بالقبض ويتمكن المشتري من الفسخ اذا رآه فكان غير لازم لمنع الخيار عن اتمام
واذا رأى المبيع واستوفاه افاد ثبوت الملك وولاية التصرف فى المبيع ولا يتمكن
المشتري من الفسخ بغير قضاء او رضا لكن ليس بلازم لثبوت ولاية الرد بالعيب فكان
خيار العيب مانعا لزوم الحكم فقط واما اختلاف مراتب هذه الخيارات لان خيار
الشرط يثبت بالشرط والشرط داخل على الحكم دون السبب كما عرف وخيار الرؤية
يثبت بناء على فوات تمام الرضا لان تمامه يحصل بالعلم واصله وان كان يحصل بالاشارة
والوصف لكنه لا يتم الا بالرؤية فقيامها بعقد موجب للملك لوجود اصل الرضا
غير تام لعدم الرؤية وخيار العيب يثبت بناء على ثبوت حق المطالبة بتسليم الجزء الفائت
لا على فوات الرضا لان العلم بالاوصاف قبل رؤيته موضع العيب يثبت على الوجه الذي
اقتضاه العقد وهو صفة السلامة فاذا اطلع على عيب ثبت له حق المطالبة
بتسليم ما فاته فاذا عجز عن تسليمه ولا يمكن اسقاط بعض الثمن بمقابلته لان
الاوصاف لا تقابلها شيء من الثمن ثبت له ولاية الرد دفعا للضرر قال رحمه الله
وان الدليل على صحة ما ادعينا من ابطال خصوص العلل ان تفسير الخصوص ما مر
ذكره اى دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته ويشبه الاستثناء بحكمه واذا كان
كذلك وقع التعارض بين الشبهين فلم ينفرد احدهما بصاحبه ولكن اشبه العام
الحقه بشرائطه فى الاستقلال بان اريد بعضه مع بقائه حجة على ما مر وهذا لا يكون
فى العلل لان ذلك يؤدي الى تصويب كل مجتهد ووجوب صحة الاجتهاد من اختار
المناقضة وفى ذلك قول بالاصلح اراد بقوله ما ادعينا قوله باب [illegible]
تخصيص العلل ولم يذكر مذهبه صريحا ويدل على ذلك وجوه منها ما ذكره الشيخ ههنا
ان تفسير الخصوص ما مر ذكره ان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته لكونه دليلا
مستقلا لو تأخر كان ناسخا ويشبه الاستثناء بحكمه لانه لبيان انه لم يدخل تحت
الجملة كما تقدم واذا كان كذلك اى اذا كان دليل الخصوص بشبهين الاربعة وقع التعارض
بين النصين وهو العام ودليل الخصوص بحسب الظاهر ولم ينفرد احدهما ان لم
يبطل العام بلحوق دليل الخصوص به كما ذهب اليه بعض ولم يبطل دليل
الخصوص بالعام اذا كان مجهولا كما ذهب اليه بعض آخر بل صار العام مستقلا [illegible]
لما بقي بعد التخصيص بذكر الكل وارادة البعض مع بقاء العام حجة كما مر فى باب
العام اذا لحقه الخصوص وهذا اى التخصيص على هذا الوجه وهو ان يبقى العلة
حجة فيما وراء موضع التخصيص لا يستقيم فى العلل بوجه لان ذلك اى التخصيص
على هذا التفسير يؤدي الى تصويب كل مجتهد فان صحة الاجتهاد [illegible] قد
تأثيره بسلامته عن المناقضة لظهور خطائه بانتقاضه فان جاز التخصيص
جاز لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول كانت حكمي نقض ذلك [illegible]

لكنها خصت لمانع وبتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده من الخطاء فيكون المجتهد مصيبا
ويجب عصمة الاجتهاد عن الخطاء وفي ذلك القول بتصويب كل مجتهد وعصمة الاجتهاد
عن الخطاء قول بوجوب الاصلح وذلك باطل لما عرف في موضعه ورد بان الانم ان
التخصيص يؤدي الى تصويب كل مجتهد لجواز ان يكون شرطه بيان مانع صالح ولا
يقدر المجتهد على ذلك ولئن سلم ذلك لكن لا نسلم انه يلزم منه وجوب القول
بالاصلح فان كثيرا من اهل السنة قالوا بالتصويب مع انكارهم القول بوجوب الاصلح
واجيب بان القول بالتخصيص فرع القول بالتصويب فان من قال بالتصويب
يحتاج الى القول بالتخصيص لان النقض يوجب كون المعلل مخطئا ضرورة وهو خلاف
معتقدهم في القول بالتصويب فدعاهم الى القول بجواز التخصيص ضرورة وان
قول الشيخ في تصويب المجتهد قول بوجوب الاصلح فصحيح لانه من فروع القول
بوجوب الاصلح والتزام الفرع وانكار الاصل غير صحيح فيهما وبنا عليه على استحالة
تكليف بالشيء في الوسع لا يؤكد الالزام اذا حسب الملازمة بين القولين قال رحمه الله
لكن الحكم انما يمتنع بزيادة وصف او نقصانه الذي نسميه مانعا مخصصا وبزيادته او نقصانه
تتبدل العلة فيجب ان يضاف العدم الى عدم العلة لا الى مانع اوجب الخصوص مع قيام العلة
والفرق ما بيننا وبينهم في العلل المؤثرة انهم ينسبون عدم الحكم الى مانع مع قيام العلة فصار
كدليل الخصوص في بعض ما يتناوله العام مع قيام دليل العموم ونحن ننسب العدم الى
عدم العلة لان العلة تنعدم لعدم وصف في العلة او زيادتها والعدم بالعدم ليس من باب الخصوص
وهذا طريق اصحابنا في الاستحسان لان القياس ان ترك بالنص فقد عدم حكم العلة لعدمها لان
الحجة علة في مقابلة النص فيبطل حكمها لعدمها لا مع قيامها بدليل الخصوص بخلاف النصين لان
احدهما لا يعدم صاحبه فوجب القول بالخصوص وكذلك اذا عارضه اجماع او ضرورة لم يبق الوصف
هذا هو المخلص عند ورود صورة النقض على العلة وهو استدراك من قوله
وهذا لا يكون في العلل ابدا يعني لا يقع التخصيص في العلل المؤثرة بوجه لكن الحكم قد
يمتنع وجوده لكن العلة بزيادة وصف ونقصانه تتبدل العلة لا محالة لان
بالزيادة تصير كل العلة بعضها وبالنقصان تفوت بعضها والكل ينتفي
بانتفاء جزئه فيحصل النقض صورة وكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع اوجب
الخصوص ثم اشار الى الفرق بين قولنا وقولهم في العلل المؤثرة انهم ينسبون
عدم الحكم الى مانع مع قيام العلة فصار كدليل الخصوص في بعض ما يتناوله العام
مع قيام دليل العموم ونحن ننسب العدم الى عدم العلة لان العلة تنعدم لعدم
وصف في العلة او زيادته والعدم بالعدم ليس من باب الخصوص واعترض
عليه بان القول باضافة عدم الحكم الى عدم العلة في صورة التخصيص يؤدي
الى التصويب لان كل مجتهد ورد على علته نقض يمكنه ان يقول عدمت علتي

علتي في صورة النقض وذلك يؤدي الى القول بوجوب الاصلح كما مر وهو باطل والجواب ان
الاطلاع على صدقه ممكن بالنظر الى ما سوى صورة النقض واعتبار علته فان نقص
شيء او زاد في صورة النقض كان صادقا والا فهو نقض بخلاف دعوى التخصيص
فانه اذا قال علتي كانت تقتضي ذلك لكن منع من ذلك مانع كان قوله يقتضي تحقق المانع
ولم يمكن الاطلاع على الاقتصار مع وجود النقض والقائل ان يقول اذا اعتبر ما عدا
صورة النقض فوجد العلة مؤثرة فيه ووجد في صورة النقض ما يكون مانعا
امكن الاطلاع على كونها مقتضية والتخلف للمانع والعل الحق ان تسمية العلة عند
ظهور صورة نقض على الوجه الذي ذهب اليه الشيخ من عدم الانتفاء مستقيم
العلل المؤثرة في صنعة الاستدلال من الوجه الاتي ... كون الوصف
علة ... علة ... لهذا النوع من المناظرة وان توقف على ذلك ...
يترتب عليها حكم اصلي كتصويب كل مجتهد الذي سماه المخصص ... فان
القول بالتخصيص يستلزم التصويب والاصلح كان القول بانتفاء الحكم لانتفاء العلة
كذلك لان لازم اللازم لازم وان لم يكن يبطل الالزام وهذا ان ما ذكرنا من اضافة عدم
الحكم الى عدم العلة طريق اصحابنا في الاستحسان يريد بذلك الرد على الكرخي في قوله التخصيص
جائز عند اصحابنا لانهم قالوا بالاستحسان وليس ذلك الا التخصيص فان حكم القياس
امتنع في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة وذلك لان القياس ان ترك بالنص
يعني ان كان الاستحسان اثرا وبالنص اقوى ... لم يبق القياس علة فكان
عدم الحكم لعدم علته لا لمانع اوجب الخصوص وهذا بخلاف النصين فان احدهما لا يعدم
الاخر فوجب القول بالخصوص وكذلك اذا عارض القياس اجماع او ضرورة لم يبق علة
لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة واما اذا عارضه استحسان
يعني قياسا خفيا اوجب عدم الاول لما مر في باب الاستحسان فصار عدم الحكم لعدم العلة
فلم يكن من باب الخصوص وكذلك يقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف احكامها كان
العدم مضافا الى عدم العلة لا لمانع مع وجودها قال رحمه الله وبيان ذلك
في قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه فسد صومه لان ركن الصوم قد فات ...
عليه الناسي فمن اجاز الخصوص قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر
واما نحن فالعدم هذه العلة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط
عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات
ركنه ومثله قولنا في الغصب انه لما صار سببا لملك بدل الكل وجب ان يكون سببا
لملك المبدل وان المدبر فانما امتنع حكم هذه العلة فيه لمانع وهو انه لا
يحتمل الانتقال فكان هذا تخصيصا وهو باطل وانا التصحيح ما قلنا انه انعدم
الحكم لعدم العلة وهو كون الغصب سببا لملك بدل العين المغصوب ...

لكنه بدل من اليد الفائتة لما قلنا انه ليس بمحل للنقل فالاول جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم وهذا اصل في هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير و تخلص كثير يعني بيان ما قلنا ان عدم الحكم لعدم العلة في الصائم اذا صب الماء في حلقه مكرها فان صومه فسد خلافا للشافعي وذلك لان ركن الصوم وهو الامساك من المفطرات قد فات بوصول الماء الى الجوف وما فات ركنه فسد فان قيل لا نسلم ان بفوات الركن فسد الشيء فان الناسي اذا اكل فقد فات ركن صومه بوصول المغذي الى الجوف ولم يفسد صومه بالاتفاق فمن اجاز تخصيص العلل اجاب بانه امتنع حكم هذا التعليل ثم لمانع وهو الاثر ومن انكره اجاب بان عدم فساد صومه لعدم هذه العلة وهو فوات الركن لان النسيان لما كان من صاحب الشرع كان فعل الناسي منسوبا اليه فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فلم يكن افطارا اذ كان امساكا حكما فكان بقاء الصوم لبقاء ركنه قيل فيه انكار الحس والعقل والشرع والانقلاب الحقيقة فان الاكل موجود حسا فلو قلنا عدم واجيب بان الصوم ليس هو الامساك الحسي بل امساك اعتبره الشارع فليس لوجود الاكل الحسي في ذلك مدخل اذ لا مدخل للعقل في كيفية العبادات والوجود الشرعي للاكل ممنوع فان الافطار الشرعي انما يتحقق بجعل فعله فطرا وقد انتفى ذلك بقوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك سماه صوما والحسي غير معتبر فينبغي ان يكون شرعيا فلك على عدم اعتبار فعله فطرا واما لزوم الانقلاب ان لو جعلنا الاكل غير اكل وليس كذلك بل نقول الشرع جعل اكله فطرا ومثل قولنا في الغصب انه لما صار سبب ملك بدل المال اي ملك القيمة وجب ان يكون سببا لملك المبدل اي المغصوب تحقيقا للتساوي اولئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك واحد فان قيل لا نسلم ان ما كان سببا لملك البدل كان سببا لملك المبدل وهو منع للملازمة فان المدبر اذا غصب فتحصن فانه يوجب الملك في قيمته ولا يوجبه للغاصب في المدبر فان اجيب بان حكم هذه العلة امتنع فيه لمانع وهو ان المغصوب فيهما وهو المدبر لا يحتمل الانتقال من ملك الى ملك كان تخصيصا وهو باطل فاما الصحيح في الجواب فما قلنا ان الحكم عدم لعدم العلة وهو كون الغصب سببا لملك بدل العين المغصوبة فانه ليس بموجود في غصب المدبر لا محالة لان ضمانه ليس ببدل العين المغصوبة لكنه بدل من اليد الفائتة للمالك لان المدبر ليس بمحل للنقل لوجود جهة العتق فيه لكن للمولى فيه يد مستحقة كما في العين والغاصب فوّت عليه اليد فكان الضمان مقابلتها لا مقابلة العين فكان عدم الحكم وهو ملك المدبر لعدم العلة وفي ايجاب البدل مقابلة لا لمانع وفيه بحث لان اليد اما ان يكون عينا او منفعة لا سبيل الى الاول لانه عبارة عن ولاية التصرف ومن ليست بعين على ما سيجيء في باب العوارض فتعين الثاني وقد تقدم في اول الكتاب ان المنافع لا تضمن بالغصب والجواب ان عدم ضمان المنافع غير موجودة ههنا ومن ما ذكرنا هناك ان الغصب ازالة اليد المحقة والمنافع لم يكن موجودا في الغصب حتى تزال اليد عنها

فلا يرد عليها فلم يجب الضمان واما هذه المنفعة وهي اليد فهي كانت ثابتة وقد زالت لانقال اليد غير متقومة بعوضية والا لزم ازالة اليد عن اليد والعين ليس في مقابلتها على ما قلتم في المنافع البدل في مقابلتها الضمان لا بتفويت الضمان في مقابلة ازالة اليد عن المدبر من حيث هو مدبر والمدبر وان كان مشتملا على العين والمنفعة وكل منهما لا يقتضي لكن يجوز ان يكون من حيث هو مجموع موجبا للضمان وان لم يكن كل جزء كذلك والمدبر من حيث هو مدبر لا يحتمل الانتقال فلم يكن علة ملك البدل فيه موجودة فكان انتفاء الحكم لانتفاء العلة هذا والله اعلم وهذا اي جعل دليل الخصوص دليل عدم العلة اصل هذا الفصل يعني تخصيص العلل فاحفظه واحكمه بضبط اللمة اي هذا الاصل ففيه فقه كثير وتخلص كثير اما الاول فلان المعلل يحتاج في رعاية هذا الاصل الى معرفة جميع اوصاف العلة في كل صورة لئلا يرد عليه نقضا بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل فيما اذا رعاه وصححه قال رحمه الله واما لزوم تخصيص علل الشرع لانها ثابتة بصيغها والخصوص يرد على العبارات دون المعاني الخالصة يعني انه كان التخصيص كان جواز القول به لازما على العلل الطردية لان العلل الطردية ثابتة بصيغها اي بعباراتها والخصوص يرد على العبارات فالعلل الطردية يرد عليها الخصوص اما الاول فلان اهل الطرد جعلوا نفس الوصف علة من غير نظر الى التأثير موجبا بصيغته كالنص فاذا تخلف الحكم عنه لزم حمل ذلك على التخصيص كما في النص والالزم التناقض وانه باطل واما الثاني فلان التخصيص انما يرد على اللفظ دون المعاني الخالصة محتمل تخلف الحكم وانه يتبع المعاني بالخاصة لانه قد يكون في المعاني تبعا للالفاظ فانها لازمة للالفاظ فاذا خصصت الالفاظ خصصت معانيها هذا ما ذكروه وفيه بحث اما اولا فلان القائل بالعلل الطردية اذا جعل الوصف علة من غير نظر الى التأثير والوصف معنى لا صيغة وان لم يكن مؤثرا واستفاد الخاص لا يستلزم انتفاء العام واما ثانيا فلان ما ذكره الشيخ يفهم منه ان التخصيص عند اهل الطرد جائز وليس كذلك فانهم زعموا ان العلل لا تقبل الخصوص وسموا الخصوص نقضا لزعمهم ان الحكم متعلق بعين الوصف فلم يجز تخلف الحكم عنه بلا مانع وهذا ابدل على انهم اشد انكارا له من اهل التأثير كذا في بعض الشروح فاجيب من الاول بان اهل الطرد يجعلون كل وصف بمنزلة نص من النصوص وكما جاز تخصيص النصوص جاز تخصيص الاوصاف وفيه نظر لانهم يجعلون الوصف بمنزلة النص بمعناه دون صيغته وعن الثاني بان تسميته انكارهم انما هو للفظ والتخصيص ليس بنقض ولئن سلمنا ذلك كان قول الشيخ وانما يلزم الخصوص بتقدير الفرض يعني لو فرض جوازه فاهل الطرد يلزمهم جوازه وفيه نظر لان في لفظ الشيخ ليس ما يدل على الفرض قال رحمه الله ومن ذلك قولنا في الزنا انه حرث للولد فاثبتم

واجتماع الوطء بالوطء وجاءت بينهما شبهة البعضية بواسطة الولد صارت بناتها وامهاتها
كبناته وامهاته وابناؤه كآبائها فيلزم على هذا انه لم يحرم الاخوات والعمات والخالات
الخلاف فقال اهل المقالة الاولى انه مخصوص بالنص مع قيام العلة وقلنا بل العلل
صارت عللا شرعا لا بذواتها ولم تجعل علة عند معارضة النص وفي هذا
وفي هذا اعتبار ضمني لان حكم النص تزداد بامتداد الحرمة الى الاخوات ونحوهن
فلا تبقى علة عند معارضة النص فيكون عدم الحكم لعدم العلة وليس هذا من باب الخصوص
في شيء وهذا واضح جدا اي الحكم المعرفة واحسن الطريقة سهل عليه تخريج الجمل التي
على هذا الاصل كما اي ذكرنا مما يجعل من التخصيص عندهم ومما يضاف عدم الحكم الى عدم العلة
عندنا قولنا في الزنا انه حرث للولد فاقيم الزنا مقامه في الولد ولما خلق الولد من مائهما
واجتماع الوطء وجاءت بينهما شبهة البعضية بواسطة الولد صارت بناتها وامهاتها
كامهاته وبناته و اباؤه وابناؤه كآبائها وابنائها فيلزم على هذا التعليل وهو شبهة البعضية
عدم تحريم الاخوات والعمات والخالات فقال اهل المقالة الاولى يعني المجوزين
للتخصيص انه مخصوص بالنص يعني ان العلة الموجبة للحرمة وهي شبهة البعضية
موجودة في حق هؤلاء ولكن الحكم لم يثبت لمانع هو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
وقوله وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها الحديث
وقلنا يعني الذين لم يجوزوا التخصيص واضافوا عدم الحكم الى عدم العلة ان العلة
لم توجد لا انها وجبت وامتنع الحكم لمانع وذلك لان العلل صارت عللا شرعا لا
بذواتها والشرع لم يجعلها علة عند معارضة النص وفي هذا ان كنه محمول على سبيل
التابيد معارضة النص لان النصوص الموجبة لحرمة المصاهرة وهو قوله تعالى وامهات
نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم وحلائل ابنائكم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولا يبدين
زينتهن الا لبعولتهن او ابائهن توجب حرمة الامهات والبنات والاباء والبنين
خاصة فلو اثبتنا حرمة الاخوات ونحوهن بهذه العلة في الفرع وهي الزنا لازداد
حكم النص بامتداد الحرمة الى غير المنصوص بالعلة وذلك باطل لان العلة لا تعارض النص بل
تسقط في مقابلته فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيامها وليس هذا من باب
خصوص العلل في شيء وهذا واضح جدا واعترض بانا لا نسلم ان العلة تعارض النص
هنا لان النصوص المذكورة لم تدل على الاقتصار واجيب بان سياق الكلام ومحله
يقتضي ذلك ولكل واحد من الفريقين في هذه المسألة كلام طويل اعرضنا عن ذكره
فان فيما ذكرنا كفاية لمن رزق الفطنة ولهذا قال الشيخ ومن احكم المعرفة
واحسن الطريقة سهل عليه استخراج الجمل اي المسائل التي لم نذكرها وفي الظاهر
تراءى انها من قبيل التخصيص كما خفي لنا في هذا الشرح في موضع على هذا الاصل
وهو اضافة عدم الحكم الى عدم العلة والطريقة العقيدة ومعناه ترك التعنت
والتامل عن انصافه قال رحمه الله باب وجوه دفع العلل العلل

فسمان

قسمان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما العلل المؤثرة فان دفعها
بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسدة فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع و
قيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الاصل والفرع اما المناقضة فلما قلنا ان الحجة
من العلل ما ظهر اثره الثابت بالكتاب والسنة وذلك لا يحتمل المناقضة لكنه اذا تصور
مناقضة وجب تخريجه على ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع يوجب التخصيص مثل
قولنا مسح في وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لانه ليس بمسح بل ازالة
النجاسة الا يرى انه احدث اذا لم يحك بعقب انزال لم يسن مسحه وهذا يذكر في اخر هذا
الفصل على الاستقصاء لما فرغ من بيان تفسير القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في
بيان دفعه ليتم بيانه لان القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع والعلل قسمان طردية ومؤثرة
والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه لما مال اليه عامة اهل النظر ذكر دفعه فقال
فيحترزون عليه وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما العلل المؤثرة فانما ذكر الطرد فيه الاحتمال
او لانه لما لم يكن الاحتجاج بها صحيحا كان اولى بكونها مدفوعة فقدمها المؤثرة اي ذكرها
قدم المؤثرة في التقسيم لانها هي الاصل ودفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح اما
الفاسد فاربعة اوجه وقدمه على الطريق الصحيح لان للصحيح فيما كثرة فاراد ان
يفرغ من بيان الفاسد ليدخل في بيان الصحيح على تمكن وفراغ وهي المناقضة وفساد الوضع
وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الاصل والفرع ولعل الحصر باعتبار الاستقراء و
السؤال من تقديم بعض على الاخر دون دون فلا يكون واردا اما المناقضة فان فساد الدفع
بالمناقضة وهي تخلف الحكم عن العلة لمانع كما قلنا ان الصحيح من العلل ما ظهر
اثره الثابت بالكتاب والسنة وبما ثبت اثره بالكتاب والسنة لا يحتمل المناقضة لذلك
الاثر ثابتا بالاجماع مثاله ما قال علماؤنا ان شهادة احد الزوجين للاخر غير مقبولة لان
التهمة فيها كشهادة الولد لوالده وبالعكس فان نوقض بصاحب الدين لمديونه او احد
الشريكين في غير مال الشركة فانها تقبل مع وجود التهمة قلنا باطلاق الاتباع من
ان التهمة مانعة وكان الاشتغال بنقضه شغلا لكن يقال ان التهمة غير متحققة
ذلك لعدم تصرف احدهما في مال الاخر بلا اذن عادة من العلل المؤثرة بقبل التعارض
الاتفاق بان الادلة المذكورة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا تحتمل حقيقة التناقض
فوجب ان نمنع الجواز او نمنع العدم للاعتراض واجيب بان الادلة المذكورة تحتمل
التعارض بجهلنا الناسخ فكذا العلل التي ثبت اثرها يجوز ان يتعارض جهلا
بما هو علة الحكم حقيقة ان المناقضة فلا تحتملها النصوص والتعارض بقرينة ولم
[illegible] الجهل البناء قوله لكنه اذا تصور مناقضة وجب تخريجه [illegible]
الاصل الذي هو من عدم الحكم لعدم العلة باعتبار نقصان [illegible]
تحلل ليبو لا لمانع وجب الخصوص فانه فاسد [illegible]

انه مسح في وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف فان اورد النقض بالاستنجاء بالحجر فانه
مسح في وضوء يسن تثليثه فان العدد وان لم يكن مسنونا عندنا لكن اذا احتيج الى التثليث
فهو سنة بالاجماع اجيب بان الاستنجاء ليس بمسح بل هو ازالة النجاسة العينية فان
الحدث اذا لم يعقب اثرا بان خرج الريح لم يسن مسحه بل الاستنجاء عنه بدعة ولان تثليث
المجرى بالماء افضل ولو كان المشروع مسحا لكان الغسل بدعة كما في مسح الرأس ومسح
الخف قيل فساد الدفع بالمناقضة على العلل المؤثرة قول القاضي والشيخين ومتابعيهم
وان عند عامة الاصوليين فان السؤال بالنقض صحيح يبطل به العلة خصوصا عند من
لم يجوز تخصيص العلة فان التخصيص اذا لم يجز كان نقضا والنقض يبطل العلة قال
صاحب الكشف مراد الشيخ بعد ظهور اثرها باتفاق الخصمين كما ذكرنا في المثال
فاما قبل تسليم الخصم ظهور التاثير فصحيح كما هو مذهب الجمهور وهو مانعه في نفس
الوصف في التحقيق قال رحمه الله وكذلك فساد الوضع لا يتصور بعد صحة الاثر اذ
لا يوصف الكتاب والسنة والاجماع بالفساد وان عدم العلة وقيام الحكم فلا باس به لا
حتمال علة اخرى الا ترى ان العكس ليس بشرط لصحة العلة لكنه دليل مرجح
الاعتراض بفساد الوضع وستعرفه في دفع العلل الطردية كالاعتراض بالمناقضة لا
يتصور وروده على العلل المؤثرة بعد صحة الاثر اذ الكتاب والسنة والاجماع لا يوصف
بالفساد فاذا قال السائل ان الوصف يابى الحكم كان ذلك فاسد الغير مسموع وكان
مثل النقض بل اقول منه على ما سيجئ وان عدم العلة وقيام الحكم فلا باس به اي لا يدل
على فساد العلة لان الفرض بيان ان هذه العلة موجبة لهذا الحكم فاذا اظهرنا اثرها في
جنس ذلك الحكم وجب اثباته بها فان ثبوته بعلة اخرى يجوز لان التعليل لم يقع
لابطال علة اخرى وبعد ثبوته بها يجوز ان يثبت بعلة اخرى لان الثبوت بعلة
لا ينافي الثبوت بعلة اخرى لجواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد عند
جمهور الاصوليين خلافا لبعض اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وعلى هذا الخلاف
يبتني اشتراط العكس في صحة وعلل من جوز ذلك لم يشترط العكس وهو انتفاء
الحكم عند انتفاء العلة لصحتها ومن منعه لزمه الفرق باختيار العلة في واحدة ولزم
من ذلك اشتراط العكس واحتج بان جوازه يستلزم الخلف لان معنى كون العلة مستقلة
ثبوت الحكم بها وحدها فاذا توارد علتان مستقلتان على حكم لزم ان لا يكون كل واحدة
منهما علة فضلا عن الاستقلال لان كل واحدة منهما يقتضي ان يكون الحكم ثابتا بها ولا
اثر لغيرها فيه ومن لا اثر له في الحكم ليس بعلة فاذا فرضناه علة مستقلة لم يكن علة
هذا خلف باطل واجاب المجوزون بان ذلك انما يكون في العلل العقلية الحقيقية
والعلل الشرعية امارات [illegible] الحقيقة فجاز ان يكون لشيء واحد علامتان واستدلوا
على ذلك بالوقوع فانه دليل الجواز لا محالة فان الحدث يقع بالبول والغائط والمذي

وخروج الدم من الجراحة اذا سال وكذا القتل يقع بالقود والردة مقامين قتل وارتد
مع استقلال كل واحد منها في ايجاب القتل ونبه على ذلك اولا فلان علل الشرع امارات
بالنسبة الى الشارع او بالنسبة الينا والاول مسلم والكلام ليس فيه والثاني ممنوع فانها موجبة
بالنسبة الينا على انها لو كانت امارات مطلقا لكان توصيفها بالاستقلال فاسدا فان
الامارات ليست مؤثرة فضلا عن الاستقلال فلا يكون ما نحن فيه لان الكلام في توارد العلل
المستقلة وان كان فلان النزاع في توارده على المعلول الواحد بالشخص وليس فاذكرتم
كذلك اما في الحدث فلان العلة واحدة وهو خروج النجس من بدن الانسان وهو امر
واحد لا محالة والبول والغائط والمذي ونحوها اسامي لها ولا نزاع في جواز تعدد الاسامي
لمسمى واحد واما في القتل فلان القتل قصاصا يغاير القتل ردة فان الثاني يستلزم
انتفاءه عوده الى الاسلام بالتوبة دون الاول والاول يستلزم انتفاءه بعفو الاولياء
دون الثاني وتغاير اللوازم يدل على تغاير الملزومات وكلام الشيخ وهو قوله لاحتمال علة
اخرى وقوله الا ترى الى اخره يحمل على الحكم النوعي وقد ذكرنا اقسام الحكم والعلل في الاستدلال
بالفاسدة قال رحمه الله وان الفرق فانما فسد لوجوه ثلثة احدها ان السائل
منكر فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى اخر انتصب مدعيا ولان
دعواه ذلك المعنى الذي لا يصلح للتعدية الى هذا الفرع لا يمنع التعليل بعلة متعدية
فلم يبق لدعواه اتصال بهذه المسألة ولان الخلاف في حكم الفرع ولم يتعرض لما قال في الفرع الا ان
اراد ان عدم العلة يعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة العدم على ما مر ذكره ولان لا يصلح
دليلا عند مقابلة ذهب بعض المتاخرين من اصحابنا واصحاب الشافعي الى ان الفرق
اعتراض صحيح وسموه فقها وصورته ان يقول السائل ليست العلة في الاصل ما ذكرت
ولكنها فيه كذا وكذا مما لم يوجد في الفرع قال ابو اليسر وعليه اكثر فقهاء خراسان محتجين
بان شرط العلة خلوها عن المعارضة فاذا عورضت امتنعت صحتها وبان الفرق من
الفرق مناقضة الجمع وابطال فقهه والحاقه بالطرد فاذا كان كذلك كان اعتراضا صحيحا
وقال المحققون من الفريقين هو اعتراض فاسد بوجوه ثلثة ذكرها الشيخ في الكتاب
احدها ان السائل في موقف الانكار فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في
الاصل معنى انتصب مدعيا ومن وجه ومنها ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون
معلولا بعلتين فيتعدى الحكم الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى وعدم
علة في الفرع لا يمنع التعليل ان يتعدى الحكم من الاصل الى الفرع بالوصف الذي يوجبه
فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسألة اذ كل سؤال يمكن للمعلل الاعتراف به
مع الاستقرار على مدعاه كان فاسدا لا يقدح في كلامه ومنها ان الخلاف انما وقع في حكم
الفرع لا في حكم الاصل ولم يصنع السائل بذكره الفرق الا ان اراد عدم العلة وعدم
العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة العدم فلان لا يصلح دليلا عند مقابلة [illegible] اولى

وأجيب عن استدلالات المجوزين بأن ما ذكرتم من شروط صحة العلة مسلم ولكن المعارضة
إنما تتحقق في علتين متضادتين في الحكم عند ذكر علتين وما ذكروا من ظهور الفساد فغير صحيح
لأن المناقضة في هذا الموضع الممانعة دون المعارضة فيكون جملة ما يوجد من الفروق
أنواع ثلاثة بيان زيادة تأثير الوصف المشترك في حكم الأصل أو بيان وصف آخر هو علة
للحكم أو بيان زيادة مصالح الولاية فيما نحن فيه فالنوع الأول من الفروق هو أن يبين
زيادة تأثير الوصف المشترك وهو الصغر في حكم الأصل وهو الثاني والثالث أن يبين
وصفا آخر كالبكارة مثلا عند الشافعي فإنه يقول العلة في الفرع هي البكارة وليست
بموجودة فيما جعلتم أصلا فلا يتم الجامع والثالث هو أن يقول المصالح التي في الولاية على المال
فوق المصالح التي في الولاية على النفس فالنوع الأول هو الفرق الصحيح عند المجوزين و
الثاني ليس بمفارقة خالصة وإنما هو ممانعة في الوصف وإسناد الوصف المنع إلى بيان
وصف آخر هو علة عند السائل فقد يحق بذلك الاعتبار والثالث فاسد لأن المانع من
القول بكون الوصف علة في الفرع منحصر في أحد أمرين وهو إما زيادة تأثير الوصف
المشترك في الأصل أو انضمام وصف آخر إليه ليكون كل واحد منهما علة لأنه لو أحدهما
لا ينضم إليه شيء آخر من سائر الأوصاف لكونه علة تامة مستقلة لا تحتاج إلى انضمام وجب
كونه علة في الأصل فيكون علة في الفرع عند وجوده فيه إذ لو لم يكن كذلك لكان يجوز
الرجحان أي جريان بيت تأثير الوصف مانعا من كونه علة في الفرع وذلك يستلزم
عدم انعقاده علة في الأصل أصلا واللازم باطل لأن ما فرضناه علة في الأصل لا يكون
علة على هذا لحلق بيان الملازمة أنه يمكن لكل فارق أن يثبت مطلق الرجحان لوصف الأصل
بأن يقول إن أثر هذا الوصف لكونه في الأصل وكونه في الأصل لا يوجد في الفرع فلو كان
مطلق الرجحان مانعا عن كونه علة في الفرع لانسد باب القياس ولما انعقد علة في
الأصل إذ انعقاد الوصف علة ليس لذاته بل لتعديته الحكم إلى الفرع والقائل أن
يقول لا نسلم أن المانع من كون الوصف علة في الفرع منحصر في أحد الأمرين قوله لأنه لو أحدهما
لا ينضم إليه شيء آخر قلنا مسلم قوله وجب كونه علة في الأصل قلنا مسلم قوله فيكون
علة في الفرع عند وجوده فيه قلنا ممنوع لجواز أن يكون الوصف في الأصل مشتملا
على زيادة مصلحة ليست في الفرع ويمكن أن يجاب عنه بأن الاعتبار في الوصف للتأثير
فزيادة التأثير قد يكون مانعا يترك به الضعيف ولهذا قدمنا الاستحسان على
القياس تارة والقياس على الاستحسان أخرى لزيادة القوة وأن الزيادة في المصلحة
فليست بمعتبرة لأن المساواة بين الأصل والفرع من كل وجه غير ملتزم لإفضائه إلى
سد باب القياس وهذا الجواب يتضمن الجواب عن اعتبار زيادة التأثير دون
دون اعتبار زيادة المصلحة قال رحمه الله وأما القسم الصحيح فهو
فوجهان الممانعة والمعارضة   دفع العلل المؤثرة بالطريق الصحيح وجهان الممانعة

والمعارضة فجعل الشيخ الدفع بالمناقضة وفساد الوضع فاسدا والدفع بالممانعة صحيحا
والاعتراض عليه بأنه إن أراد بفسادهما الفساد بعد ظهور الأثر وصحة الوصف كما دل عليه
عبارة التقويم فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الأثر فاسدة أيضا لأن تأثيره لما ثبت
بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة ولم يصح إلا المعارضة والجواب أنهم أرادوا فسادهما
قبل ظهور الأثر لكنه يشعر بالتأثير أنه لم يكن محتملا لها بخلاف الممانعة فإنها طلب الدليل
على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهور أثره لم يتبين أن ذلك الطلب كان باطلا وفي
هذا الكلام نظر أما في السؤال فلأن قوله ولكن الممانعة بعد ثبوت الأثر وهو عمدة السؤال
فاسد لأن الممانعة على أربعة أوجه كما يذكر والوصف بعد ظهور أثره في جنس الحكم المعلل به خاصة
أن لا يمنع صلاحه للعلية وأما كونه موجودا في الفرع ونسبة الحكم إليه وهل هو نفس
الوصف المعلل به كما نقول في عبد السائل أنه ليس خارج فلا يمنع المنع فيها وأما في الجواب
فلأنه مخالف لما نقلنا عن صاحب الكشف مع كونه حقا بالدليل العاذ ... ولأنا لا نسلم
أن الممانعة طلب الدليل بل هي إنكار للدليل صورة ولئن سلم أنه طلب الدليل لكن
الكلام فيما إذا لم يظهر ثبوته وصحته وتأثيره بدليل مجمع عليه وحينئذ لا فرق بين الممانعة
والمناقضة لأن المناقضة ممانعة في نفس الوصف في الحقيقة قال رحمه الله وهذا
باب الممانعة وهي أساس النظر لأن السائل منكر فسبيله أن لا يتعدى حد المنع
والإنكار وهي أربعة أوجه الممانعة في نفس الحجة والممانعة في الوصف الذي جعله علة
موجودة في الفرع والأصل أم لا والممانعة في شروط العلة والممانعة في المعنى الذي
به صار دليلا أما الأول فلأن من الناس من تمسك بما لا يصلح دليلا مثل قول الشافعي
في النكاح إنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لأنا قلنا إن الاحتجاج
بالنفي والتعليل به باطل وكذلك من تمسك بالطرد وأما الممانعة في الوصف فلأن
التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه مثل قولنا في إيداع الصبي بأنه مسلط على الاستهلاك
ومثل قولنا في صوم يوم النحر إنه منهي وإن النهي يدل على التحقيق لأن هذا النسخ
عند الخصم والنهي عن الشرعي لا يدل على التحقيق عنده ومثل قول الشافعي في الفرض
إنها معقودة وذلك أكثر من أن يحصى وأما الممانعة في الشروط فقد ذكرنا شروط
التعليل وإنما يجب أن يمنع شرطا منها ما هو شرط بالإجماع وقد يمنع في الفرع أو الأصل
مثل قول الشافعي في السلم الحال إنه أحد عوضي البيع فيثبت حالا ومؤجلا كالثمن
المبيع فيقال له لا خلاف أن من شرط صحة التعليل أن يبقى حكم النص وأن لا يكون
الأصل معدولا به عن القياس بحكمه وأنا لا نسلم هذا الشرط وأما الممانعة في المعنى
الذي به صار دليلا فهو ما ذكرنا من الأثر لأن مجرد الوصف بلا أثر ليس بحجة عندنا
فلا يصح الاحتجاج به من الخصم على من لا يراه حجة ودليلا حتى يثبت أثره و
سبيله في هذا كله الإنكار وإنما نعني الإنكار معنى لا صورة ... قولنا

في المودع انه يدعي الرد اي القول قوله وهو مدع صورة الممانعة امتناع السائل عن قبول دليل المعلل وهي اساس النظر اي المناظرة لان السائل منكر والمنكر سبيله ان لا يتجاوز حد المنع والانكار على الخصومات في الدعاوى فالمعلل يدعي لزوم الحكم المطلوب على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار كما ان سبيل المدعى عليه ذلك فلا يتجاوزه الا عند الضرورة بثبوت اثر ما ادعاه المعلل ثم يتجاوز عنها الى القول بموجب العلة ان امكنه ذلك والا فيشتغل بالقلب ثم بالعكس ثم بالمعارضة اي المخالفة واذا آل الامر الى المعارضة يشكل الامر على المعلل فثبت ان الاساس هو الممانعة وهي اربعة اوجه الممانعة في نفس الامر المحتج به والممانعة في الوصف الذي جعله المعلل حجة انه موجود في الفرع والاصل اولا والممانعة في شروط العلة والممانعة في المعنى الذي به صار الوصف دليلا تفسير الاول ان يمنع كون ما يتمسك به المعلل علة بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف صالح لان يكون علة وتفسير الثاني ان الوصف الصالح للعلية لا بد من وجوده في الاصل والفرع فله ان يمنع ذلك فيقول لا نسلم انه موجود في الاصل او الفرع او فيهما وتفسير الثالث ان يمنع شرطا من شروط القياس التي تقدم ذكرها وتفسير الرابع ان يمنع كونه مؤثرا فان الوصف انما يصير علة بالاثر اما صحة الوجه الاول في الوضع فلان من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا في معتقده بحجة مثل قول الشافعي في النكاح انه ليس بمال فلا تقبل فيه شهادة النساء مع الرجال وهو احتجاج بلا دليل وهو باطل لما قلنا في باب الحجج الفاسدة فيجوز للسائل ان يقول لا نسلم ان هذا صالح للعلية وكذلك من تمسك بالطرد وبانواع كالاستصحاب وتعارض الاشباه وغير ذلك فان السائل يجوز ان يمنع صلاحه للعلية وفي الممانعة قبول من الخصم ما ليس بحجة اصلا وذلك دليل الجهل فكانت الممانعة في مثل هذا الموضع دليل الفقاهة واما صحة الممانعة في الوصف اي في وجوده بعد تسليم صلاحيته للعلية فلان التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده لا في كونه علة مثل قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله في ايداع الصبي انه سلطه على الاتلاف فللسائل ان يمنع وجود هذا الوصف وهو كونه مسلطا لان الايداع ليس بتسليط عند الخصم اذ لو كان لما بقي النزاع ومثل قولنا في صوم يوم النحر انه منهي والنهي يدل على التحقق فله ان يقول لا نسلم ان الدلالة على التحقق موجودة لان هذا نسخ عند الخصم والنهي عن الافعال الشرعية لا يدل على التحقق عنده ومثل قول الشافعي في ايجاب الكفارة في الغموس انها معقودة قلنا ان نقول لا نسلم انها معقودة لان العقد ارتباط اللفظين لايجاب البر وليس ذلك في الغموس وذلك الى التعليل بالوصف المختلف فيه الذي لا يخفى مثل قول الشافعي في السلم الحال اسلم في معدوم التسليم فيجوز قلنا لا نسلم وجود هذا

هذا الوصف فان القدرة معدومة لجهولنا بالاجل ومثل قوله في الشراء ما لم يره مبيع مجهول فلا يجوز قلنا لا نسلم انه مجهول لان الشراء واقع على العين وهي معلومة واما صحة الممانعة في الشروط فانما هي اذا منع ما هو مجمع عليه وقد حصل في الاصل او الفرع لبقية شروط التعليل في المتنازع فيه فاما اذا منع شرطا مختلفا فيه فيقول المعلل ذلك ليس بشرط عندي ثم يؤول الكلام الى ان ما منعه شرط ام لا فيخل بالمقصود اذ المقصود اثبات الحكم المتنازع فيه لا اثبات شروط القياس ومع هذا لو منع شرطا مختلفا فيه جاز لانه دفع الزام المعلل عن نفسه وان لزم منه الانتقال الى محل اخر مثل قول الشافعي في السلم الحال انه احد عوضي البيع فيشترط حالا او مؤجلا كثمن المبيع فيقال لا خلاف بيننا ان من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص وان يكون معدولا به عن القياس حكمه ونحن لا نسلم هذا الشرط ههنا فان بهذا التعليل يتغير حكم النص فيصير ما هو رخصة نقل رخصة اسقاط وانتفا ثبت جواز السلم معدولا به عن القياس لكون المبيع معدوما حقيقة فلا يجري فيه واما صحة الممانعة في المعنى الذي به صار الوصف دليلا فهو ما ذكرنا من الاثر فان مجرد الوصف بلا اثر ليس بحجة عندنا فاذا ثبت صلاح الوصف ووجوده في الاصل والفرع وتحقق شرائط القياس كان للسائل ان يقول لا اسلم ان العمل بهذا الوصف واجب فانه ليس بمؤثر فلا يصح الاحتجاج به من الخصم على من لا يراه حجة ودليلا حتى يبين اثره ليكون واجب العمل به ويتم به الالزام وسبيل السائل في وجوه الممانعة كلها الانكار وان لا يتعرض للدعوى الا اذا تكلم بكلام في صورة الدعوى ومعناه الانكار فلا يضره لان العبرة للمعاني كالمودع اذا ادعى رد الوديعة وانكره المودع كان القول للمودع لانه ينكر وجوب الضمان وان كان مدعيا صورة فاما اذا كان الامر بالعكس بان ثار السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت بل هو كذا كان ذلك انكارا صورة ودعوى معنى فلا يكون ممانعة بل هو دعوى في موضع النزاع وهي غير مفيدة واختصار انواع الممانعة في الاقسام المذكورة استقرائي قال رحمه الله باب المعارضة وليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة وهي نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اي المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان ويقابله العكس وهو نوعان لكن العكس ليس من هذا الباب المعارضة تسليم دليل المعلل وانشاء دليل اخر على خلاف حكمه ولعل المعارضة ههنا احق من التي تقدمت فان هذه من اقسام الاعتراض وتلك قد تقع للمجتهد عند الاستنباط من غير اعتبار معارض اخر والمعارضة مقبولة عند جمهور الفقهاء والمتكلمين خلافا لبعض الجدليين لان السائل يصير مستدلا وليس له ذلك فالواجب الاعتراض على العلة فيكون مقبولة كالممانعة اذ العلة المتمسك بها لا يتم حجة ما لم يسلم عن المعارضة كما انها

توجب ونوب الحجة عن الحجة الى ان يترجح احدهما وكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المعلل ليس
بعلة فيكون مقبوله والسايل بالمعارضة وان اتى بدليل مبتدا صورة لكن قصده الاعتراض
والقدح في كلام المعلل لا الاثبات بالكلام ابتداء قيل ما ذكره الشيخ من قوله وليس
للسايل بعد الممانعة الا المعارضة يخالف ما ذكره في شرح التقويم ان له التجاوز عن الممانعة
الى القول بموجب العلة ان امكن، ثم الى القلب ثم الى العكس ثم الى المعارضة هذا اوضح
لان المنع متى امكن بتسليم دليل المعلل مع الخلاف كان اولى من المعارضة التي هي اسوا
احوال المعلل والجواب ان لا تخالف بين كلاميه في الحقيقه وذلك لان العكس انما يذكر في
الترجيحات وان مقصودا بذاته اعتراضا فلا بناء على ما ذكرنا ان عدم العلة لا يستلزم
عدم الحكم وان القلب احد نوعي المعارضة فالمراد بالمعارضة المذكورة اجراء لمخالفه
واما القول بالموجب فانما يستقيم الاعتراض به فيما اذا اثبت المعلل بتعليله ما يتوهم
انه محل النزاع ولا يكون كذلك او انتفى بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم ولذا
اتبعه الشيخ في شرح التقويم بقوله ان امكنه ذلك فعلم هذا المذكور في الكتاب
هو الاعتراض على اغلب احوال المعلل وهو تحرير المذهب وتنقيح المناط والمذكور في
شرح التقويم ما هو على خلاف ذلك ثم المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة يعني انها
يتضمن ابطال تعليل المعلل ومعارضة خالصة اي محضة لا يتضمن ابطالا قيل المعارضة
تنافي المناقضة لان فيها تسليم دليل المعلل والمناقضة ابطاله فكيف يصح الجمع بينهما و
ان المناقضة لا تحتملها العلل المؤثرة على ما اختاره الشيخ فكيف يقبل هذا النوع
من المعارضة عند القائلين واجاب الشيخ حميد الدين بانا لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل
بل ممانعة للدليل معنى بدعوى عدم سلامته من المعارضة فلا يكون بينهما تناف
ثم هذه المناقضة في ضمن المعارضة فلا يمنع القبول اذ الاعتبار في مثل هذا للمتضمن
لا للمتضمن ولان الدليل لما قبل الابطال بالمعارضة علم انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره
المعلل شبه بالمؤثر التحقيق والمناقضة انما تمتنع على ما هو مؤثر حقيقة وفيه نظر
اما اولا فلان المعارضة لو كانت عبارة عما ذكره لكان كل معارضة مشتملا على معنى المناقضة
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان في كل معارضة ممانعة الدليل معنى بدعوى
عدم سلامته من المعارضة واما بطلان اللازم فلادائه الى ابطال القسمة واما ثانيا فلان
السايل لما سلم دليل المعلل التزم حجيته سواء كان مؤثرا اولا ولهذا كانت المعارضة اسوا
احوال السايل فالمناقضة بعد تسليمه انكار بعد الاقرار وذلك باطل والحق الاولى
ان يقال ان الممتنع من الجمع بين المتنافيين ما يكون الجمع بينهما بالقصد واما اذا لم يكن كذلك
فلا امتناع فان الامر بالشيء نهي عن ضده او يوجب ذلك او يقتضيه او غير ذلك على ما بينا
ذلك من قبيل الجمع بين المتنافيين ذلك معنا باعتبار ان المقصود منه ابداء علة مبتداة
لاثبات الحكم المتنازع فيه معارضة وباعتبار ان حصول ذلك انما هو بالقلب بجعل
الحكم علة والعلة حكما لزم بطلان تعليله لا بالقصد اليه فلا بعد جمعا بين المتنافيين ثم لما كان

القلب معارضة من حيث ابداء علة مبتداة ومناقضة من حيث يلزم منه ابطال التعليل
العلة سمي معارضة فيها مناقضة دون العكس ولما كان تضمن المعارضة معنى المناقضة
باعتبار القلب سميت به والقلب نوعان ويقابله العكس لان القلب يذكر لابطال الدليل والعكس
لتصحيحه ولهذا يذكره المعلل لا السايل فكان في مقابلته فلم يكن من باب المعارضة لكن
ذكر القلب في هذا الباب ذكر العكس ايضا باعتبار ... لا باعتبار ... قال الشيخ لكن العكس
ليس من هذا الباب قال رحمه الله واما القلب فله في اللغة معنيان يقوم بكل واحد منهما
ضرب من الاعتراض اما الاول فان يجعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله واسفله اعلاه ومثاله في الاعتراض
ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا لان العلة اصل والحكم تابع فاذا قلبتم فقد جعلته منكوسا فكان هذا
معارضة فيها مناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما في الاصل واحتاج الى علة فسد الاصل فبطل القياس وانما
يصح هذا فيما يكون التعليل بالحكم فاما بالوصف المحض فلا يرد عليه القلب مثاله قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم
ثيبهم كالمسلمين ومثل قولهم القراءة تكررت فرضا في الاوليين فكان فرضا في الاخريين كالركوع والسجود وانما المسلمون انما جلد بكرهم
لان ثيبهم يرجم وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين للقلب في اللغة معنيان احدهما ان يجعل الشيء منكوسا اعلاه
اسفله بفتح اللام واسفله بضم اللام اعلاه كقلب الاناء والثاني في قلب الشيء ظهرا لبطن
كقلب الجراب ومعنى كلامه ان القلب في اللغة عبارة عن تغيير هيئة الشيء الى خلاف هيئته
التي كان عليها والمعنيان يرجعان اليه وبكل واحد من المعنيين يقوم ضرب من الاعتراض
مثال هذا المعنى الاول من الاعتراض على التعليل ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا
لان العلة اصل والحكم تابع فاذا قلبته فقد جعلته منكوسا فكان هذا النوع من القلب معارضة
فيها مناقضة اي ابطال لتعليل المعلل قبل القاضي ويسمى الائمة وعامة الاصوليين
لم يذكروا معنى المعارضة في هذا القلب لان حقيقة المعارضة ابداء دليل يوجب خلاف ما او
جبه دليل المعلل ولم يوجد اذ الحكم الثابت بتعليل القالب لا يتعرض لحكم المعلل بنفي
ولا اثبات وانما يدل تعليله على فساد تعليل المعلل فكان ابطالا لا معارضة لكن
المصنف اعتبر صورة المعارضة من حيث انه عارض تعليل المعلل ثم لزم منه بطلان
حكمه المرتب فجعله من اقسام المعارضة والحق ان معنى المعارضة موجود حقيقة
لان القالب لما ابدى دليلا وافسد به تعليل المعلل بطل الحكم الثابت بتعليله واذا
بطل ذلك ثبت نقيضه لئلا يلزم خروج الشيء عن احد النقيضين وليست المعارضة الا
ابداء دليل لاثبات خلاف حكم المعلل وقوله فخلو قوله لان ما جعله المعلل علة تعليل
لتضمنه معنى المناقضة فان السائل لما قلب وصار ما جعله المعلل علة حكما في القياس
عليه وكان صورته حكما محتملا فسد الاصل بخروجه من كونه مقيسا عليه للمعلل فبطل
القياس لبقائه بلا مقيس عليه وهذا النوع من القلب انما يتحقق فيما يكون التعليل بالحكم
بان يجعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم يعديه فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد
عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الثابت به علة له
مثال هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعي الكفار اهل الذمة جنس يجلد بكرهم

بانه تتزوج بنفسها كالمسلمين والبكر والثيب يجتمعان على الاول والثاني ومثل قولهم في القراءة انها تكررت
في فرض الاوليين فكان فرضا في الاخريين كالركوع والسجود وقيد بقوله فرضا احترازا عن السورة
فانها تكررت ولكن غير فرض فجعلوا حل المائية علة لوجود الوجه والتكرر في الاوليين علة للوجوب
في الباقي وقلبنا فجعلنا ما نصبوه علة في الاصل وهو خلو المائية حكما وجعلوه حكما وهو الرجم علة
وجعلنا تكرر الركوع والسجود في فرضا الاوليين لانه تكرر في فرضا الاخريين ما ذكره في الاعتراض بالقلب
على العلل المؤثرة بعد منع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت
تاثيرها بدليل مجمع عليه لا احتمال القلب كالاحتمال المناقضة وفساد الوضع وكذا الاعكس للقلب
بيان التاثير لتقليله بعد ما ظهر تاثير عليه المعلل وبدون التاثير لا يقبله منه قلبه لانه مع
معارضة وغير المؤثر لا يعارض المؤثر والجواب ان عدم احتمال العلة القلب اما ان تكون في جهة
المعارضة او في جهة المناقضة او في جهتهما جميعا والاول ممنوع لان العلل المؤثرة تحتمل المعارضة
خلاف والثاني لا اعتداد به لثبوته ضمنا والثالث في سد لما مر في الاول وان تعليل المعلل
لما كان قابلا للقلب علم انه لم يكن مؤثرا وقد يلوح الى هذا قول الشيخ واحتمل ذلك اي صيرورته
حكما فانه اذا كان محتملا ذلك ظهر انه لم يكن مؤثرا وحينئذ فيتصور التعارض بينهما قال
رحمه الله والمخلص عن هذا ان تخرج الكلام مخرج الاستدلال لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على الشيء وذلك
الشيء دليلا عليه ايضا وانما يصح المخلص اذا ثبت انهما نظيران مثل التوم وذلك مثل قولنا ما يلتزم بالنذر بالشروع
واذا صح كالحج فقالوا الحج انما يلتزم بالنذر لانه يلتزم بالشروع وقلنا في الثيب الصغيرة انه يولى عليها في
مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة وقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها فقلنا النذر
لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب اليه بسبب لزمته مراعاته بابتداء المباشرة وهو منفصل عن النذر والشروع
حصل فعل القربة فلان يجب مراعاته بالنية عليه اولى وكذلك الولاية شرعت للعجز ولكن من على من
هو غير قادر على قضاء الحاجة والنفس والمال والثيب والبكر فيه سواء وكذا الحلق والنحر فلما استويا في
انفسهما في شروطها ايضا حتى افترق في شرط الثيب به وكذلك القراءة والركوع والسجود فلما استويا لان القراءة
ركن زائد يسقط بالايتمام عندنا ويسقط بخوف فوت الركعة عنده ومن عجز عن الافعال لم يصح الاداء
اصلا بخلاف الافعال وكذلك الشفع الاول والثاني ليسا يستويان في القراءة لا يرتان احد شطري القراءة سقط منه
وهو السورة وسقط احد صفتيه

يلتزم

فهذا نوع في بيان القلب وبطلان التعليل ذكروا المخلص عنه وهو ان تخرج
الكلام مخرج الاستدلال ومعناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه القلب فطريقه ذلك وذلك
لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على الشيء وذلك الشيء دليلا عليه ايضا كما في الدخان مع النار
فان كل واحد منهما دليل على الآخر لا علة وهذا لان تقدم العلة على المعلول بالذات واجب
وبالقلب يصير واجب التقديم واجب التاخير وذلك باطل بخلاف الدليل وانما يصح
المخلص اذا ثبت ان الشيئين نظيران مثل التوأمين فانه بثبوت الحرية لاحدهما
في الاصل ثبوته للآخر وكذا في الرق وثبوت النسب وذلك اي المخلص على الوجه المذكور
يتحقق في مثل قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع اذا صح كالحج واحترز بقوله

اذا صح كالحج

اذا صح اي الشروع عن صوم يوم النحر فان الشروع فيه لا يصح بخلاف الحج فان الشروع
فيه صحيح فلا يلزم بالنذر يلزم بالشروع فقالوا يعني اصحاب الشافعي الحج انما يلتزم
بالنذر لانه يلتزم بالشروع وهذا قلب منهم للتعليل وقلنا في ثبوت ولاية التزويج
على الثيب الصغيرة انه الضمير للشان يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر
الصغيرة فقلبوا وقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها فقلنا مخلصا
منه النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب الى الله لزمته مراعاته بابتداء المباشرة
ومعناه ان النذر سبب قربة يباشرها العبد على سبيل التقرب ثم لزمته مراعاته
النذر الذي هو سبب القربة لا القربة حقيقة بابتداء مباشرة الفعل الذي هو حقيقة
القربة صيانة للسبب عن البطلان مع ان ابتداء المباشرة منفصل عن النذر والشروع
حصل فعل القربة فلان يجب مراعاة هذا الفعل الموجود قربة بالنية عليه اي
بالزام الاتمام صيانة له عن البطلان كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حقيقة القربة اولى
بالصيانة من سببها وللقائل ان يقول المخلص بطريق الاستدلال لا يتضح الا ان يكونا
متساويين او نظيرين والذي اثبته الشيخ هو اولوية احدهما فلا يكونان متساويين فلا
نظيرين ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمساواة في الايجاب والنذر والشروع
من حيث ان المقصود من كل منهما تحصيل عبادة زائدة على وجه يكون المضي فيها لازما
والرجوع عنها بعد الاداء حراما سواء فجاز ان يستدل باحدهما على الآخر فان الشروع
في التقويم الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة التوأمين لا ينفصل احدهما عن الآخر
لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء به كذا الشارع عازم على ايفائه فلزمه الوفاء
بانفاذ ما ادى قال الله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ولا يتصور ايفاء ما ادى الا بالاتمام فوجب عليه
الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان فكما ثبت المساواة بين النذر والايجاب فكذا ثبت
بين الولاية على المال والولاية على النفس لان الولاية شرعت لعجز المولى عليه عن التصرف
لنفسه بنفسه مع حاجته اليه لان الاصل عدمه ولاية حر على مثله والولاية لنفسه لرائيه لكن
اذا عدم رأيه بالصغر او الجنون اي ثبت الشرع غيره مقام رأيه وانتقلت الولاية
اليه بطريق ولهذا كان تصرفات الولي مقيدة بشرط النظر في المال وحوائجه النفسية
والمالية والنفسي والمال والثيب والبكر فيه اي في المعنى الذي شرع له الولاية وهو
العجز والحاجة سواء الا ترى ان الولايتين حال وجود الرأي على السواء فكذا في حال عدمه
واذا ثبت التساوي امكن الاستدلال وفيه نظر من وجهين احدهما ان النفس مبتذل
والمال مبتذل فلا مساواة بينهما والثاني ان الحاجة الى التصرف في المال متحققة في اوان
التمييز كيلا تأكله النفقة والحاجة في النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ لان الشهوة
بعد البلوغ والاصل في النكاح قضاء الشهوة او الولد وذلك بعد البلوغ واجيب عن
بان المساواة بينهما في كل وجه غير مشروطة بل اذا وجدت في المعنى الذي بني الاستدلال

تثبت

علم كانت كافية والنفي والمال في الحاجة الى التصرف التابع لليقين الاسند لان علتها سواء وعند
الثاني بان الحاجة في النفي قد يتحقق في الحال على تقدير ثبوت الكفو وفي المال قد لا يتحقق في الحال
بان كل كفو امكانا سواء قوله في الجلد والرجم بيان ان القلب فيما ذهب اليه الشافعي
صحيح والمخلص غير ممكن لعدم المساواة بينهما في انفسهما وفي شروطهما فان كان الرجم نهاية
في العقوبة والجلد تأديب والثيابة شرط الكمال وهو ان يكون الدخول بعقد نكاح صحيح
شرط وجوب الرجم اراد به الشرط بمعنى العلامة دون الجلد واذا انتفى المساواة فسد
الاستدلال وكذا القراءة والركوع والسجود ليسا سواء جعل الركوع والسجود قدرا والقراءة
ثم علل التذكير على التأنيث فقال ليسا متساويين وبين عدم التساوي بان القراءة ركن زائد
وقد تقدم في اول هذا الكتاب معنى قولنا زائد يسقط بالاقتداء عندنا ويسقط بخوف
فوت الركعة عنده وهو بيان الزيادة وفي حق من الافعال لم يصلح الذكر وهو نوع في
بيان التفرقة ومعناه ان من كان عاجزا عن الافعال دون الاذكار كالمريض الذي لا يقدر
على الايماء لا يجب عليه الصلوة بخلاف الافعال فان من قدر على الافعال دون الاذكار
كالاخرس والامي يجب الصلوة عليه وكذلك الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة فان الاول
ان احد شطري القراءة وهو السورة سقط في الشفع الثاني ويجوز ان يعود ضمير منه الى
المصلي يسقط وصفيه اي وصفي الواجب وهو القراءة اي الجهر فلم يجهر بها لا في الليل
ولا في النهار ولا في الامامة والانفراد ففسد الاستدلال فان قيل اما ذكرتم ان المساواة
بينهما فيما ذكره الخصم وبين انتفاء المساواة فيما ذكرتم حتى كان الاول مانعا من الاستدلال
دون الثاني فالجواب ان المساواة فيما لم يكن من ذاتيات الشيء ولا من شروطه ولو لزمه لا
يكون معتبرا وفواتها فيما كان في ذلك معتبر فاعتبر في الامر كما نبهت عليه قال رحمه الله
واما النوع الثاني منه فهو ان يقلب الشيء ظهرا لبطن وذلك بان يكون الوصف شاهدا عليك فقلبه
فجعلته شاهدا لك وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك فينقض كل واحد منهما صاحبه
فصارت معارضة فيها مناقضة بخلاف المعارضة بقياس اخر لانه يوجب الاشتباه الا
بترجيح وهذا لا يوجب الا ان هذا لا يكون الا بوصف زائد فيه تقرير للاول وتفسير له
فكان دون القسم الاول مثاله قولهم في رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين
النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه
كصوم القضاء لكنه انما يتعين بالشروع وهذا يتعين قبل الشروع ومثل قولهم مسح
الراس ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقال لهم لما كان ركنا في وضوء
وجب ان لا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض كغسل الوجه وبيانه ان مسح
الراس يتادى بالقليل فيكون استيعابه تكميلا للفرض في محله بزيادة عليه
بمنزلة التكرار في الوجه قال رحمه الله اما النوع الثاني من القلب فهو من قلب الشيء ظهرا
لبطن واخره عن النوع الاول لان القلب الحقيقي هو الاول لكونه قلبا من غير تغيير

وزيادة

وزيادة على تعليل المعلل بخلاف هذا على ما يجيء وذلك اي القلب بهذا بان يكون الوصف شاهدا
اي حجة عليك فتقلبه فتجعله حجة لك وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك شبه كونه حجة بالادبار عليه
وكونه حجة لك بالاقبال فينقض اي ابطل كل واحد من الشاهدين اذ نفي ونهي الظاهر وفي
التعليل صاحبه فصارت هذا النوع من القلب معارضة والتي فيه لتاتيث اخرى فيها
مناقضة اما انه معارضة فلانه يوجب خلاف ما اوجبه المعلل بتعليله من الحكم بدليل اخر
واما ان فيه مناقضة فلان فيه ابطال التعليل الاول لان المعلول هو الحكم والوصف
متى شهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه اخر كان في نفسه متناقضا كالشاهد يشهد
لاحد الخصمين في حادثة ثم يشهد للاخر في تلك الحادثة فانه متناقض بخلاف
المعارضة بقياس اخر لانه اي التعارض يوجب الاشتباه فيتعذر العمل بالاشتباه
الا ان تبين رجحان لاحدهما على الاخر وذلك لا يوجب تناقضا ولا ابطالا للاول الا ان هذا
النوع من القلب لا يكون الا بوصف زائد على الذي ذكره المعلل في ذلك الوصف الزائد تقرير
للوصف الاول والاستثناء منقطع وقوله فيه تقرير الاول جواب دخل تقريره ان القلب
يكون بتعلق الحكم بذلك الوصف بعينه فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه عليه
فيكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة لم يتضمن ابطال الاول فقرر
الجواب ان هذه الزيادة تفسير للوصف الاول وتقرير له لا تغيير فلا تجعله في حكم شيء
اخر لكنه كان دون القسم الاول مثاله اي مثال هذا النوع من القلب اصحاب الشافعي
في صوم رمضان انه صوم فرض وما هو كذلك لا يتادى الا بتعيين النية فلا
يتادى الا بتعيين النية اما الاول فظاهر واما الثاني فكصوم القضاء وهم يعني المعلل
انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره مشروعا في سائر الصيامات فيه فنحن
اذا قلنا في الصوم المذكور بتفسير ما تركه الخصم وبين محل النزاع فقلنا لما كان صوما
فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء يعني بعد الشروع فانه
يستغني عن التعيين كان قلبا بذلك الوصف مع زيادة تفسير فيبطل الوصف الاول لانه
لا يتعلق به حكمان مختلفان في حالة واحدة فكان نظير هذا الصوم من القضاء
ما كان بعد الشروع فان صوم القضاء انما يتعين به وصوم رمضان يتعين قبله
لكن بهذا القدر لا يقع المفارقة بينهما فلم يكن تغييرا وكذلك قولهم في مسح الراس
انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقال لهم بالقلب لما كان ركنا
في وضوء وجب ان لا يسن تثليثه بعدما كمل بزيادة على الفرض كغسل الوجه وهذا
لان السنة في الوضوء اكمال الفرض في محله وهو موجود في الاستيعاب كوجوده
بالتكرار في غسل الوجه فالسنة موجودة وبعد وجودها لا يكون التثليث سنة
كالتثليث في الوجه بعد التكرار اما الاول فبالاستقراء واما الثاني فقد بين
الشيخ بقوله وبيانه ان مسح الراس يتادى بالقليل فيكون استيعابه تكميلا للفرض
في محله بزيادة عليه بمنزلة التكرار في الغسل فان قيل السنة الاكمال بالتكرار قلنا ممنوع

وذهب بعض الاصوليين الى ان القلب مردود لان القالب ان لم يتعرض لنقيض حكم المعلل لا يكون قادحا وان تعرض فلا يمكن اعتباره باصل المعلل ولا اثباته به لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة ان تناسب العلة الواحدة حكمين متنافيين واجيب باختيار كل من الطرفين اما على الاول فقوله ان لم يتعرض لنقيض حكم المعلل لا يكون قادحا ممنوع لجواز ان يتعرض اللازم لوازم حكمه نفى فينتفي حكمه لان انتفاء اللازم يلزم انتفاء الملزوم كما ذكرنا في المثال واما على الثاني فقوله وان تعرض فلا يمكن اعتباره باصل المعلل ولا اثباته به ممنوع قوله لاستحالة اجتماع النقيضين قلنا لا نسلم وجود التناقض وانما يلزم ان لو كان التنافي بينهما لذاتهما وهو ممنوع قوله ولاستحالة ان تناسب العلة الواحدة حكمين متنافيين قلنا بالنسبة الى نظر واحد او نظرين والاول مسلم وليس الكلام فيه وانما الكلام في مناسبتها بالنسبة الى النظرين ويجوز ان تكون العلة مناسبة لحكم في نظر المعلل ولنقيضه في نظر السائل بل نقول ان القلب صحيح وهو معارضة فيجوز للمعلل ان يمنع السائل فيمنع ويعترض عليه ويعارضه وان يقول نحو جه ان امكن وقيل لا يكون ذلك مسموعا لانه خرج مخرج الافساد لكلام الخصم لا على سبيل التعليل والاول اصح لان تعليله في مقابلة تعليل المعلل فيرد عليه ما يرد على الاول قال رحمه الله

واما العكس فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق به وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العلل والثاني معارضة فاسدة واصله رد الشيء على سننه الاول مثل عكس المرآة اذا رد نور البصر بنوره حتى انعكس فابصر نفسه كان له وجها في المرآة وذلك مثل قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء وهذا ومثاله مما يصلح لترجيح العلل على ما نذكره ان شاء الله تعالى والنوع الثاني ان يرد على خلاف سننه مثل قولهم هذه عبادة لا تمضي في فاسدها فلا يلتزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا ضعيف في وجوه القلب لانه لما جاء بحكم اخر ذهب المناقضة ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولانه جاء بحكم مجمل لا يفصح في السائل الا رطوبة الابتداء ولان المعنى اول ولان المقصود في الكلام معناه والاستواء يختلف في المعنى سقوطه من وجه ثبوته من وجه على التضاد وذلك مبطل للقياس

ش العكس ليس في باب المعارضة لانها للدفع والعكس للتصحيح فكان ينبغي ان لا يذكر في هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب لكونه للابطال والعكس للتصحيح الحق العكس بباب المعارضة او باب القلب قيل لان ذكر مقابل الشيء من محسنات الكلام وليس شيء لان مثل ذلك معتبر في الخطابات بل لان احد وجهيه معارضة صورة وان كانت فاسدة فيلزم اذا كانت معارضة فاسدة كانت من هذا الباب باحد وجهيه فلم يصح نفيه من الباب مطلقا لان كونه لا ينافي كونه من الباب لان الشيخ ذكر انواع المعارضة في الاصل مع فسادها في هذا الباب واجيب بان المراد بالنفي نفي القسم الاول لا الثاني لان الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو قلب على ما ذكر في المتن لكنه لما شابه العكس من وجه ادخله في هذا القسم وفيه نظر لان الشيخ قال في القسم الثاني ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة والاول ان يقال انه

في هذا الباب باعتبار ما ذكرنا من ان احد وجهيه معارضة صورة ونفيه من الباب باعتبار الحقيقة كما صرح به ثم ذكر اصل ما اخذ منه بقوله واصله اي اصل العكس لغة رد الشيء على سننه الاول ومثله بعكس المرآة اذا رد نور البصر بنوره حتى انعكس فابصر وجهه كان له وجها في المرآة قال ابو اليسر هذا قول عامة المتكلمين من المعتزلة وبه قال جماعة اهل السنة والاشعرية ان الانعكاس لا يستقيم بل يرى ما يرى بارادة الله تعالى فانه يخلق صورة الشيء فيها عند مقابلة مخصوصة اذا توسط بينهما جسم شفاف كما خلق الروح في البدن عند استعداده وصلاحيته للقبول بدليل حدوث صورة الاشياء فيها وان لم يكن ناظرا وتقيم ان الاجرام اذا قابلها وجه حدث صورته وان لم يكن لبصره نور ينعكس واعتذر عن ذلك بان غرض المصنف التمثيل وقد وقع عند الناس ابصارهم الصورة بهذا الطريق فذكره تقريبا الى الفهم واختلف عبارات اهل الاصول في تعريفه فقيل انتفاء الحكم لانتفاء علته وقيل تعليق نقيض الحكم بنقيض العلة ومثل الشيخ له بقوله وذلك مثل قولنا ما يلتزم بالشروع وعكسه ذلك الوضوء لانه لا يلتزم بالنذر ولا بالشروع وهذا اي العكس المذكور ايضا من القسم الاول ومثاله ايضا قولنا في الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة وعكسه الثيب البالغة فانها لا يولى عليها في مالها فلا يولى عليها في نفسها مما يصلح لترجيح العلل فان العلة التي تطرد وتنعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف فلا يكون قادحا على ما يذكر ان شاء الله والنوع الثاني ان يرد الحكم على خلاف سننه الاول وهو ليس بعكس حقيقة لعدم دخوله في تعريفه بل هو نوع من القلب كما سنذكر ولهذا ذكره ابو اليسر وجماعة الاصوليين في اقسام القلب لا في العكس لكنه لما كان فيه شبه العكس من حيث انه رد للحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه اورده الشيخ في هذا القسم وذكر انه في وجوه القلب وذلك مثل قولهم هذه عبادة اي صوم النفل وفي بعض النسخ هذه نظرا الى الخبر لا يمضي في فاسدها فلا يلتزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي لما كان النفل على هذا الوصف وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع فيجب بهما كالوضوء فانه عبادة لا يمضي في فاسده استوى فيه عمل النذر والشروع فكما انه لا يلتزم بالشروع لا يلتزم بالنذر يكون اللازم بالعمل في الصوم الاول لان عمل النذر في النفل ليس كالشروع لانه يلتزم به بالنذر اتفاقا وان لم يجب بالشروع عند الخصم وهذا النوع يسمى قلب التسوية لانه اثبت المساواة بين النذر والشروع في الفرع والاصل اعتبارا للاصل وهو الوضوء شاهدا عليه لانه لا يكون قلب التسوية وهو ضعيف عند المحققين وقلبه بعض مصححي القلب لانه جعل الوصف المذكور شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المعلل وذكر للضعف وجوها اربعة احدها ان القالب لما جاء بحكم اخر غير مناقض لحكم المعلل فانه لم ينف التسوية حتى يكون اثباتها مناقضا ذهب المناقضة التي هي شرط صحة القلب ولهذا لم يكن هذا النوع من هذا الباب اي باب المعارضة في الحقيقة لكنه معارضة صورة فانه اذا اثبت المساواة ثبت مجموع الوجود والعدم بالاجماع لا مجموع العدمين بالاجماع اما عندنا فللوجود واما عند الخصم فللوجوب بالنذر والثاني ان القالب جاء بحكم مجمل فان الاستواء يحتمل ان يكون في الالزام وفي السقوط فلا يفصح في السائل الا بطريق الابتداء بان يبين كلام مبتدأ ان التسوية بينهما في الالزام وليس ذلك وظيفة القالب والثالث ان ما ذكره مجمل وما ذكره المعلل مفسر والمجمل لا يعارض المفسر والرابع ان المقصود من الكلام معناه اذ ما ليس له معنى ليس بكلام بمعنى ان الاستواء يختلف اختلافا يبطل به القياس لان المقصود في الاستواء في النفل ان يكون من حيث الثبوت وفي الوضوء من حيث السقوط وهما معنيان متنافيان والاختلاف في حق الحكم مبطل للقياس من لا يخالسه قال رحمه الله واما المعارضة الخالصة فنحو النوع

وتلقيه في الاصل اما التي في الفرع فاصح وجوهها المعارضة تصلح لذلك الحكم فيقع بذلك محض المقابلة فيمتنع العمل به
الابد صحح مثاله قولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقال لهم انه مسح فلا يسن
الطريق الحق تثليثه كمسح الخف لكن المعارضة الخالصة وهي التي خلصت عن معنى المناقضة تنقسم بالقسمة الاولية الى
معارضة في الفرع والى معارضة في الاصل والاول خمسة اقسام بالاستقراء والثاني ثلثة اقسام كذلك وقدم
الاول على الثاني لان اقسامه اما صحيحة او شبيهة بها فان القسمين منه صحيحان وثلثة فيها شبهة الصحة
واقسام الثاني كلها فاسدة على ما سيجيء وانما اوردها ههنا لبيان جميع اقسامها اما التي في
الفرع فاصح وجوهها المعارضة بضد ذلك الحكم اي على خلاف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى
توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بذلك اي بايراد علة اخرى محض المقابلة بلا
تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بها للمدافعة كل واحد منها بالاخرى وينسد طريق العمل الا بترجيح
احدى العلتين ثم يجب العمل بالعلة الراجحة مثاله قول اصحاب الشافعي في تثليث المسح
المسح ركن في الوضوء وكل ركن في الوضوء يسن تثليثه اما الاولى فظاهرة لثبوته بدليل قطعي
يدل على ذلك واما الثانية فبالقياس على سائر الاركان بعلة الركنية كغسل الوجه واليدين والرجلين
فيقال لهم مسح الرأس مسح في الوضوء وكل مسح في الوضوء لا يسن تثليثه اما الاولى فللتواتر
واسعوا اي سلم وبالاجماع واما الثانية فبالقياس على سائر ما هو مسح كمسح الخف والجبيرة وغير ذلك
فهذه معارضة ليس فيها معنى المناقضة ولا زيادة وتغيير واما القسم الثاني فمعارضة بالزيادة
في تفسير للحكم الاول وتقرير له كقوله في المسئلة ان المسح ركن في الوضوء وما هو ركن كذلك لا يسن
تثليثه بعد اكماله اما الاولى فظاهرة واما الثانية فقياسا على الغسل وقد مر تقريره وهذه معارضة
بنفسه وتفسير للحكم الاول وهي صحيحة لانها احد وجهي القلب على ما مر والقلب بقسميه صحيح
توجب المصير الى الترجيح فيها كما في الاولى لكنها دون الاولى لعدم صحتها بلا زيادة بخلاف الاولى فان
قيل كان الواجب ان يكون هذه اقوى من الاولى لانها احد وجهي القلب والقلب مقدم على المعارضة
المحضة الخالصة عند العامة لتضمنه ابطال علة الخصم وان صاحب الكشف اورد هذا النوع في
باب المعارضة الخالصة مشكل فانه ذكره في المعارضة التي فيها مناقضة واجيب عن الاول بانه
بذلك الاعتبار اقوى واقوم وقد ذكرنا فيما تقدم من تلك الجهة واما ههنا فلم يذكره الا على جهة
المعارضة ومن هذه الجهة ليست باقوى من الاولى بل دونها وعن الثاني بان هذه معارضة فيها
معنى القلب فيها معنى القلب فالسائل بالخيار ان شاء ذكره على سبيل المعارضة وان شاء
على وجه القلب وفيه نظر لان الاشكال لم يندفع به فان ايراده على وجه المعارضة لا يصيرها
خالصة والشيخ قيدها بالخلوص ويمكن ان يقال القلب مشتمل على الخيارين وقطع النظر عن احدهما جائز
فايراده ههنا بكونه بذلك الاعتبار واما القسم الثالث فما فيه نفي لما اثبته الاول اي المعلل او
اثبات لما نفاه لكن بضرب تغيير فيه اخلال لموضع النزاع كقولنا في اليتيمة انها صغيرة
فتنكح كالتي لها اب ومعناه ان للاولياء غير الاب والجد كالاخ والعم ولاية تزويج الصغيرة
عندنا كما كان لهما ذلك عند وجودهما خلافا للشافعي فعارضونا وقالوا انها صغيرة فلا
يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مالها بالاتفاق وهذا اي تعيين الاخ
زيادة توجب تغيير الحكم الذي هو موضع النزاع لان محل النزاع الولاية عليها على الاطلاق

لا تعيين الولي المزوج والخصم بهذه المعارضة نفى الولاية في محل خاص وهو الاخ فلم يكن بنفي
الحكم فلم يكن هذه المعارضة دفعا لكن تحت هذه الجملة وهي التعليل لنفي ولاية الاخ نفي الحكم
الاول وهو اثبات ولاية التزويج لغير الاب والجد على الاطلاق لان قرابة الاخوة اقرب القرابات
بعد قرابة الولاد والولاية لسائر الاقارب غير الاب تثبت بعد ولاية الاخ بالاجماع فلما انتفت
بهذه المعارضة ولاية من سواه منتفية بالاخ تكون كل الولايات منتفية بهذه المعارضة فمن
هذا الوجه يظهر شبهة الصحة واما القسم الرابع فهو القسم الثاني من قسمي القلب وفي ذلك
صحة من وجه وهو انه لو ثبت المساواة على الاطلاق لزم منه انتفاء حكم المعلل ففي هذا القسم
من المعارضة صحة من وجه والحاصل انه باعتبار ان بهذه المعارضة لم يثبت خلاف حكم المعلل
صريحا ولم يتحقق معنى المعارضة فيكون فاسدة وباعتبار ان ما ادعاه من الحكم يستلزم نفي حكم
المعلل يظهر جهة الصحة فيكون صحيحة وهو معنى قوله فيه صحة من وجه وعلى جهة الصحة
قلنا الكافر يملك كذا وصورة المسئلة كافر اشترى عبدا مسلما جاز عندنا ويؤمر باخراجه
عن ملكه بالبيع من مسلم او بالاعتاق ويجبر عليه وعند الشافعي لا يجوز فقلنا ان الكافر يملك
بيع العبد المسلم وكل من ملك بيع شيء ملك شراءه اما الاولى فبالاتفاق واما الثانية فبالقياس
على المسلم وعارضوا بان الكافر لما ملك البيع والشراء كالمسلم وجب ان يستوي ابتداؤه اي
ابتداء الملك وقراره كالمسلم لكن المسلم غير محل لقرار ملك الكافر بالاتفاق فوجب ان لا يكون
محلا لثبوت الملك فيه ابتداء ففي هذه المعارضة اثبات ما لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار
وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها
شبهة الصحة لانه حين ثبت استواء البقاء والابتداء ظهر المفارقة بين البيع والشراء
فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء وبقاء والبقاء لا يصح فكذا الابتداء
فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا باثبات التسوية بين
الابتداء والبقاء وليس للسائل اثبات الخالص به وما يرد في النوع الثاني فان جهة صحتها
تستلزم ابطال تعليل المعلل نفي بتقدير كونه معارضة لا يكون خالصة والجواب
قد تقدم واما القسم الخامس فالمعارضة في حكم غير الاول والفرق بين هذا القسم
والقسم الثالث من وجهين احدهما انه تقدم نفي الحكم الاول دون هذا وهو مخالف
لما في الكتاب والاولى ان يقال بضرب تغيير فيما تقدم دون هذا والثاني ما قيل ان محل
حكمي المعلل والسائل يختلف في هذا النوع دون ما تقدم ولم يذكر التقويم في هذا القسم
اختلاف الحكم بل انما تعرض لاختلاف المحل قيل وهو اوضح لان التعليل ههنا وقع
لاثبات النسب وهو حكم واحد للاول والثاني وللقائل ان يقول ليس هذا بواضح
لمخالفته صريح العقل فان الحكم الواحد يختلف باختلاف المحال ويظهر فائدته
في الكفاءة والعقل وغير ذلك وذلك مثل قول ابي حنيفة في التي نعي زوجها اي
اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج اخر فجاء الاول حيا ان الاول احق بالولد

لانه صلب فراش صحيح لقيام النكاح بصفة الصحة فكان احق به كما اذا لم يتزوج وجاءت
به فان عارضه الخصم بان الثاني صلب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كرجل تزوج
امراة بغير شهود فولدت منه فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم فيما ذكرنا
ولعدم ورودهما على محل واحد ولعدم المدافعة بينهما لان المعلل علل لاثبات النسب من
الاول والسائل من الثاني وينبغي ان يعلل بنفيه عن الاول ليثبت المدافعة فقد ثبت من هذا
الوجه الا ان النسب اذا ثبت من زيد لم يصح اثباته من غيره لعدم تصور ثبوته من شخص

تنبيه

فتتضمن هذه المعارضة نفي النسب عن الاول وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب
في حق الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه فاحتاج الخصم الى الترجيح بان
فراش الاول صحيح والملك قائم حقيقة وفراش الثاني فاسد لا حقيقة له فكان الاول
كما لو كانا حاضرين واحد الفراشين صحيح والاخر فاسد ثم عارضه الخصم وهو السائل
بان الثاني حاضر والماء ماؤه وقد وجد ما يثبت به النسب وهو الفراش الفاسد فيكون
احق فيلتبس بالترجيح فقه المسئلة من اي شيء وهو ان صحة الفراش وقيام الملك
حقيقة مع غيبته احق بالاعتبار من الحضور وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه و
انتفاء ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة
اولى من الشبهة فيتمشى الترجيح والحاصل ان المعارضة فاتت بسببي الاستحقاق
اعني الفراشين ورجح المعلل بالصحة وقيام الملك والسائل بالحضرة وقد يعبر
عنها بكون الماء ماءه ولهذا ذكر الشيخ الحضور مرة وكون الماء ماءه اخرى وعلى هذا التقدير
فالترجيح للمعلل لا محالة وعلى تقدير ان يكون الحضور وكون الماء ماءه غيرين فكذلك
لان احدهما يقاوم قيام الملك حقيقة فالاخر مع اعتبار فساد الفراش لا يقاوم
الصحة قال رحمه الله وان المعارضات في الاصل فثلثة معارضة بمعنى لا يتعدى
وذلك باطل لعدم حكمه ولفساده لو افاد تعديه والثاني ان يتعدى الى فصل
مجمع عليه والثالث ان يتعدى الى فصل مختلف فيه المعارضة في علة المقيس
عليه باطلة لانها اما ان تكون بعلة قاصرة او متعدية والثاني على نوعين لانها اما ان
يتعدى الى فصل مجمع عليه او الى فصل مختلف فيه فذلك اقسام ثلثة وكلها باطلة اما
اذا كانت بعلة قاصرة كما اذا قلنا في بيع الحديد بالحديد مثلا انه موزون قوبل بجنسه
فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة وعارض الخصم بان العلة في الاصل الثمنية
ولم توجد في الفرع فبطلانها لعدم الحكم لما مر ان حكم التعليل التعدية ويجوز ان يكون هذا
النوع من المعارضة مثيرا لهذا النوع من المعارضة الثاني من الفرق على ما تقدم وله
مساغ ذكرناه هناك واما اذا كانت متعدية فلان السائل لم يصنع بالمعارضة سوى
ان ادعى عدم العلة وهو لا يصلح دليلا عند عدم الحجة فعند وجودها اولى ان لا يصلح
سواء تعدت الى فرع مجمع عليه كما قلنا في الحنطة ان علة الربوا فيها الكيل والجنس وعارض

وعارض السائل بان المعنى ليس ما ذكرت وانما هو الاقتيات والادخار وقد نقلنا في الفرع
فيما معنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز والدخن او الى فرع مختلف فيه كما اذا عارضنا السائل
في هذه المسئلة بان العلة في الاصل ليست ما ذكرتم وانما هي الطعم ولم يوجد في الفرع وهو معنى
يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل قيل في عبارة الشيخ تسامح لان الضمير
في قوله لعدم حكمه ولفساده راجع الى قوله بمعنى لا يتعدى واللام في لفساده تعليل
لقوله باطل فمعناه هذا النوع من المعارضة وهو الذي يكون بمعنى لا يتعدى باطل لعدم حكمه
اي حكم ذلك المعنى الذي لا يتعدى ولفساد هذا المعنى الذي لا يتعدى لو افاد تعديه
وهذا تناقض ظاهرا واعتذر بان نظر المصنف الى المعنى فقلما يلتفت الى رعاية
اللفظ وهو اعتذار فاسد والصواب ان المعارضة لا تتحقق بدون التعليل فيكون
ذلك اشارة الى التعليل ومعناه التعليل للمعارضة في الاصل باطل ان كان بمعنى لا يتعدى
لعدم حكمه ولفساده ان افاد تعديه ثم قيل ذكر لفظ البطلان في غير المتعدي والفساد
في المتعدي لان الاول في غير المتعدي من وجهين عدم صحته في نفسه اذ التعليل بالعلة
القاصرة فاسد وعدم تعلقه بالمتنازع فيه وفي المتعدي وجه واحد وهو عدم تعلقه
بالمتنازع فيه وفيه نظر لان تعدد الجهة في الفساد لا يقتضي تسميته باطلا على الاصطلاح
لان الباطل هو الذي لا يكون صحيحا اصلا ووصفا لا الذي تعدد جهة الفساد فيه ويجوز
ان يقال لما تعدد الجهة اشبه الباطل في التعدد بحسب الاصل والوصف فسماه به مجازا
وفي الجملة انما يكون هذا البيان والسؤال والاعتذار صحيحا اذا لم يكن معطوفا على قوله
لعدم حكمه واما اذا كان فتقديره والتعليل بمعنى يتعدى باطل لفساده فلا يكون
صحيحا فان قيل كيف يصح تعليل البطلان بالفساد فالجواب ان معنى كلامه ان التعليل
للمعارضة في الاصل باطل اما لغيره او لنفسه والاول هو الذي يكون بعدم حكمه والثاني
هو الذي يكون لفساده اي في نفسه قال رحمه الله ومن اهل النظر من جعل
هذه المعارضة لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهما فصارتا متدافعتين بالاجماع فيصير
اثبات الاخر ابطالا من طريق الضرورة والجواب ان الاجماع انعقد على فساد احدهما
لمعنى فيه لا لصحة الاخر كالكيل والطعم الصحيح احدهما لا بعينه لكن الفساد ليس لصحة
الاخر لكن لمعنى فيه يفسده فاثبات الفساد لصحة الاخر باطل فبطلت المعارضة
قيل قوله هذه المعارضة اشارة الى المعارضة في الاصل باقسامها وهو غير مستقيم
لان احد اقسامها لم يقل بجواز العلة القاصرة فيكون المعارضة بها فاسدة بلا
خلاف بينهم فيكون اشارة الى القسمين الاخيرين من الثلثة فان من اهل النظر من جعل ذلك
واستدل على ذلك باجماع الفقهاء فان اجماعهم على ان العلة احدهما فصارت العلتان
متدافعتين بالاجماع فيصير اثبات العلة الاخرى ابطالا من طريق الضرورة وذلك
لان المجيب لا يمكن له ان يقول يثبت الحكم في الاصل بالمعنيين لانكاره ثبوت الحكم

بالذي ذكره السائل ولا يمكن ذلك للسائل ايضا لتثبت التدافع بالضرورة فيبطل المعنيان
بالتعارض ويبقى الاصل بلا معنى فلا ينبغي حمله فيتحقق معنى المعارضة فان في القسمين الاولين
يمكن للمجيب ان يجمع بين المعنيين ويقول الحكم الثابت فيه بهما جميعا فلا يتحقق الاجماع
في احد القسمين على ان العلة احدهما فلا يثبت التدافع فيكون المعارضة فاسدة بالاتفاق
لفوات الممانعة وفيه بحث لان دعوى الاجماع في ذلك يقتضي انتفاء القول بالتصويب وهو
ثابت ويجوز ان يراد به غير المصوبة واخرجهم عن الفقهاء (دعا) لكن قوله لان احدا
من اصحابنا لم يقل بجواز العلة القاصرة غير صحيح لان شيخ سمرقند رحمه ابو منصور
رح وصاحب الميزان جوزا وذلك كما تقدم والجواب بالتسليم يعني سلمنا ان الاجماع انعقد
على فساد احدهما لكن لمعنى فيه لا لصحة الآخر كالكيل والطعم فان الفصح احدهما لا بعينه
لكن لا لصحة الآخر بل لمعنى فيه بعينه وهو عدم التاثير والا لما صح اثبات الفساد
لاحدهما بثبوت صحة الآخر باطل ولا بد مما ذكر معنى مفسد في الوصف ليثبت الفساد
فيه كما لا بد في ذكر مقتض لثبوت الصحة الا ترى ان يظهر فساد احدهما عند صحة الآخر
لزم اجماعهم على الباطل واللازم باطل لا محالة فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا ثبت
صحة احدهما ولم يثبت فساد الآخر لزم صحته لامتناع ارتفاع النقيضين والاجماع انعقد
على صحة احدهما دون صحتهما جميعا اجيب بانه انما يلزم ذلك ان لو ثبت صحته قطعا وليس
كذلك لاحتمال ان يكون الفاسد في الواقع ما ثبت صحتها قال رحمه الله وكل كلام صحيح
في الاصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة كقولهم في اعتاق الراهن انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن
بالابطال فكان مردودا كالبيع فقالوا ليس كالبيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فيه ان يقول ان القياس لتعدية
حكم النص دون تغييره وانا لا اسلم وجود هذا الشرط ههنا وبيانه ان حكم الاصل توقف ما يحتمل الرد والفسخ وانت في الفرع
تبطل اصلا ما لا يحتمل الرد والفسخ وذلك انا نمنع باعتاق المريض لان حكم الاجماع ثم توقف العتق ولزوم
الاعتاق انت قد عديت الابطال اصلا فان ادعى حكما في الاصل غير ما قلنا لا نسلم ومثل قولهم قتل ادمي مضمون
فوجب المال كالخطاء فقال ليس كالخطاء لان ثمة المثل غير مقدور عليه وههنا ما قلنا انا لا نسلم فيما شرط القياس
وتفسيره ان حكم الاصل شرع المال خلفا عن القود وانت جعلته مزاحما له وقد بينا ان المناقضة لا ترد على العلل
وتحليل المفارقة في الاصل من المعارضة
عند الجمهور وفي اختيار الشيخ اذ المقصود منها نفي الحكم في الفرع وقال بعض الناس من غير
المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة وهي مقبولة دون المفارقة فليست
اياها وقال اخرون المعارضة في الاصل والفرع جميعا من المفارقة حتى لو اقتصر على احدهما
لا تكون اياها ولما كانت المعارضة مفارقة عند الشيخ وهي من الاسولة الفاسدة
مع ان الفرق يقع بمعنى فقهي صحيح في نفسه بين الشيخ وجه ايراده على وجه يكون
مقبولا فقال فكل كلام صحيح اي في نفسه يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل
منهم فاذكره على سبيل الممانعة فيقبل مثل قول اصحاب الشافعي في الراهن اعتاق
العبد المرهون انه لا ينفذ عتقه اذا كان معسرا قولا واحدا وفي الموسر له قولان

قولهم ان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال بدون رضاه فكان مردودا كما
اذا باع الراهن العبد المرهون فانه لا ينفذ بيعه بالاجماع وعندنا اعتاق الراهن نافذ معسرا كان
او موسرا ويسعى العبد في الاقل من قيمته ومن الدين في الاعتبار ثم يرجع على المولى عند اليسار
فمن قال بالطرد والفرق من اصحابنا قال في الرد ليس الاعتاق كالبيع لثبوت الفرق بينهما
اذ الاصل وهو البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ
فينعقد غير لازم بخلاف الاعتاق وهذا فرق فقهي صحيح في نفسه لكن لا يقبل لصدوره
ممن لا ولاية له على الفرق وهو السائل كما مر والوجه في ايراده على سبيل الممانعة على الطريق الذي
اختاره الشيخ ان يقول السائل ان القياس لتعدية حكم النص دون تغييره كما مر في شروطه
ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط في المتنازع فيه بيانه اي بيان فوات هذا الشرط ان حكم
الاصل وهو البيع توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته اذ حق المرتهن
لا يمنع انعقاده من الراهن حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع وانت
في الفرع وهو الاعتاق تبطل اصلا ما لا يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته فان
العبد لو رد الاعتاق لا يرتد وان العبد والمولى ان ارادا انفساخه لا ينفسخ بخلاف
البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير لا يتحقق على وجه التوقف واصلا
قيل نصب على التمييز وقيل على المصدر وقيل مفعول به وليس كذلك بل المفعول به هو كلمة
ما وكذلك اذا اعتبر الخصم اعتاق الراهن باعتاق المريض المديون الذي لا مال له غيره
فانه يلاقي حق الغرماء بالابطال فيمنع نفوذ اعتاقه والجامع بينهما بطلان حق الغير
المتعلق بالعبد وفي هذا الوجه لا يتاتى الجواب بالفرق لكن بالممانعة بان يقال
لا نسلم ان شرط القياس موجود لانه للتعدية لا للابطال وفي هذا التعليل تغيير لحكم الاجماع
في اعتاق المريض فان حكمه فيه توقف العتق الى اداء ما وجب عليه من السعاية لانه
كالمكاتب ما دام يسعى في بدل رقبته ولزوم الاعتاق بحيث لا سبيل الى ابطاله ورد
العبد الى الرق اصلا وانت قد ابطلت الاعتاق في الفرع من الاصل حتى لو اجاز
المرتهن بعد ذلك لا ينفذ فكان تغييرا لحكم الاصل في الفرع فان ادعى الخصم في الاصل
وهو البيع واعتاق المريض حكما غير ما قلنا بان يقول حكم الاصل ايضا البطلان لا
التوقف فلا يكون التعليل مشتملا على تغيير حكم الاصل لا نسلم ذلك فان حكمهما عندنا ما ذكرنا
فان وافقنا فيه لزم التغيير بالضرورة وان خالفنا بادعاء البطلان فيهما نمنعه فيكون
ذلك رد المختلف على المختلف ومثله لا يكون حجة على غيره وهو فاسد من وجه آخر ومثل
قول اصحاب الشافعي في ايجاب الدية في القتل العمد انه قتل ادمي مضمون فيوجب المال
كالقتل الخطاء فمن قال بالفرق قال ليس ذلك كالخطاء في لزوم المال لان وجوب
المال في الخطاء لتعذر ايجاب المثل من جنسه اذ الخاطئ معذور لعدم القصد فمثله
غير مقدور عليه فصير الى ايجاب المال خلفا عنه صونا للدم عن الهدر وقد عدم

ذلك في الفرع وهو القتل لوجوب القصاص فيه بالاتفاق فالمثقل مقدور عليه وهو فوقه ففي
صحيح لكنه ضل ممن ليس له دراية ذلك سبيله ان يقول بطريق الممانعة لا نسلم ان شرط القياس قائم
عليه التعليل حكم الاصل وههنا تغيير وتفسيره ذلك ان حكم الاصل وهو الخطاء شرع الكفارة الماحية خلفا
عن القود للعجز عنه وانت بهذا التعليل جعلت الماثم خراجا للقود حيث اثبته بطريق الاصالة
كالقود والخلف لا يزاحم الاصل قط فكان تغيير الحكم الاصل بالتعليل وهو باطل قوله
وقد بينا يعني في اول باب دفع العلل ان المناقضة الحقيقية لا ترد على العلل المؤثرة حقيقة
وانما يتبين عوار ورودها حقيقة اذا توهمت صورة بان تدفع ودفعها بوجوه اربعة
على ما نذكرها قال رحمه الله وهذا باب بيان وجوه دفع المناقضة وحاصل ذلك
ان المجيب متى امكنه الجمع بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق بين بطلت المناقضة كما يكون ذلك
في المناقضات في مجلس القضاء بين الدعوى والشهادة وبين الشهادات انه متى احتمل التوفيق فظهر ذلك بطل
المناقضة اما الاول فبالوصف الذي جعل علة والثاني يعني الوصف الذي صار الوصف به علة وهو دلالة اثره والثالث
بالحكم المطلوب بذلك الوصف والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم
لما فرغ في بيان المعارضة بتمامها شرع في بيان دفع المناقضة ان تصورت وحاصل ذلك اي وجوه
دفع المناقضة ان المجيب ان امكنه الجمع بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق
بين بطلت المناقضة قيل معناه لم يكن منقضا لاستحالة الجمع بين النقيضين وان لم يمكنه لزمه
النقض فيدفعه بوجوه اربعة وهذا يشير الى ان دفعها اولا بطلب الجمع ثم بالوجوه
الاربعة المذكورة وعبارة الكتاب لا تفيد ذلك بل تفيد ان الجمع انما هو بالوجوه
الاربعة لانه قال وحاصل ذلك اي حاصل وجوه الدفع وهو الجمع ان امكن فيكون الوجوه
المذكورة طرق الجمع والا لكان الوجوه خمسة طلب امكان الجمع والاربعة المذكورة ولكان
العلل المؤثرة قابلة للنقض لقوله لزمه النقض فيدفعه وليس كذلك ومثل ذلك
في انه متى احتمل التوفيق وظهر ذلك بطل التناقض كما اذا ادعى المدعي الفا وشهد شاهد
بالف ثم بالف وخمسمائة لا تقبل الا ان يوفق فيقول كان الواجب الفا وخمسمائة الا اني قبضت
خمسمائة وكذا اذا شهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسمائة والمدعي يدعي الاكثر تقبل
على الالف لاتفاقهما عليه وان كانا يختلفين حقيقة وكذا لو شهد احدهما بسرقة بقرة لونها
احمر والاخر لونها اسود تقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لامكان التوفيق بان يشهد كل
واحد على ما وقع فيما جانبه من اللون قوله اي الاول اي الوجه الاول من وجوه الدفع فبالوصف
بان يطلب الجمع بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور نقضا فيقول ما ذكرته من
العلل ليس بموجود في صورة النقض فاختلاف الحكم فيها لا لاجل تخلف الوصف والثاني
بمعنى الوصف وهو دلالة اثر الوصف على الحكم بان يقول المعنى الذي جعل الوصف به علة
وهو الاثر غير موجود في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة فكان الجمع بينهما
ممكنا والثالث بالحكم المطلوب به بان يقول الحكم المطلوب لم يتخلف عنه بل هو موجود لكن

لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا فيجاز الجمع بينهما قيل هذا الدفع انما يستقيم على قول من جوز
تخصيص العلة والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم بان يقول غرضنا التسوية من ما
جعلنا له وبين ما تصور نقضا فاذا حصلت انتفت المناقضة ووقع في اصول
شمس الائمة بالغرض المطلوب بالتعليل قيل هذا اوضح وكانه حكم بذلك لان الغرض
ما لاجله صدر المعلول عن العلة والتعليل انما يصدر عن المعلل للتسوية بين
الخارج من غير السبيلين والخارج المعتاد فاذا يكون قوله بالغرض المطلوب بالتعليل
اوضح ويؤيده عبارة التقويم فان فيه بالغرض الذي قصد المعلل التعليل لاجله
واثبات الحكم بقدره ولعل الشيخ نظر الى ان التعليل الصادر من المعلل انما هو لجعل
الخارج من غير السبيلين حدثا لا لثبوت التسوية بينه وبين الخارج المعتاد والتسوية بينهما
لازم من لوازم الحكم لان كونه حدثا يستلزم ان يكون كالخارج المعتاد فجعل الشيخ لازم
الحكم كالغرض المطلوب به باعتبار ان الملزوم لا يتحقق بدون اللازم كما ان الافعال الصادرة عن
العاقل لا تكون بغير غرض قال رحمه الله اما الاول فنظامه مثل قولنا مسح الرأس انه مسح فلا
يسن تثليثه كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لانه ليس بمسح لكنه ازالة للنجاسة الا يرى انه اذا احدث فلم
يتلطخ به بدنه لم يكن المسح سنة وكذلك قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان حدثا
كالبول ولا يلزم عليه اذا لم يسل لانه طاهر وليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا
زايله الجلد كان طاهرا لا خارجا الا يرى انه لم يجب به الغسل بالاجماع واما الدفع بمعنى الوصف فانما
صح لان الوصف لم يصر حجة بصيغته بل بمعناه الذي يعقل به وذكر ضربان احدهما ثابت بنفس
الصيغة ظاهرا والاخر بمعناه الثابت به دلالة على ما ذكرنا فيما سبق وكان ثابتا به لغة فصح
الدفع به كما صح بالقسم الاول وكان دفعا بمعنى الوصف وهذا احق وجهي الدفع لكن الاول اظهر
فبدأنا به وذلك مثل قولنا مسح في وضوء فلم يكن التكرار فيه مسنونا كالمسح على الخف ولا يلزم الاستنجاء
لان معنى المسح تطهير حكمي غير معقول والتكرار لتكميل التطهير فاذا لم يكن مرادا بطل التكرار الا يرى
انه يتأدى ببعض محله بخلاف الاستنجاء لانه لازالة عين النجاسة وفي التكرار توكيد الا يرى انه لا يتأدى
ببعضه فصار ذلك من باب الغسل وهذا معنى ثابت باسم المسح لغة وكذلك قولنا انه نجس خارج فكان حدثا
اراد ان الدفع بالوجه الاول ظاهر الصحة لان عدم الحكم عند عدمه دليل الصحة فيصح الدفع
به مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فان اورد عليه الاستنجاء
بالاحجار نقضا فانه مسح ويسن فيه التثليث كما ذكرنا فندفعه بالوصف فنقول
الاستنجاء ليس بمسح لكنه ازالة للنجاسة ونعني بذلك ان المسح فيه ليس بمقصود بل المعنى
فيه ازالة النجاسة بدليل انه اذا احدث فلم يتلطخ به بدنه بان خرج ريح لم يكن الاستنجاء
سنة ولو كان مسحا لما توقف على التلطخ كمسح الرأس والخف وبدليل ان غسله بالماء افضل لانه
ابلغ في الازالة ولو كان المسح سنة لكره الغسل كما ان الغسل في موضع المسح مكروه كما في الرأس
والخف وكذلك قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من الآدمي فكان حدثا كالبول

فان نوقض بما تبيل دفعناه بالوصف فقلنا انه ليس بخارج لان الخروج انتقال من الباطن
الى الظاهر ولم يوجد لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زايله الجلد كان
ظاهرا لا خارجا الا ترى انه لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت
الخروج لوجب غسله عنده قليلا كان او كثيرا وعندنا اذا جاوز قدر الدرهم وسن
فيما دونه وحيث لم يجب ولم يسن بالاجماع دل على انه ليس بخارج وكذا لو ان ابدى عن ذلك
المحل نقطة او بالمسح على الجدار لا ينتقض الطهارة وان حصل الانفصال لانه مخرج
وليس بخارج ولا نسلم ايضا انه نجس على ما روي عن ابي يوسف رحمه الله ان ما لا يكون حدثا لا يكون
نجسا وان الثاني وهو الدفع بمعنى الوصف فصحته باعتبار ان نجسية الوصف بمعناه الذي
نعقل له اي يفهم منه لا بمجرد صورة اللفظ لما بينا ان مجرد الوصف لا يصح التعليل
بما لم يتبين ملائمته ولا يجب بما لم يظهر اثره وذلك المعنى الذي يفهم منه
ضربان ضرب ظاهر لغته يدل عليه لغة كدلالة لفظ الخروج على الانتقال ودلالة لفظ
المسح على الاصابة وهو الذي اراد بقوله احدهما ثابت بنفس الصفة ظاهرا وضرب
اخر معنى الثابت به لغة يدل عليه وهو التاثير فان الوصف بمعناه اللغوي يدل
على معنى اخر هو المؤثر في الحكم كالمسح مثلا فانه بمفهومه اللغوي يدل على التخفيف وهو مؤثر
في باب التطهير على ما مر ذكره فيما سبق يعني في باب تفسير القياس في بيان علة
الربوا وفي باب ركن القياس فكان المعنى المؤثر ثابتا بالوصف كالمعنى اللغوي لانه
ثبت بواسطته فصح الدفع بالقسم الثاني كما صح بالقسم الاول وهو المعنى اللغوي
فكان الدفع في الحقيقة دفعا بمعنى الوصف كالقسم الاول وهذا اي الدفع بالمعنى
هو التاثير احق وجهي الدفع بالاختيار لان التاثير هو المقصود منه شرعا لا المعنى
اللغوي لكن الاول اي الدفع بالمعنى اللغوي اظهر لانه مفهوم كل احد من اهل
من اهل اللسان فبدأنا به ولو قال بل هذا احق وجهي الدفع اي انه كان الذي
حقا وذلك اي الدفع بالتاثير مثل قولنا مسح في وضوء فلم يسن التكرار فيه مسنونا
كالمسح على الخف الجامع بين المسحين فلان معنى المسح تطهير حكمي غير معقول
وما كان كذلك فالتطهير الحقيقي فيه ليس بمقصود اما الاولى فلان النجاسة اذا
كانت في المحل فالمسح يكثرها لا يزيلها وبه يستدل على الثانية ايضا وبانه لو كان
مقصودا لكان الغسل افضل ولا مكروها واللازم باطل فالملزوم مثله وبما ذكر
الشيخ وهو انه يتادى ببعض محله بالاتفاق الا ان عندنا بمقدار الربع وعنده بمقدار
ثلث شعرات او بما يطلق عليه اسم المسح ولو كان
التطهير الحقيقي مقصودا لما كان كذلك كما في المغسولات فثبت ان التطهير الحقيقي
غير مقصود والتكرار انما هو لتوكيد التطهير الحقيقي تحقيقا للقلع فاذا لم يكن التطهير
مرادا ابطل التكرار اما عدم لزوم الاستنجاء فلانه لازالة عين النجاسة وكذا ما كان لاكذ

كذلك فالتطهير الحقيقي فيه مقصود اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلما ذكره الشيخ بقوله
الا يرى انه لا يتادى ببعضه ولو كان نفس المسح مقصودا لتادى به كمسح الراس والخف ولكان
الغسل افضل واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان الملازمة بالقياس عليهما فصار ذلك
اي الاصل باعتبار الاستيعاب والقصد الى التطهير نظير الغسل في الاعضاء فصار
التكرار سنة وهذا اي كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى مؤثر في منع التكرار
ثابت باسم المسح لغة لانه يدل على الاصابة وهي لا تنبئ عن التطهير الحقيقي بل تدل على
التخفيف فكان الدفع بهذا المعنى كالدفع بنفس الوصف فان قيل التكرار ليس
لتوكيد التطهير بل هو امر تعبدي كاصله فلا يلزم من انتفاء التطهير الحقيقي انتفاؤه
قلنا لا نسلم ذلك فانه غير معهود في شرعه ولذلك قولنا في الخارج من غير السبيلين انه
نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا يلزم اذا لم يسل لما ان ذلك الخارج نجس فيوجب
غسل ذلك الموضع بالاتفاق كما في الخارج من السبيلين يوجب غسل موضع خروجه لذلك
ولما كان هذا مثله في ذلك كان حدثا واذا استويا في ايجاب الطهارة الحقيقية استويا في الحكمية
لانها دون الحقيقية واخف منها فان قيل قولكم وجب غسل ذلك الموضع بالخلافة
غير مستقيم عندكم فانها اذا لم تتجاوز قدر الدرهم لا توجب غسل الموضع فكذلك
اذا لم توجب الطهارة الحقيقية لا توجب ما فوقها يعني الحكمية اجيب بانه منقوض من
التعليل الحاقه بالبول وقد ثبت بالاجماع ان القليل في السبيلين عفو حتى الحقنا
بالاجماع فالحقنا غير السبيلين بهما في هذا الحكم ايضا وهذا دفع بالفرض ويجوز ان
يكون القليل مؤثرا في ايجاب الطهارة الحقيقية والحكمية كالكثير في الاصل وفي الفرع
الا ان الشرع عفى عن القليل دفعا للحرج فلا يدل على عدم تاثير القليل في اصل الغسل
واما عدم لزوم غير السائل فلانه بدلالة التاثير لم يدخل تحت التعليل فانه اذا لم يوجب نجس
المحل حتى لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع لم يلحق بالخارج من السبيلين في الطهارة الحقيقية
فكذا في الحكمية فيكون عدم الحكم لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يرجح للعلة فكيف
نقضا فقوله غير خارج غير محتاج اليه بالذكر لانه في بيان الدفع بالتاثير لا بنفس الوصف بل كان
يكفيه ان يقول وهذا لم يتعلق به وجوب التطهير لكنه ذكر ليتضح الدفع بالوصف اي الدفع
بالمعنى وهو التاثير قال رحمه الله واما الدفع بالحكم فمثل قولنا في الغصب انه سبب لملك
البدل فكان سببا لملك المبدل ولا يلزم المدبر لانا جعلناه سببا فيه ايضا لكنا امتنع حكمه لمانع كالبيع
الموقوف يضاف اليه وسلف قولنا في الجمل الصائل لان الموضوع اليه اتلفه لاحيا نفسه والاستحلال لاحيا
المهجة لانها في عصمة المتلف كما اذا اتلفه دفعا للمخمصة ولا يلزم مال الباغي وما جرى مجراه لان
عصمته لم تبطل بهذا المعنى فكان طرد الانتقاض فكذلك قلنا في البول انه نجس خارج فكان
اما القسم الثالث وهو الدفع بالحكم فمثل قولنا في الغصب انه سبب لملك البدل وكل ما هو
ملك البدل فهو سبب لملك المبدل فكان الغصب سببا لملك المبدل اما الاولى فلوجوب الضمان

الضمان نصا ولو لم يفد الملك لم يكن في التضمين فائدة وان الثالثة فكالة البيع والاجارات ونحو ذلك
فان نوقض بالمدبر فان غاصبه اذا ضمن لم يملكه فلم يكن السبب لملك البدل يعني اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم لملك المبدل دفعناه بالحكم بان نقول الغصب
سبب في المدبر ايضا لانه مملوك ولهذا لو جمع بين مدبر وقن في البيع دخل المدبر فيه واخذ
حصته من الثمن ولو لم يكن السبب منعقدا في حق المدبر لما انعقد العقد في القن
ايضا لانه يصير بائعا ما يخصه من الثمن ابتداء وانه لا يجوز كما لو جمع بين حر وقن
لكنه امتنع حكمه وهو ثبوت الملك لمانع وهو حق المدبر نظرا له لا ان السبب لم يوجب كالبيع
المضاف الى المدبر فانه ينعقد وان امتنع حكمه لمانع وهو حق المدبر فلا يكون نقضا قيل
هذا على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من لم يجوزه فالغصب في المدبر ليس
سببا لملكه فكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع وجودها فالمصنف اورد هذا القسم
مع انكار التخصيص اتباعا للقاضي ابي زيد فانه اورده في التقويم على هذا الوجه و
قال المصنف في شرحه للتقويم ان الدفع بهذا الوجه لا يستقيم على القول بالتخصيص وانه
لا يجوز قال صاحب الكشف رايت في نسخة اطهرها مصنف الشيخ ان الغصب مفيد لملك البدل
في المواضع كلها الا ان في المدبر لا ينعقد سببا لمانع فيه فكان الحكم معدوما لعدم العلة لا لوجودها
مع المانع وهذا ظاهره متناقض لانه قول بالمانع وهو قول بالتخصيص وقوله بعدم الحكم
لعدم العلة وذلك قول بعدم التخصيص فالجمع بينهما جمع بين المتنافيين ولكنه ليس كذلك في الحقيقة
لان الثاني بيان للمخلص عن التخصيص وقد عرفت حقيقة الامر في بحث تخصيص العلل
بان ذلك نزاع لفظي لا يترتب عليه شيء قوله ومثل قولنا مثال اخر لهذا النوع اذا صال الجمل
او حمل على انسان فقتله المصول عليه يجب الضمان عندنا خلافا للشافعي رحمه الله هو يقول قتله
دفعا للهلاك عن نفسه فكان قصاصا كالحر والعبد الصائل ونقول ان المصول عليه اتلف مالا
متقوما معصوما حقا للمالك لاحياء نفسه فيجب الضمان عليه لوجود المقتضي وانتفاء المانع اما
وجود المقتضي فظاهر لان اتلاف المال المعصوم موجب للضمان في الشرع لا محالة وان
انتفاء المانع فلانه لا مانع من ذلك الا كونه لاحياء نفسه وهو لا يصلح مانعا لان الاستهلاك
لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المحل لاجتماعهما كما اذا اتلفه دفعا للمخمصة وكما اذا باشر
محظور الاحرام عند العذر فان المباشرة لا تسقط الضمان وهو الكفارة فان نوقض بما
الباغي اذا اتلفه العادل حال تعديه وما يجري مجراه مثل اتلاف نفسه واتلاف عبد الغير
اذا صال عليه بالسلاح فان كل واحد منها اتلاف لاحياء المهجة وعصمة المحل ساقطة حتى لا يجب
الضمان على المتلف فندفعه بالحكم ونقول ان سقوط العصمة فيما ذكرتم لم يكن لهذا المعنى بل
لمعنى اخر وهو البغي والصيال في حيز القبول لان القيد في حق الادمي والحيوان مبقي على
اصل الحرمة فسقطت عصمته بالصيال كالحر فكان مخصوصا ونقض طردا اي موافقا لما
ذكرنا من المعنى لا نقضا عليه لانه انما يكون نقضا ان وجد الاتلاف منافيا للعصمة موجبا سقوطها

في صورة النقض ولم يوجد بل السقوط وجد بعلة اخرى لا به ولا امتناع في ذلك الا يرى ان
الاسلام مع كونه سببا للعصمة لا ينافي حدوث معنى اخر يوجب سقوط العصمة فيه اولى القول
والصيال الوثب والمهجة الدم وقيل دم القلب خاصة والمراد به الروح الحيواني قوله وكذلك اي
وكما لا يلزم المدبر ومسئلة الباغي على المسلمين المنقد منهما لوجود حكم العلة في صورة النقض
لا يلزم دم الاستحاضة نقضا حتى قلنا في الدم انه خارج نجس فكان حدثا فانه ليس بحدث ما دام
الوقت باقيا وما دامت تصلي الفرض وما يتبعه من النوافل مع انه دم خارج نجس لانا لا نسلم انه
ليس بحدث بل هو حدث ايضا لكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت لمانع وهو العذر لان
خروج الوقت ليس بحدث بالاجماع فتعين انه حدث بعد خروج الوقت والحكم قد ينفصل عن السبب
وقد يتاخر عنه كالبيع بشرط الخيار وهذا يستقيم على قول من جوز تخصيص العلل اعني على الوجه
المذكور في الكتاب واما المخلص فمعلوم قال رحمه الله واما الرابع فمثل قولنا نجس خارج
ولا يلزم دم الاستحاضة ودم الجرح السائل الدائم لان غرضنا التسوية بين هذا وبين الخارج من المخرج
المعتاد وذلك حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام وقت الصلوة فكذلك هذا وكذلك قلنا في التامين
انه ذكر وكان سبيله الاخفاء ولا يلزم عليه الاذان وتكبيرات الامام لان غرضنا ان اصل الذكر الاخفاء
ولذلك اصل الاذان والتكبيرات لان في تلك الاذكار معنى زائدا وهو انها اعلام ولذلك وجب بها حكما
على الاجهر ان المتفرد والمقتدي لا يجهر بالتكبير من صلى وحده اذ لا ينفع هذا معنى قول
مشايخنا رحمهم الله في الدفع انه لا افتراق الاصل لكن ما قلنا ابين في وجه الدفع والله اعلم واذا ثبت
واما الرابع وهو الدفع بالغرض فمثل قولنا نجس خارج فكان حدثا كالبول فان نوقض بدم الاستحاضة
ودم الجرح السائل الدائم فان الوصف فيهما موجود وليسا بحدث قلنا ان ندفعه بالغرض فنقول
غرضنا من هذا التعليل التسوية بين هذا اي الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل
وهو الخارج من المخرج المعتاد وذلك حاصل فيما نحن فيه فلا يكون نقضا وذلك لان الخارج من المخرج
المعتاد حدث بالاجماع لكنه لما دام عفوا بقيام وقت الصلوة كسلس البول والاستحاضة فكذلك
هذا اي الفرع لئلا يلزم مخالفة الفرع للاصل وذكر الاستحاضة والجرح السائل نقضا على الاصل
والفرع جميعا قوله وكذلك قلنا اي كما قلنا فيما تقدم من الدفع بالغرض قلنا في مسئلة التامين
ان السنة فيه الاخفاء لانه ذكر فكل ذكر سبيله الاخفاء فكان سبيل التامين الاخفاء اما الاول
فعلى وجهين احدهما انه ذكر اي دعاء فان معناه استجب دعانا والثاني انه ذكر لانه اسم من
اسماء الله تعالى قاله مجاهد واما الثانية فلقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقوله صلى
الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي لخفي على الوجه الاول ولقوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا
وخفية وقوله صلى الله عليه وسلم للاذن رفع صوته انك لن تدعوا الاصم ولا غائبا فان نوقض
بالاذان وتكبيرات الامام فانها ذكر مع انها شرعت جهرا قلنا ان ندفع ذلك بالغرض
فنقول غرضنا التسوية بين التامين وغيره من الاذكار بحسب الاصل والاصل في ذلك الاخفاء
الا ان في تلك الاذكار يعني صور النقض معنى زائدا اوجب الجهر بها على خلاف الاصل وهو انها

أعلام بفتح الهمزة اي دلالات على انتقال الامام من حالة الى حالة وعلى دخول وقت الصلوة او بكسرها
اي اخبار لمن هو خلف الامام بانتقاله والناس بدخول الوقت فهذا المعنى اوجب حكما عارضا
على الاصل وهو الجهر لانها لا تصلح لذلك الا بصفة الجهر واستوضح هذا بقوله الاترى ان المنقود
فانه موضوع ان الجهر انما كان باعتبار ذلك المعنى الزائد ولهذا اذا زال ذلك المعنى بان صلى منفردا
او مقتديا لا يجهر بالتكبير ومن صلى وحده اذن لنفسه من غير جهر فان قيل فذلك في التامين
معنى يوجب الجهر وهو الاعلام ايضا فان النبي عليه السلم علق تامين القوم بتامين الامام بقوله
عليه السلم اذا امن الامام فامنوا فلو لم يكن تامينه مسموعا ولما صح تعليق تامين القوم به ويؤيده
ما روى ابو وايل انه صلى الله عليه وسلم كان يجهر بالتامين وما روي عن عطاء انه قال ادركت ما
يانين من الصحابة وكانوا اذا امنوا سمع لتامينهم ضجة في المسجد اجيب بان الحديث معارض
بقوله عليه السلم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين بين الاعلام ببيان الموضع فلا حاجة
الى الجهر وبقوله صلى الله عليه وسلم فان الامام يقولها ولو كان مسموعا لاستغنى عن هذا
الكلام والنخعي رد حديث ابي وايل وقد روي عن عمر وعلي وابن مسعود على خلاف ما روي
عن عطاء فان مذهبهم في التامين الاخفاء فيقتصار الى الاصل وهو ما دل عليه الدليل كما
تلونا ويجوز ان تكون الدفع في هذا النوع بالحكم اما في المسلة الاولى فقد تقدم في القسم الثالث
وان في مسلة التامين فبان يقال كونه ذكرا يوجب الاخفاء في صورة النقض لكن امتنع
لمانع اقوى وهو ما ذكرنا فان وجود علة لا يمنع وجود علة اخرى يوجب الحكم على
خلاف الاولى قوله وهذا اي الدفع بالغرض معنى فوق ما نحا يعني اهل النظر منهم في باب
الدفع انه اي الفرع لا يفارق الاصل يريد انهم ايضا دفعوا النقض بالغرض لكنهم لقبوه
بهذا ونحن لقبناه بالغرض وما قلنا ابين في وجه الدفع مما قالوا اذ ليس فيما قالوا بيان ان
علام مفارقتها في الحكم المطلوب من التعليل او في ورود النقض فكان بمنزلة المفسر فلهذا
احترنا هذه العبارة قال القاضي ابو زيد وبهذه الوجوه الاربعة من الدفع يتبين الفقه
فانه اسم لمعنى ينال بالتامل والاستنباط فالدفع على طريق الفقه ما ينال بنوع ضرب
من التامل فاما الدفع بالفاظ ظاهرة مما يقع الاشتباه في المفهوم بمجرد السماع فلا يكون
فقها قوله واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح اذا
استوى محال المعلل ان يتاتى به السائل في الوجه فلزمه الترجيح اذا لم يندفع بوجه اخر
فاذا لم يمكنه الترجيح انقطع وان رجح فللسائل ان يعارض ترجيحه بترجيح علته
وان لم يمكنه الترجيح لزمه ما ادعاه المجيب لان العمل بالراجح واجب عند العامة والذي
يظهر ان ذكر الترجيح عقيب المعارضة بلا فصل دفع المناقضة كان انسب وذكر دفع
المناقضة عندها كذلك وقد يكون في ذلك معنى لا ندركه فانه الشيخ الذي جاز قصبات السبق
في التحقيق والمناسبات والتدقيق جزاه الله عن الطلبة خيرا والله اعلم قال رحمه
الله وهذا باب الترجيح اختلف في الواجب عند التعارض فذهب بعضهم الى التوقف

توفيق او التخيير لا الترجيح والعمل بالراجح وذهب الجمهور الى صحة الترجيح ووجوب
العمل بالراجح احتج الاولون بقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح
اعتبار وبقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر فيكون ولان
الامارات الظنية لا تزيد على البينات والترجيح فيها غير معتبر حتى لم يترجح الاربع على شهادة
الاثنين فكذا في الامارات واحتج الجمهور باجماع الصحابة رضي الله عنهم والسلف رحمهم الله
على تقديم بعض الادلة الظنية على بعض اذا اقترن بها ما تتقوى به فانهم قدموا خبر
عائشة رضي الله عنها وهو ما قالت كان النبي عليه السلم يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه
على خبر ابي هريرة رضي الله عنه من اصبح جنبا فلا صيام له ولان العقلاء يوجبون العمل
بالراجح بعقولهم والاصل تنزيل الامور الشرعية على موافقة الامور العقلية فلهذا قال
صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو حسن عند الله والجواب عما تمسكوا ان
مقتضى الاية وجوب النظر لا العمل بالمرجوح وكلامنا فيه لا في وجوب النظر وليس
في الاية ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح ومقتضى السنة العمل بالظاهر ولا نسلم
ان المرجوح ظاهر اذ الظاهر ما ترجح احد طرفيه على الاخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك
والجواب عما تمسكوا بمسألة الشهادة سيأتي وينبغي ان يعلم ان الترجيح انما يقع بين
المظنونين لان الظنون تتفاوت في القوة لا في الحكم فيمكن اذ ذاك ان بعضها اقوى
من بعض ولهذا قلنا اذا تعارض نصان قاطعان لا سبيل الى الترجيح بل [illegible]
ناسخ ان عرف التاريخ والا وجب المصير الى دليل اخر او التوقف وللقائل ان يقول
لا نسلم ان دلالة الالفاظ قطعية فيكون التعارض بين النصين مطلقا سلمنا كونها
مطلقة لكن المفسر والمحكم قطعيان والتعارض بينهما واقع والترجيح كذلك وعن
ان يجاب عن الاول بان دلالة الالفاظ قطعية وقد تقدم البحث في ذلك وعن الثاني
بان المراد من النصين القاطعين المتساويان في الدلالة على القطع كالمحكمين او المفسرين
ولا ترجيح لاحدهما على الاخر اذ ذاك قال رحمه الله الكلام في هذا الباب اربعة
اضرب في تفسير الترجيح ومعناه لغة وشرعا الثاني في الوجوه التي يقع بها الترجيح الثالث
بيان المخلص في تعارض وجوه الترجيح الرابع في الفاسد من وجوه الترجيح اما الاول فان الترجيح
عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا فصار الترجيح بناء على المماثلة وقيام التعارض
بين المثلين يقوم بهما التعارض فاما بوصف هو تابع لا يقوم به التعارض بل ينعدم في مقابلة
احد ركني التعارض واصل ذلك رجحان الميزان وذلك ان يستوي الكفتان بما يقوم به التعادل
من الطرفين ثم ينضم الى احدهما شيء لا يقوم به التعارض ولا يقوم به الوزن لولا الاصل فيسمى
رجحانا كالدانق ونحوه في العشرة واما الستة والسبعة اذا انضم الى احدى العشرتين
الاول ان ضد الترجيح التطفيف وذلك نقصان في الوزن والكيل بوصف لا يقوم به التعارض
ولا ينفي اصل التعارض فكذلك معنى الترجيح شرعا الاول انا جوزنا فضلا في الوزن في قضاء الديون

فبين وجه الانحصار في الاربعة ضروري لان الشروع في الكلام لا يتحقق بدون معرفة
معناه اذ لا يستقيم بضبط جميع وجوهه وعند تعارض الوجهين من الترجيح لزم معرفة المخلص
اذ الاصل عدم التعارض ووجوه الترجيح لا تخلو من ان تكون صحيحة او فاسدة فاخر فيها و
ضعفه ظاهر والحمل على الاستقراء اسلم وقدم الوجوه الصحيحة على الفاسدة لان الصحيح
موجود من كل وجه بخلاف الفاسد قوله ومعناه لغة وشرعا قيل يحتمل ان يكون من اللف
والنشر المستقيم اي في تفسير الترجيح لغة وفي معناه شرعا وان يكون من المشوش اي
في تفسيره شرعا وفي معناه لغة اي الاول يعني تفسيره لغة فان الترجيح عبارة عن فضل
احد المثلين على الاخر وصفا قيل في هذه العبارة توسع لان هذا معنى الرجحان لا الترجيح فانه
اثبات الرجحان فكان الشيخ حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وتقديره هذا
الترجيح عبارة عن اثبات فضل احد المثلين على الاخر او بيانه ولهذا قال القاضي هو
اظهار زيادة لاحد المثلين وصفا قوله فصار الترجيح بناء يجوز ان يكون منصوبا
خبر الصار وقوله قائما خبرا بعد خبر ويجوز ان يكون بناء مصدرا بمعنى المفعول
وقع موقع الحال وقائما خبر الصار اي صار الترجيح على هذا التفسير حال كونه مبنيا
على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم بهما التعارض فاما بوصف هو تابع لا يقوم به
التعارض بل هو معدوم في مقابلة احد ركني التعارض فقوله فصار الترجيح الى اخره
يجوز ان يكون بيان المعنى الشرعي والاول بيان المعنى اللغوي ويجوز ان يكون
هذا تحقيق المعنى اللغوي وقوله بعد هذا وكذلك معنى الترجيح شرعا اشارة
الى المعنى الشرعي وهو الظاهر قوله واصل ذلك اي اصل الترجيح وما اخذ منه بال
التفسير المذكور رجحان الميزان وذلك ان يستوي الكفتان بما يقوم به التعارض
من الطرفين ثم ينضم الى احدهما زيادة لا يقوم بها التعارض ابتداء ولا يدخل تحت الوزن
منفردة عن المزيد عليه عادة كالدانق ونحوه كالحبة والشعير في العشرة فان الدانق وهو
سدس الدرهم على ما قال في الصحاح في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة لا يفرد له و
زن في مقابلتها بل يهدر اما الستة او السبعة اذا ضمت الى احدى العشرتين فلا يكفي
اذا قوبلت عشرة بعشرة وضمت الى احدهما ستة او سبعة او نحوهما فلا يسمى ذلك
رجحانا ويجوز ان يكون المراد باحدى العشرتين حقيقة العشرة وبالاخرى السبعة
في مقابلتها واستوضح الشيخ معنى الرجحان بضده فان ضد الترجيح التطفيف وذلك
نقصان في الوزن والكيل بوصف لا يقوم به التعارض ولا ينفي اصل التعارض
قوله وكذلك معنى الترجيح اي كما بيناه لغة فهو في الشرع كذلك والمعنى اللغوي
مراعى في الشرعي واستوضح كون المعنى الشرعي كاللغوي بقوله الاول انا جوزنا
فضلا في الوزن في قضاء الديون لقوله صلى الله عليه وسلم حين اشترى سراويلا بدرهمين
للوزان وهو بلال رضي الله عنه زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن ولم يجعل

فضل هبة تمنع لحوان لان ذلك الرجحان زيادة تقوم وصف بالموزون لا مقصدا
فان كان ذلك الفضل اكثر مما يقع به الترجيح كالدرهم على العشرة وكان من قبيل ما يقوم
به التعارض نصفة التطفيف حتى يكون قصداً في مقابلة الاخر وان كان فيه صفقة
التطفيف صار ذلك الفضل هبة حتى كان بالطلاق لم يكن يتمين الكبة المشاع وكان ادخال
صفقة في صفقه فان فيه ادخال صفقه الهبة في صفقه قضاء الدين لانه مما يقوم
به المماثلة حتى تكون مقصوداً بالوزن فلا بد ان تجعل مقصوداً في التمليك وليس
ذلك الا الهبة فان قضاء العشرة تكون عنلة فتبين ان الرجحان لا تفوت اصل
المماثلة لانه زيادة وصف كزيادة وصف الجودة ما يكون مقصودا بالوزن بفوت
به المماثلة فلا تكيف من الرجحان في شئ قال رحمه الله ولهذا قلنا ان الترجيح لا
تقع بما يصلح علة بانفراده وانما تقع بوصف لا يصلح لاثبات الحكم بانفراده كرجل اقام شاه
شاهدين على عين واقام آخر اربعة لم يترجح لان ذلك علة انضمت الى مثلها فلم يصلح وصفا
وانما يقع الترجيح بوصف موكد لمعنى الركن ولذلك لم يقع الترجيح بشاهد ثالث على شاهدين
لانه لا يزيد الحجة قوة ولا الصدق توكيداً ولهذا قالوا ان القياس لا يترجح بقياس اخر وان الحديث
حديث اخر ولا القياس بالنص ولا النص الكتاب بنص اخر وانما يترجح النص بقوة فيه على
ما مر ذكره حتى صار الحديث المشهور اولى من الغريب لان الشهرة توجب قوة في اتصاله
بالرسول عليه السلام وكذلك اذا جرح رجل رجلا جراحة وجرحه اخر جراحات فمات منها
وذلك خطاء ان الدية تجب نصفين ولا يترجح صاحب الجراحات حتى يجعل وحده قاتلا
لان كل جراحة يصلح علة معارضة فلم يصلح وصفا يقع به الترجيح وكذلك قلنا في الشفيعين
في الشقص الذي بيع المبيع بسهمين متفاوتين انهما سواء في استحقاقه لان كل جزء من اجزاء
السهم علة صالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة بكل جزء وان اقل فلم يصلح شئ
منه وصفا لغيره وهما قد واعتبر الشافعي رحمه الله على هذا انه لم يرجح صاحب الكثير ايضا لكن
جعل الشفعة من موافق الملك كالثمن والولد فجعله منقسما على قدر الملك وكان هذا منه
غلطا بان جعل حكم العلة متولدا من العلة او منقسما على اجزائها واجمع الفقهاء في انه نعم احدهما

اي ولان الرجحان عبارة عن فضل لا يقع به التعارض

قلنا ان الترجيح لا يقع بما يصلح علة بانفراده وانما يقع بوصف لا يصلح لاثبات
الحكم بانفراده وعليه عامة الاصوليين وقال بعض اهل النظر من اصحاب الشافعي
يصح الترجيح بكثرة الادلة واستدلوا على ذلك بان الدليل الواحد لا يقاوم الا واحد
من جنسه فيتساقطان بالتعارض فبقي الدليل الاخر سالما عن المعارض فيصح
الاحتجاج به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين
وذلك يحصل بالدليل الذي عارضه دليل اخر مثله واستدل الجمهور
بانا قد اتفقنا على ان من اقام شاهدين على عين واقام اخر اربعة لم يترجح لان

ذلك علة انضمت الى مثلها فلا يصلح وصفا والترجيح لا يقع الا بوصف موكد لمعنى الركن
الشئ يتقوى بصفة توجد فيه لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات اذ الوصف
تبعا لغيره ولا قيام له بنفسه فيتقوى به الموصوف بخلاف الدليل المستبد
بنفسه فانه لا يكون تبعا لغيره ولذلك ولكون المرجح لا يكون الا وصفا وكذا لم يقع الترجيح
بشاهد ثالث على الشاهدين لانه لا يزيد الحجة قوة اذ قيام شاهد ثالث بالشاهدين
لا يتصور فلا يتصور زيادة القوة والشاهد الثالث من جنس ما يقوم به الحجة فلا
يجوز الترجيح به قيل لانه انه من جنس ما يقوم به الحجة واجيب بان شهادة امراة
واحدة مقبولة في الولادة والبكارة والعيوب بالنساء في موضع لا تطلع عليه الرجال
وذكر في الايضاح تقبل شهادة رجل واحد على الولادة فدل على ان الشاهد
الواحد من جنس ما يقوم به الحجة ولهذا اي ولان الترجيح لا يقع بما يصلح
حجة بانفراده قالوا ان القياس لا يترجح بقياس اخر ولا الحديث اخر
ولا القياس بالنص ولا النص الكتاب بنص اخر وانما يترجح النص بقوة فيه على ما مر
ذكره في اول الكتاب حتى صار الحديث المشهور اولى من الغريب يعني الذي
دون المشهور من الاحاد لان الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول صلى
الله عليه وسلم ومن بعض مشايخنا ان احد النصين لا يترجح بنص اخر ولكنه
يترجح بالقياس لانه غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف الذي
يقوى فيصلح مرجحا لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه وان لم تكن في هذا الم
الموضع وكذلك اي كما لا يترجح القياس بقياس اخر ولا النص بنص اخر لا يترجح
صاحب الجراحات على صاحب جراحة لمن جرح رجلا جراحة وجرحه اخر جراحات
فمات منها وذلك خطاء ان الدية تجب نصفين ولا يترجح صاحب الجراحات حتى
يجعل وحده قاتلا لان كل جراحة تصلح علة معارضة فلم تصلح وصفا يقع به الترجيح
وفيه تكون خطاء وان كان الحكم لا يتفاوت في العمد بل يجب القصاص عليهما النسبي
ان صاحب الجراحات وان لم يترجح بادر صاحب الجراحة الواحدة في الدية ولا
يعتبر عدد الجراحات مع امكان اعتبار تقسيم الدية عليه وتحمل الدية عنهما الى
العاقلة ولو قطع احدهما يده والاخر حز رقبته فالقاتل من حز رقبته
لا الاخر لو يادة قوة في فعله وهو انه لا يتوهم حياته بعد فعله بخلاف
فعل الاخر قوله وكذلك قلنا اي كما قلنا في مسألة الجراحات بالمساواة قلنا
بحق في الشفيعين في الشقص وهو الجزء الذي بيع المبيع بسهمين متفاوتين
كالثلث والسدس الاثنان مثلا انهما سواء في استحقاقه اي استحقاق
المبيع بالشفعة وجه لا رجحان لاحدهما على الاخر لان كل جزء من اجزاء السهم علة
صالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة بكل جزء ولان قل فلم يصلح شئ

السادس ترجح الاستحقاق بسبب ي والتساوي ان تكون علة
شي منه وصفا لغيره لصلاحيته وقد وافقنا الشافعي رحمه الله على هذا اي على عدم الو
فيه ليكون ثبوت الحكم بقيد دليله حق
الترجيح بالكثرة فانه لم يقل باستحقاق صاحب الكثير كل المبيع ايضا لكنه جعل حق
الشفعة في مرافق الملك اي في منافعه وغراته كالتمر والولد محققة منقسما على
قدر الملك وكان هذا اي ما ذهب اليه الشافعي غلطا منه لانه جعل حكم العلة وهو حق ق
الشفعة متولدا في العلة وهو ملك الشفيع الذي يشفع به على اجزائها وكلاهما باطل
لان الحكم يثبت بايجاب الله تعالى مقارنا للعلة لا بطريق التوليد وكذلك الحكم لا ينقسم
على اجزاء العلة لاستلزامه صيرورة كل جزء من العلة مجزئا في الحكم والشرع جعل جميعها
علة لجميع الحكم لا غير فالقول بالانقسام نصب للشرع بالراي وذلك لا يجوز واجمع
الفقهاء في ابني عم احدهما زوج المراة ان التعصيب لا يترجح بالزوجية بل يقتضي كل
واحد منها علة بانفراده وقال عامة الصحابة رضي الله عنهم في ابني عم احدهما اخ
لام وصورة المسئلة اخوان لاب وام لكل واحد منهما ابن فمات احدهما وترك امراة
هي ام ابنه فتزوج اخوه بامراته فولدت منه ابنا ثم مات ابن الاخ المتوفى الاول
فانه قد ترك ابني عم احدهما اخ لام فللذي هو اخوه لام السدس بالفرضية والباقي
بينهما بالعصوبة وهو مذهب علي وزيد وعامة الصحابة وقال ابن مسعود رضي الله
عنه المال كله لابن العم الذي هو اخ لام وهو احدى الروايتين عن عمر رضي الله عنه
لانه اجتمع عصبتان استويا في قرابة الاب وتفردت احدهما بقرابة الام فيترجح
على الاخرى كاخوين احدهما لاب وام والاخر لاب لان العلة تترجح من جنسها اذا كانت
لا تصلح بنفسها اذا انفردت والاخوة لام من جنس العمومة لانها قرابة كالعمومة
ولو انفردت لا تصلح علة للتعصيب فتصلح مرجحة لقرابة العصوبة وقالت
العامة اجتمع فيه سببان للميراث الاخوة والعمومة فيستحق بكل واحد ولا يصير
احدهما تبعا للاخر كما لو وجدا في شخصين وكل واحد يصلح علة بانفراده ولا يقع
به الترجيح كما في الشهادات والجراحات والاخوة تصلح علة بانفرادها وليست
من جنس العمومة لانها اقرب من العمومة فلا تصلح مرجحة كالزوجية بخلاف الاخوين
حيث يترجح احدهما بقرابة الام لان السبب واحد والاخوة لام في معنى زيادة
وصف في الاخوة لاب ولا يلزم عليه اخوان لام احدهما لاب حيث لا يترجح الاخ لاب
وام بل يرث الاخ لام بالفرض والاخر بالتعصيب مع ان المنزل واحد لان
ذلك امتنع لمعنيين احدهما ان قرابة الاقوى لا تصلح سببا لقرابة الام بوجه و
الثاني ان استحقاق الاخ لام بالفرض والاخر بالعصوبة فلم يكن بينهما مزاحمة
لاختلاف الحكم فلم يحتج الى الترجيح قوله وما يجري مجراها اي يجري العدالة
وفي بعض النسخ مجراه اي يجري المذكور كفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه

وكالثانيه في القياس والجواب عن استدلال الشافعي انا لا نم ان القوة الظن تحصل بكثره
الادلة فانه لو اجتمع فيه قياس وعارضها خبر واحد يرجح على الحجج وبان الدليل الواحد
يصلح معارضا للكل ما يوجب الحكم بخلافه يؤكده عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد بالاتفاق
وترجيحها بالعدالة قال رحمه الله واما القسم الثاني فعلى اربعة اوجه الترجيح بقوة
الاثر والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به والترجيح بكثرة اصوله والترجيح بالعدم عند
عدمه اما الاول فلان الاثر معنى في الحجة فمهما قوي كان اولى لفضل وصف في الحجة على مثاله الاستحسان
ومقابلة القياس وهو كالخبر لما صار حجة بالاتصال ازداد قوة بما يزيد قوة في ذلك بضبط الراوي
واتقانه وسلامته عن الانقطاع على ما مر ذكره وليس لذلك فضل عدالة الشهود على عدالة البعض
لانه ليس بذي حد ولا تنوع بل هو التقوى ولا وقوف على حدوده مثاله ما قلنا في طول الحرة انه
لا يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعي رحمه الله يمنع لانه يرق ماءه على غنية وذلك حرام على كل
كالذي تحته حرة وهذا وصف بين الاثر وقلنا انه جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا
دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة جميعا وقال تزوج من شئت فيملكه الحر كسائر الانكحة وهذا وصف
قوي الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تنصيف الحل فيجب ان يكون
الرقيق على النصف من الحر في الحل فاما ان يزداد اثر الرق ويتسع حله وهذا ظهرت قوته و
تزداد وضوحا بالتامل في احوال النبي الاول انه حل لرسولنا عليه السلام التسع او الى ما لا نهاية له لفضله

ش القسم الثاني في وجوه الترجيح الصحيح منها اربعة الترجيح بقوة الاثر والترجيح
بقوة ثباته على الحكم المشهود به والترجيح بكثرة اصوله والترجيح بالعدم عند عدم
الوصف وهو العكس الجاري واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترجيح
الصحيح والفاسدة بحيث لا تكاد تنضبط الا ان الشيخ اقتصر في الصحيحة على
الاربعة لانها هي المبنية على المعاني الفقهية المتداولة بين اهل الفقه ولان
ما سواها من الوجوه الصحيحة يندرج فيها واقتصر في الفاسدة ايضا على اربعة لانها
هي المتداولة بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف ببيان فسادها على فساد ما
سواها من الوجوه الفاسدة فكان الاشتغال بتفاصيلها قليل الجدوى فكان
تركها اولى اما الاول اي الترجيح بقوة الاثر يعني ان يكون احد القياسين اقوى
تاثيرا من الاخر فصحيح لان الاثر معنى الحجة اي معنى به يصير الوصف حجة ومعنى
الحجة فمهما كان اقوى كان القياس اصح وارجح لفضل وصف في الحجة على مثال الا
الاستحسان اقوى فانه يرجح على القياس كما في سور سباع الطير وهو اي القياس في ترجحه
بقوة الاثر مثل الخبر في ترجحه بقوة الاتصال او يعود الضمير الى الترجيح فان الخبر
لما صار حجة بالاتصال بالرسول عليه السلام ازداد قوة بما يزيد قوة في الاتصال به
من الاشتهار وثقة الراوي وحسن ضبطه وسلامته عن الانقطاع على ما مر
ذكره في باب اقسام السنة فان قيل كما ان الوصف صار حجة بالاثر والخبر بالاتصال

وكذلك الشهادة صارت حجة بالعدالة ثم الشهادة لا تترجح عند التعارض بقوة العدالة
فكذا القياس اجيب بانا لا نم ان الشهادة صارت حجة بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية
والناس فيها سواسية وانما شرطت العدالة لظهور اثر الصدق حتى وجب على القاضي القضاء
بها ولا يلتفت الى زيادة قوة في العدالة ولئن سلم فالجواب ما ذكره الشيخ بقوله لان ال
الفضل او العدالة على تاويل المذكور ليس بذي حد لا يمكن معرفته ترجح البعض بزيادة
قوة عند المقابلة بالبعض وليست متنوعة بل هو اي العدالة على تاويل المذكور عبارة
عن التقوى والانزجار عن ارتكاب المحرم ولا وقوف على حدوده فان معرفته حقيقة متعذر
للوقوف امرا باطنا بخلاف تاثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انكارها
اذ تأثيرها ثبتت بادلة معلومة متفاوتة في الاثر بعضها فوق بعض فيمكن العمل بها
ومثاله الترجيح بقوة الاثر ما قلنا في طول الحرة وهو القدرة على تزوج الحرة انه
اي الطول لا يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعي رحمه الله يمنع لانه يرق ماءه عن غنية
وارقاق الماء عن غنية حرام على كل حر فنكاح الامة من نكاح الامة مع طول الحرة حرام
اما الاولى فلان الولد يتبع الام في الحرية والرق واذا كان له طول فهو مستغن عن ذلك
واما الثانية فلان الارقاق اهلاك من وجه فان الرق اثر الكفر والكفر موت حكما والارقاق
عقوبة الكفر الذي هو موجب القتل ولهذا كان الامام في الكافر المغنوم مخيرا بين القتل
والارقاق فلا يكون جائزا كالذي تحته حرة وتبين بالحر لان العبد يجوز له ذلك بالاتفاق
وهذا اي الارقاق كالاهلاك وصف بين الاثر ونوقض بما لو تزوج على الامة فان نكاح
الامة يبقى صحيحا مع ان فيه ارقاق الولد مع الغنية واجيب بانا اقمنا السبب وهو
العقد مقام حقيقة الارقاق والارقاق ابتداء حرام لانه عقوبة الكفر لا البقاء
على الرق فانه يبقى بعد الاسلام واعترض ايضا باباحة العزل مع ان فيه اعدام الولد
واجيب بان فيه تضييع الولد والامتناع من تحصيله فكان دون السبب لاهلاك الولد
الموجود وقلنا انه جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا
يصلح للحرة والامة جميعا وقال تزوج من شئت فكل ما ملكه العبد من الانكحة التي
يملكها العبد وهذا القياس قوي الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة
وما كان كذلك لا يجوز ان يكون سببا للنقص فالحرية لا يجوز ان يكون سببا للنقص
في النكاح اما الاولى فلان الآدمي بالحرية اهل للولايات ومالك الاشياء واستحق
الكرامات الموضوعة للبشر واما الثانية فلئلا يلزم عكس المعقول ونقض الاصول
وان الرق من اسباب تنصيف الحل وكلما كان كذلك لا يضاف اليه توسعة
اما الاولى فبالاتفاق فان العبد لا يملك الانكاح الا امرأتين لنقصان حاله بالرق
واما الثانية فلئلا يؤدي الى فساد الوضع واذا ثبت هذا القياسان يجب
ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل اعني في الشيء وكان الاختلاف

وكالتأثير في القياس والجواب عن استدلال الشافعي انا لا نم ان القوة الظنية تحصل بكثرة
الادلة فانه لو اجتمع فيه قياس وعارضهما خبر واحد يرجح على الجميع وبان الدليل الواحد
يصلح معارضا لكل ما يوجب الحكم بخلافه يؤيده عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد بالاتفاق
وترجيحها بالعدالة قال رحمه الله واما القسم الثاني فعلى اربعة اوجه الترجيح بقوة
الاثر والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به والترجيح بكثرة اصوله والترجيح بالعدم عند
عدمه اما الاول فلان الاثر معنى في الحجة فمهما قوي كان اولى لفضل وصف في الحجة على مثال الاستحسان
ومقابلة القياس وهو كالخبر لما صار حجة بالاتصال ازداد قوة بما يزداد قوة في ذلك بضبط الراوي
واتقانه وسلامته عن الانقطاع على ما مر ذكره وليس كذلك فضل عدالة الشهود على عدالة البعض
لانه ليس بذي حد ولا تنوع بل هو النقول ولا وقوف على حدوده مثاله ما قلنا في طول الحرة انه
لا يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعي رحمه الله يمنع لانه يرق ماءه على غنية وذلك حرام على كل
كالذي تحته حرة وهذا وصف بين الاثر وقلنا انه جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا
دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة جميعا وقال تزوج من شئت فيملكه الحر كسائر الانكحة وهذا وصف
قوي الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تنصيف الحل فيجب ان يكون
الرقيق على النصف من الحر في الحل فاما ان يزداد اثر الرق ويتسع حله وهذا ظهرت قوته و
تزداد وضوحا بالتامل في احوال النبي الاول انه حل لرسولنا عليه السلام التسع او الى ما لا نهاية لفضله

القسم الثالث ومن وجوه الترجيح الصحيح منها اربعة الترجيح بقوة الاثر والترجيح
بقوة ثباته على الحكم المشهود به والترجيح بكثرة اصوله والترجيح بالعدم عند عدم
الوصف وهو العكس المار واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترجيح
الصحيح والفاسدة بحيث لا تكاد تنضبط الا ان الشيخ اقتصر في الصحيحة على
الاربعة لانها هي المبنية على المعاني الفقهية المتداولة بين اهل الفقه ولان
ما سواها من الوجوه الصحيحة مندرج فيها واقتصر في الفاسدة ايضا على اربعة لانها
هي المتداولة بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف ببيان فسادها على فساد ما
سواها من الوجوه الفاسدة فكان الاشتغال بتفاصيلها قليل الجدوى فكان
تركها اولى اما الاول اي الترجيح بقوة الاثر يعني ان تكون احد القياسين اقوى
تأثيرا من الآخر فصحيح لان الاثر معنى الحجة اي معنى به يصير الوصف حجة ومعنى
الحجة مهما كان اقوى كان القياس اصح وارجح لفضل وصف في الحجة على مثال الا
الاستحسان اقوى فانه يرجح على القياس كما في سؤر سباع الطير وهو اي القياس في ترجحه
بقوة الاثر مثل الخبر في ترجحه بقوة الاتصال او يعود الضمير الى الترجيح فان الخبر
لما صار حجة بالاتصال بالرسول عليه السلام ازداد قوة بما يزيد قوة في الاتصال به
من الاشتهار وثقة الراوي وحسن ضبطه وسلامته عن الانقطاع على ما مر
ذكره في باب اقسام السنة فان قيل لما كان الوصف صار حجة بالاثر والخبر بالاتصال

وكذلك الشهادة صارت حجة بالعدالة ثم الشهادة لا تترجح عند التعارض بقوة العدالة
فكذا القياس اجيب بانا لا نم ان الشهادة صارت حجة بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية
والناس فيها سواسية وانما شرطت العدالة لظهور اثر الصدق حتى وجب على القاضي القضاء
بها ولا يلتفت الى زيادة قوة في العدالة ولئن سلم فالجواب ما ذكره الشيخ بقوله لانه اي
الفضل او العدالة على تأويل المذكور ليس بذي حد اي لا يمكن معرفته ترجح البعض بزيادة
قوة عند المقابلة بالبعض وليست متنوعة بل هو اي العدالة على تأويل المذكور عبارة
عن التقوى والانزجار عن ارتكاب المحرم ولا وقوف على حدوده فان معرفته حقيقة متعذرة
لكونه امرا باطنا بخلاف تأثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انكارها
اذ تأثيرها ثبت بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض فيمكن العمل بها
ومثال الترجيح بقوة الاثر ما قلنا في طول الحرة وهو القدرة على تزوج الحرة انه
اي الطول لا يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعي رحمه الله يمنع لانه يرق ماءه عن غنية
وارقاق الماء عن غنية حرام على كل حر فنكاح الامة من نكاح الامة مع طول الحرة حرام
اما الاولى فلان الولد يتبع الام في الحرية والرق واذا كان له طول فهو مستغن عن ذلك
واما الثانية فلان الارقاق اهلاك من وجه لان الرق اثر الكفر والكفر موت حكما والارقاق
عقوبة الكفر الذي هو موجب القتل ولهذا كان الامام في الكافر المقهور مخيرا بين القتل
والارقاق فلا تكون جائزا كالذي تحته حرة وتبين بالحر لان العبد يجوز له ذلك بالاتفاق
وهذا اي الارقاق كالاهلاك وصف بين الاثر ونوقض بما لو تزوج على امة فان نكاح
الامة يبقى صحيحا مع ان فيه ارقاق الولد مع الغنية واجيب بانا اقمنا السبب وهو
العقد مقام حقيقة الارقاق والارقاق ابتداء حرام لانه عقوبة الكفر لا البقاء
على الرق فانه يبقى بعد الاسلام واعترض ايضا باباحة العزل مع ان فيه اعدام الولد
واجيب بان فيه تضييع الولد والامتناع من تحصيله فكان دون السبب لاهلاك الولد
الموجود وقلنا انه جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا
يصلح للحرة والامة جميعا وقال تزوج من شئت فكل ما يملكه العبد من الانكحة التي
يملكها الحر وهذا القياس قوي الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة
وما كان كذلك لا يجوز ان يكون سببا للنقص فالحرية لا يجوز ان تكون سببا للنقص
في النكاح اما الاولى فلان الآدمي بالحرية اهل للولايات وتملك الاشياء واستحق
الكرامات الموضوعة للبشر واما الثانية فلئلا يلزم عكس المعقول ونقض الاصول
وان الرق من اسباب تنصيف الحل وكلما كان كذلك لا يضاف اليه توسعة
اما الاولى فبالاتفاق فان العبد لا يملك الانكاح امرأتين لنقصان حاله بالرق
واما الثانية فلئلا يؤدي الى فساد الوضع واذا ثبت هذا القياس يجب
ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل اعني في الشيء دون ان الاختلاف

في كتبه الحل لاخبار الادلى انه مثل الحرة في البنتين في اشتراط الشهود ووجوب المهر والخلو
عن حرة الغير على اصل الخصم فلو كان عدم الطول شرطاً لجواز نكاح الامة في حق الحر
لكان شرطاً في حق العبد ايضاً ولكان الرق الذي هو من اسباب النقصان موثراً في اتساع
الحل الذي هو من كرامات البشر ولكان الحرية التي هي من الكرامات التي تقتضي التوسيع
موثراً في التضييق وذلك عكس المعقول ونقض الاصول وهذا الذي ذكرنا ان الحرية في
صفات الكمال الى اخره اثر ظهرت قوته في نفسه بالنظر الى الاصل ويزداد وضوحاً
بالتامل في احوال النبي فان ما ثبت كرامة يزداد بزيادة الشرف الا ترى انه حل
لرسول الله صلى الله عليه وسلم التسع من النساء او ما لا يتناهى على ما روت عائشة رضي الله
عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ابيح له من النساء ما شاء وما كان ذلك الا لشرفه
عليه السلام فثبت ان ما كان سببه الكرامة يزداد بالكرامات فلا يجوز ان تكون الحرية التي
من منها ينتقص بها الحل فان قيل لم لا يجوز ان تكون تاثير الحرية في الاطلاق شرط
بعدم الارقاق فيه ينتفي الاطلاق لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط لا محالة
فالجواب بان ذلك اشتراط الحرية بما لم يشترط به الرق وهو التضييق المتقدم امه
امتناعه فاما ما ذكره الشافعي من الاثر وان كان بين الاثر لكنه ضعيف لضعفه يعني
في نفسه لان الارقاق دون التضييق فان بالارقاق يفوت صفة الحرية لا اصل
الولد مع انه يرجى زواله بالعتق وبالتضييق يفوت اصل الولد بحيث لا يرجى وجوده
ثم التضييع بالعزل باذن الحرة وبنكاح الصبية والعجوز والعقيم مع انه اتلاف
حقيقة جائز في الارقاق الذي هو اهلاك حكماً كان اولى بالجواز فان قيل في العزل
امتناع من اكتساب وجوده اما لو اراد مباشرة سببه ينبغي ان يباشر على وجه
لا يفضي الى الهلاك اجيب بان الهلاك الحكمي اذا كان ممتنعاً مع كونه جائز الانتفاء و
حصول ضده بالعتق فلان يكون الاهلاك الحقيقي الذي لا يتصور زواله ممتنعاً
بالطريق الاولى وقيل هذا التزوج امتناع ايضاً عن اتحاد صفة الحرية للولد اذ الماء
ليس بولد ولا يوصف بالرق والحرية الا بطريق التبع فقبل الانفصال له حكم العدم
وانما يصير ولداً بعد الاختلاط بمائها واذا اختلط ترجح ماؤها على مائه بحكم الحضانة
فيتخلق الولد رقيقاً ابتداء فلم يثبت له صفة الحرية اصلاً فلم يكن هذا ارقاق الحر
بمعنى العقوبة والاهلاك في الارقاق وفيه من التكلف ما لا يخفى وما ذكره من الاثر
ضعيف باحواله ايضاً فان نكاح الامة جائز لمن ملك سرية او ام ولد مع انه مستغنى
بها عن هذا النكاح وارقاق الجزء ان ولدها حر الاصل واذا كان كذلك لم يكن وصف
الارقاق مطرداً في اثبات الحرمة في جميع الاحوال فيفسد العلة بفوات الاطراد
الذي هو شرط لصحتها قيل فيه نظر لان جواز نكاح الامة لمن ملك سرية
انما هو على مذهبنا فاما على مذهب الخصم كما هو مذكور في التهذيب فلا يجوز فلا

تصح الحجة عليه لانه رد المختلف على مثله وهو غير حجة على الخصم والسرية الامة التي
اتخذها مولاها للفراش وحصنها لطلب ولدها فعليه من السر وهو الجماع قال
رحمه الله ومن ذلك ما قلنا في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم لان الرق من الموانع كـ

١

قيل اي ومن الترجيح بالاثر قول اصحاب الشافعي واعترض بان الواجب ان يقول و
ذلك ما قلنا في هذه المسألة الا انه تسامح في العبارة فان من سياق الكلام يفهم ان مراده
بيان مثال اخر ترجح فيه قولنا بقوة الاثر وهذا انما يستقيم ان لو فسر ومن ذلك
ما فسر بان يقال ومن مثال ما صار مرجوحاً بقوة الاثر قولهم كذا فلا تسامح فيه لان
ما تقدم كان مثالاً لما هو مرجوح بقوة اثرنا قالوا نكاح الامة الكتابية عند فوات طول
الحرة لا يجوز للمسلم لان الرق من الموانع يعني ان له تاثيراً في تحريم النكاح حتى لم يجز نكاح
الامة على الحرة وكذلك الكفر يعني انه من الموانع في الجملة حتى لم يجز نكاح الكافر للمسلمة
ايضاً ولم يجز للمسلم تزوج كافرة غير كتابية فاذا اجتمعا في امة واحدة يلحق بالمجوسية
بالكفر الغليظ وهو كفر غير اهل الكتاب في المنع من النكاح ولان نكاح الامة ضروري
لما فيه من ارقاق الجزء والضرورة قد انقضت باحلال الامة المسلمة فلا حاجة
الى الكافرة كالمضطر الى الطعام اذا وجد الميتة وذبيحة مسلم غائب لم تحل له الميتة
لان الذبيحة اطهر وان كان حراماً بلا اذن المالك في غير حالة الضرورة وقلنا
لا باس به اي بنكاح الامة الكتابية مطلقاً وان كان تركه اولى عند وجود الطول
لانه اي دين الكتابي والمرجع معتوق لانه يفهم من قوله الكتابية يعني دين الكتابي
دين يصح معه نكاح الحرة وكل دين يصح معه نكاح الحرة يصح معه نكاح
الامة فدين الكتابي يصح معه نكاح الامة اما الاولى فبالاتفاق واما الثانية
فبالقياس على دين الاسلام وهذا القياس يعارض القياس الاول للخصم
قوله وهو ان نكاح الامة الكتابية عليه العبد فيملكه الحر في مقابلة القياس
الذي له قوله وهذا ان ما ذكرنا اثر ظهرت قوته بيان لتاثير قياسنا الاول

فانه قد تبيّن في المسئلة الاولى انّ الرقّ لا يؤثر في تحريم اصل النكاح بل في التنصيف فيما يقبله
كالطلاق والعدة والقسم وحد الزنا والقذف وقيّد بذلك احترازا عن حد السرقة والطلقة
الواحدة والحيضة فانها لا تقبل ذلك فلم يؤثر الرق فيها فصار اثر الرق في التنصيف
والتنصيف يختص بما يقبل العدد والتجزية من الاحكام ونكاح المراة في نفسه مقابلا
بالرجال ليس بمتعدد اذ لا تحل المراة الواحدة للرجلين فلم يكن للرق فيه اثر فلا يحتمل
التنصيف بخلاف جانب الرجل فانه فيه متعدد حيث يجوز له التزوج باربع نسوة
فيؤثر الرق فيه فيحتمل التنصيف لكنه اى لكن نكاح المراة اسند [illegible] فهو ليس لا
يحتمل التنصيف يعني انه وان لم يحتمل التنصيف لكنه ذو احوال متعددة من التقدم
والتأخر والمقارنة فصح متقدما على الحرة ولم يصح متأخرا عملا بالتنصيف وبطل مقارنا
لانه لا يحتمل التنصيف وقد اجتمع فيه معنى الحل والحرمة لان الحاقها بحالة التقدم
يقتضي الحل والحاقها بحالة التأخر يقتضي الحرمة فغلّب معنى الحرمة احتياطا كالطلاق
الثلث والاقراء فان الرق لما اوجب تنصيفها والطلاق المتوسط والقرء المتوسط
لا يتنصف وقد اجتمع فيها جهة الثبوت والسقوط رجحنا جانب الثبوت احتياطا و
يجوز ان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام
الى الحرة بالمقارنة او التأخر فلا يجوز في احدى الحالتين قيل لا نسلم ان رق المراة يؤثر
في تنصيف حلها الا يرى انه ينفتح عليها بابا من الحل حتى تحل بملك اليمين والنكاح وقبل
الاسترقاق لا تحل الا بالنكاح فعلم ان بالرق يثبت حل جديد فكيف يؤثر في تنقيص
حلها واجيب بان الحل في حقها كرامة كما في حق الرجل لان النكاح نعمة من الجانبين وحله
ينتقص فكذا حل الامة واما قوله ينفتح بابا من الحل فالجواب عنه ان حل ملك
اليمين بطريق العقوبة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه الاستمتاع كالاستمتاع
بسائر الاموال فاما ملك النكاح ثبت كرامة من الجانبين ولهذا ينتقص قسم الامة
وعدتها بالاتفاق واذا ثبت ان اثر الرق في التنصيف لا في التغيير يجوز نكاح الامة
المسلمة والكتابية مطلقا بهذا اى قولنا دين الكتابية دين يصح معه نكاح
الحرة فيصح نكاح الامة وصفة قوي اثره لما بيّنا ان حل المحلية لا يختلف بدين
اهل الكتاب كما في الحرة واصله هذا ان الحل لا يتغير بالرق فيتنصف كالامة المسلمة
وكالحرة في اصل العقد ولذلك عداه ولان الرق في تنصيف ما يقبله لا غير اولان ما
يملكه العبد من الانكحة يملكه الحر قلت في الحر اذا تزوج امة على امة يصح خلافا
للشافعي رحمه الله كما اذا فعل العبد ذلك لان اثر الرق في التنصيف لا غير او لانه
نكاح يملكه العبد فكذا الحر وضعّف اثر وصف الشافعي فانه جعل رق المراة
من اسباب التحريم وليس كذلك بل هو من اسباب التنصيف كرق الرجل فانه
لم يحرم على الرجل شيئا حل للحر لكنه اثر في التنصيف وقد جعل الرق من
اسباب نقص الحل عكس المعقول لان الحل نعمة تستحق بالفضل والعقل

بأن يكون الحر الشريف انقص حالا من العبد الخسيس ونقض المقصود وهو ان يكون
الحر اوسع حالا من العبد وان يكون اثر الرق في التنصيف لا غير وان يكون الحر اعلى درجة
من العبد في استحقاق الكرامة قوله ودين الكتابي جواب عن قوله وكذا الكفر وتقريره
لا نسلم ان دين الكتابي جواب عن قوله وكذلك الكفر سبب للتحريم كالرق لصحة نكاحه ابتداء
وبقاء فانضمام الرق اليه لا يوجب تغلظا فيه وتحريما للنكاح لعدم تأثيرها في التحريم ولئن
سلم انهما من الموانع فلا نسلم امكان الجمع بينهما ليصير بمنزلة علة ذات وصفين لان منع
الرق باعتبار ما فيه نقصان الحال ومنع الكفر باعتبار خبث الاعتقاد وخبث الكفر
من طريق الشرع وبالرق لا يزداد خبث الكفر فان الرقيق ربما يكون اتقى من الحر
فيكون اطهر شرعا فلا يمكن ان يجعلا علة قوله وعندنا يجوز له اى للشافعي جواب
عن قوله لان الضرورة قد انقضت وتقريره لا نسلم ان نكاح الامة ضروري في حق
الحر لانا قد بيّنا ان اثر الرق في التنصيف وفي النصف الباقي [illegible] كالحرة
بدليل انه لو تزوج حرة على امة لا يبطل نكاح الامة فلو كان جواز نكاحها ضروريا
لما بقي عند ما زالت الضرورة لا يقال البقاء اسهل من الابتداء فلهذا لم يبطل
لان ما يرجع الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء كالمحرمية في النكاح فان قيل الفرع
على الاصل لا يبطل حكم البدل بعد حصول المقصود ههنا حصل المقصود حتى جاز
عقودها قلنا لا نسلم ان المقصود حصل فان النكاح عقد العمر وحصول المقصود
عنه بانقضاء العمر فقبل الانقضاء لا يتم المقصود لكن نكاح الامة في حق عدم
الاستحباب مثل نكاح الحرة الكتابية في حله فلا يستحب نكاح الامة مع طول
الحرة كما لا يستحب نكاح الحرة الكتابية مع وجود المؤمنة وقوله لما قلنا دليل
عدم ضروريته في حق الجواز يعني لما بيّنا ان حرمة الارقاق ساقطة فانتفى
كونه ضروريا لانتفاء دليله قال رحمه الله ومنها ايضا ما قال الشافعي
في اسلام احد الزوجين انه من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة لا بنفسه وكذلك
الردة سوّى بينهما وهذا وصف ضعيف الاثر لا يخفى على احد وقلنا نحن ان الاسلام
ليس من اسباب الفرقة لانه من اسباب العصمة وبقاء الآخر على ما كان ليس
من اسبابه ايضا بالاجماع فوجب اثبات الحكم مضافا الى سبب جديد وهو فوات
اغراض النكاح مضافا الى امتناع الآخر عن الاسلام حقا للذي اسلم وهو سبب
ظاهر الاثر كما في اللعان والايلاء والجب والعنة وان الردة تنافي بقية لانها من اسباب
زوال العصمة وذلك امر بيّن اى ومنها ما هو مرجوح بقوة اثره ايضا ما قال
الشافعي في اسلام احد الزوجين قال اذا اسلم احد الزوجين في دار الاسلام ولم يكن
بقاء النكاح بينهما بان اسلمت المراة او اسلم وهي وثنية او مجوسية وكذا لو ارتد
احدهما وقعت الفرقة بينهما في الحال في الفصلين اذا كان قبل الدخول وان كان

كان بعده فيتوقف الفرقة على انقضاء العدة في الفصلين ايضاً وعندنا لا تقع الفرقة بنفس
الاسلام بل يجب العرض على الآخر فان اسلم بقي النكاح وان ابى فرق القاضي بينهما سواء
كان قبل الدخول او بعده ولو ارتد احدهما يقع الفرقة بنفس الردة قبل الدخول وبعده
قال انه اي الاسلام احد الزوجين من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة لا بنفسه
كذلك الردة لان كل واحد منهما طارئ على النكاح غير مناف لحكمه لان النكاح باق الى القرض
والى انقضاء العدة عندكم والى انقضاء العدة عندي ولذلك اذا ارتدا معاً عندكم فصار كالطلاق
الطارئ على النكاح فوجبان يتعجل في غير الملموسة ويتأجل في الملموسة الى انقضاء
العدة قياساً على الطلاق فان الشيخ سوى بينهما اي بين الاسلام والردة ولم يذكر
وجه ذلك في الكتاب وضعفه بقوله وهذا اي التسوية وصف ضعيف الاثر و
جعل ضعفه كالبديهي فقال لا يخفى على احد ان الردة لا تكون كالاسلام وقلنا ان الاسلام
من اسباب العصمة وكل ما كان من اسباب العصمة لا يضاف اليه ما كان ازالة للنعمة
والفرقة ازالتها فلا تضاف الى الاسلام اما الاولى فلقوله صلى الله عليه وسلم أمرت ان
أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا مني دماءهم واموالهم وان
الثانية فلانضيافه الى فساد الوضع ولقد بان فساده ولذلك بقاء الآخر على ما كان
ليس من اسباب الفرقة بالاجماع لان كفره كان موجوداً والنكاح معه كان صحيحاً
ابتداءً وبقاءً فلا يجوز ان يضاف اليه الفرقة قيل سلمنا ان كل واحد منهما على انفراده
لا يكون سبباً لكن لم لا يجوز ان تكون مجموعها سبباً فان له نظائر اختلاف الدينين
وهو قاطع بدليل انه مانع ومحرم للوطئ واجيب بان صيرورته سبباً نفياً ومحرماً
يتبدل الحال لا يدل على صيرورته قاطعاً فان كثيراً من الاشياء يمنع ولا يقطع
كقيام العدة وعدم الشهود والاستغلال عن نكاح الامة كل ذلك مانع ابتداء
النكاح وليس بمانع للبقاء وتمام تصلح الاسلام سبباً للفرقة ولا كفر الثاني لم
يصلح اختلاف الدينين لانه ناشئ منهما ولنسبه لكل واحد اثر في الفرقة فكذا اذا
اجتمعا ورد بانه لا يلزم من عدم صلاحية كل واحد عدم صلاحية المجموع فهو كالاول
والصواب ان يقال كلامنا في ان كل واحد منهما بانفراده لا يصلح سبباً ولا نزاع
للمعترض في ذلك وانما نزاعه في ان المجموع لم لا يجوز ان يكون سبباً فنقول
المجموع لا يخ اما ان يكون باعتبار امر زائد على الامرين اولا وعلى الثاني
يكون العلة ذات وصفين متعاقبين وفي مثل ذلك يضاف الى الآخر
وهو الاسلام فيما نحن فيه وقد بان فساده وعلى الاول يكون العلة امراً
متحداً ناشئاً منهما وهو المطلوب بقي الكلام في ان ذلك الامر هو اختلاف
الدينين على وجه لا يمكن ابقاء النكاح بينهما كما هو او فوات اغراض النكاح
فقلنا هو فوات اغراض النكاح لانه معلول اختلاف الدينين فيبقى اختلاف

الدينين كالعلة البعيدة للفرقة وفوات اغراض النكاح علة قريبة ولا شك في وجوب الاضافة
الى العلة عند صلاحيتها للاضافة وان علة العلة واشار الشيخ الى هذا بقوله مضافاً الى الامتناع الآخر
عن اداء الاسلام وخصص جانب الامتناع وان كان لاسلام الآخر فيه مدخل لان بزوال الامتناع
باسلام الآخر يبقى النكاح بالاجماع واما بزوال اسلام الآخر والعياذ بالله لا يبقى فكان كالحق الاتم
فاضيف اليه قوله حقاً للذي اسلم اي رعاية لحق المسلم فهو مفعول له لوجب ويجوز ان يكون
حالاً اي وجب اثبات الحكم مضافاً الى كذا حال كون الاثبات حقاً للذي اسلم ويجوز ان يكون مصدراً
اي حق حقاً للذي اسلم فان المسلم لو كان هو الزوج وجبت عليه النفقة بلا استمتاع وان كانت
هي المرأة صارت كالمعلقة بفوات اغراض النكاح من حل الوطئ واللمس والقبلة مع بقائه وكلاهما ظلم
والامساك بالمعروف اذا ما صارت الفرقة مضافة الى القاضي لانها فرقة لازالة الظلم عن الناس
وهو ان يكون فوت الاغراض سبباً للفرقة ظاهر الاثر فان الاسباب تراعى لاحكامها فاذا خلت
عنها وجب القول بالغائها كما في اللعان والايلاء والجب والعنة اما في اللعان فلان الاستمتاع
لما حرم بالتلاعن وفات الغرض من النكاح بسبب فعل الزوج وهو الذي يقيت هي معلقة
مظلومة فوجب دفع الظلم عنها بالتفريق وكذلك في الايلاء فانه ظلمها بمنع حقها في المدة مجوزاً
بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة واما في الجب والعنة فظاهر ولا يلزم الحرمة بسبب
الاحرام والعدة والحيض والنفاس لانها حرمة لا تدوم فلا يؤدي الى تفويت غرضه فلا يتحقق
الظلم واما الردة فنقول فيه لا حاجة لانها من اسباب زوال العصمة وهي موجبة للفرقة على سبيل
المنافاة لا لاجل انها موضوعة لها وكونها منافية امر بين ظاهر لا خفاء فيه فانها تؤثر في زوال
عصمة النفس والاملاك بالاجماع فوجب بطلان عصمة ملك النكاح والشخص ببطلان العصمة
يلتحق بالاموات والجمادات وكلاهما ليس باهل لملك النكاح فتثبت الفرقة من غير توقف
على انقضاء العدة وقضاء القاضي كما في طرو الرضاع وحرمة المصاهرة لان الشيء لا يبقى
مع منافيه قال رحمه الله ولا يلزم اذا ارتدا معاً لانا اثبتنا حكمه بنص آخر وهو
اجماع الصحابة رضي الله عنهم والقياس ليس بحجة في معارضة الاجماع ولان حال الاتفاق
دون حال الاختلاف فلم يصح التعدية اليه من تضاد حكميه وضعف اثر قوله ان الردة
غير منافية بدلالة ارتدادهما لانا وجدنا اختلاف الدين يمنع ابتداء النكاح والاتفاق
على الكفر لا يمنع هذا جواب دخل تقريره لو كانت الردة منافية لملك النكاح لزم
ان يبطل بارتدادهما بل اولى لازدياد المنافي كما لو اعترض الرضاع والنسب وتقرير
الجواب ان القياس يقتضي ذلك وهو قول زفر لكنا اثبتنا حكمه بنص آخر وهو اجماع الصحابة
فان العرب ارتدوا في عهد ابي بكر رضي الله عنه فلما اسلموا لم يأمرهم بتجديد الانكحة
ولم ينكر عليه احد من الصحابة فحل محل الاجماع وارتداد العرب محقق ولم يعرف التاريخ

مجعل كانهم ارتدوا معا كما في الحربي والفرقي واذا ثبت ذلك بالنص اي بالاجماع الذي هو كالنص
في الافادة ترك القياس لانه ليس بحجة في معارضة الاجماع فان قيل فليلحق ارتداد احدهما
بارتدادهما بالدلالة لا بالقياس اجاب الشيخ بان حال الاتفاق دون حال الاختلاف لان
في حال الاختلاف الكافر منهما غير معصوم في حق المسلم فلانقطاع العصمة بينهما بطل النكاح
وهذا لا يوجد حال الاتفاق فلم يصح تعديته حكم الاتفاق الى الاختلاف في تضاد الحكمين اي
مع تضاد حكم الاتفاق والاختلاف فان الاتفاق يقتضي الحل وبقاء النكاح والاختلاف
يقتضي الحرمة فحالة الاتفاق في اقتضاء الحرمة دون حالة الاختلاف فلا يجوز الحاق
الاعلى بالادني ويجوز ان يكون دون بمعنى غير اي حالة الاتفاق غير حالة الاختلاف
وفي الغيرية بالتضاد فلا يجوز الحاقه به لان بالدلالة لا يلحق احد المتضادين بالاخر

قوله وضعف اثر قوله اي قول الشافعي ان الردة غير منافية بدلالة ارتدادهما معطوف
على قوله فلم يصح التعدية يعني اذا ثبت التفاير والتضاد بين ارتدادهما وارتداد احدهما
ولم يصح التعدية وضعف الحاق ردة احدهما بارتدادهما في كونه غير مناف وقوله
لانا وجدنا دليله اي لانا وجدنا الاختلاف الدينين في الحرمة والمنع من ابتداء النكاح
تابتا لم نجده لاتفاقهما حتى جاز نكاح المجوسيين ولو اسلم احدهما لم يجز فثبت ان
الاتفاق ليس كالاختلاف فلا يجوز الحاق احدهما بالاخر قال رحمه الله ومثاله
قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء وهذا ضعيف الاثر لان الركنية لا توثر
في التكرار ولا تختص به فقد سن تكرار المضمضة واثر المسح في التخفيف بين لا
شبهة فيه قوي لا ضعف فيه وهذا اكثر من ان يحصى اي مثال قول الشافعي
رحمه الله ان الردة غير منافية في الضعف قول اصحاب الشافعي ويجوز ان يكون
معناه ومثال ما صار موجوعا بالاثر القوي قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء فيسن
تكراره كالغسل وقد مر توجيه قياسه وهذا اي وصف الركنية ضعيف الاثر لان الركنية
لا توثر في التكرار ولا تختص به اما انها لا توثر في التكرار فلان غايتها ان تكون مامورا
بها والامر لا يدل على التكرار ولا يشكل بغسل الوجه لانا لا نعلم ان تكراره لكونه
ركنا واما انها لا تختص بالتكرار فلانه مسنون في المضمضة والاستنشاق
وليس بركن في الركن فقد يوجد بلا تكرار كاركان الصلوة والحج والتكرار يوجد
بدون الركن كما في المضمضة والاستنشاق فلا يكون مطردا ولا منعكسا فان
قيل النزاع في ركنية الصوم لا الركنية المطلقة فلا ترد اركان الصلوة اجيب بان
هذا بيان ان الركنية على الاطلاق غير موثرة في التكرار والمسح على الاطلاق موثر في
التخفيف فيكون اولى وفيه نظر لانه ترجيح بعموم الوصف وهو عندنا جائز كاسنذكره

والاولى ان يقال فيما سلم انما يتم ان لو كان تكرار الغسل في الوجه لكونه ركنا وهو في حيز المنع
كما مر آنفا واما المسح فان اثره في التخفيف بين لا شبهة فيه لان الاكتفاء بالمسح مع امكان
الغسل ليس الا للتخفيف وكذا تادي الفرض ببعض المحل مع امكان الاستيعاب قوي
لا ضعف لان سقوط التكرار في مسح الخف والجبيرة والتيمم للتخفيف وهذا اي التمسك
بقوة الاثر في مسائل اصحابنا كثير جدا قال رحمه الله واما الثاني وهو قوة ثباته على
الحكم المشهود به فلان الاثر انما صار اثرا لرجوعه الى الكتاب والسنة والاجماع فاذا ازداد
ثباتا ازداد قوة بفضل معناه وذلك في قولنا في مسح الراس انه مسح فهذا ابيت
في دلالة التخفيف من قولهم ركن في دلالة التكرار لانا نجد ان الركن وصف عام في الوضوء
وفي اركان الصلوة وغيرهما وهي الركوع والسجود وكان من قضية الركنية اكماله بالاطالة
في الركوع والسجود لا تكراره ووجدنا في الباب ما ليس بركن ويتكرر وهو المضمضة و
الاستنشاق واما اثر المسح في التخفيف فثابت لازم لا محالة في كل ما لا يعقل تطهيرا
كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة ومسح الجوارب وكذلك قولنا في صوم رمضان انه متعين
اولى من قولهم صوم فرض لان الفرضية لا توجب الا الامتثال به لا التعيين لا محالة وذلك
وصف خاص في الباب فاما التعيين فلازم حتى تعدى الى الودائع والغصوب ورد البيع
الفاسد وعقد الايمان ونحوها فكان اولى وكذلك قولنا في المنافع انها لا تضمن مراعاة لشرط
ضمان العدوان بالاحتراز عن الفضل اولى من قولهم انها تضمن بالعقد فتضمن بالاتلاف تحقيقا
للجبر واثبات المثل تقريبا وان كان فيه فضل لانه فضل على المتعدي او اهدار على المظلوم
ولانه اهدار وصف او اهدار اصل فكان الاول اولى لان التقييد بالمثل واجب
في كل باب كما في الاموال كلها والصيام والصلوات وغيرها ووضع الضمان عن المعصوم
امر جائز مثل العادل يتلف مال الباغي والحربي يتلف مال المسلم والفضل على
المتعدي غير مشروع وهذا لانه وان جعل فانه حكم شرعي ينسب الى صاحب الشرع بغير
واسطة ونسبة الجور اليه بدون واسطة فعل العبد باطل وان لا تضمن مضاف
الى عجزنا عن الدرك فانتهى الى الضمان في دار الجزاء فكان تاخيرا والاول ابطالا والتاخير
اهون من الابطال وهذا كذلك في عامة الاحكام فان ضمان العقد فيما يثبت حقا
فكان ما قلناه اولى واما الثالث وهو كثرة الاصول فهي من جنس الاشتهار في السنن
وهو قريب من القسم الثاني من هذا الباب واما صحة الوجه الثاني من الترجيح و
هو قوة ثبات الوصف على الحكم المشهود به فلان الاثر انما صار اثرا اي موثرا لرجوعه
الى الكتاب او السنة او الاجماع فاذا ازداد ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه
اي الذي صار الوصف به حجة وهو رجوعه الى هذه الادلة وذلك اي الترجيح بقوة
ثبات الوصف في قولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه فهذا الوصف اعني

صح

كونه مسحًا انبت على دلالة التخفيف من قولهم ركن على دلالة التكرار واستوضح الشيخ
بيان عدم الاطراد والانتقاض بانعكاس المائر ذكره وبيّنه ببيان واضح بقوله ان الركن
وصف عام في الوضوء وفي اركان الصلوة وغيرهما وهي الركوع والسجود وكان من
قضية الركن اكماله بالاطالة في الركوع والسجود لا تكراره فدل على ان الركنية لا تستلزم
التكرار ووجدنا في الباب يعني باب الوضوء ما ليس بركن وهو يتكرر وهو المضمضة
والاستنشاق فدل على انها غير منعكسة واما اثر المسح التخفيف فثابت لازم لا
يفارقه لا محالة في كل ما لا يعقل تطهيرًا كالتيمم ومسح الخف والجبيرة ومسح الجوارب
وقيد بقوله فيما لا يعقل تطهيرًا احترازا عن مسح الاستنجاء وكذلك قولنا في صوم رمضان انه
متعين فلا يشترط تعيينه كالنفل اولى من قولهم صوم فرض فيشترط تعيينه كصوم
القضاء لكونه انبت على الحكم المشهود به مما ذكروا لان الفرضية لا توجب الامتثال به لا
التعيين لا محالة فان الحج فرض ويجوز بمطلق النية وبنية النفل على اصل الخصم وايضا الفرضية
وصف خاص في الباب اي باب الصوم او باب العبادات يعني لو فات حدث ما ذكرتم
فانها يفيد في هذا الباب لا غير فاما التعيين فلازم اي ثابت في كل تعيين والمراد بالتعيين
التعيين اطلاقًا لاسم السبب على المسبب حتى تعدى اي ثبت في رد الودائع والغصوب ورد
المبيع في البيع الفاسد الى البائع وعقد الايمان بكسر الهمزة لتعين المحل سواء علم صاحب
الحق او لا ولو ادى الدين يشترط فيه التعيين لعدم التعين ولا تشترط نية التعيين
في الايمان بالله بان يعين انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي جهة يأتي به يقع
عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وفي بعض النسخ وعقد الايمان
بفتح الهمزة حتى لو حلف على فعل عين نحو ان لا يفعل ذلك الفعل لا يمين قصد البر وفع من البر
او معناه واذا وجد الذي هو شرط الحنث يحنث على اي وجه وجد عمدا كان او ناسيا
كرها كان او خطاء لتعينه قوله ونحوها يعني كتصدق النصاب على الفقير بلا نية
زكوة يسقط الزكوة لتعين المحل وكاطلاق النية في الحج حيث يتأدى الفرض به لتعين
حجة الاسلام بدلالة الحال وكذا سيف المحلى اذا بيع بجنس الحلية وادى بعض ثمن
السيف في المجلس ثم افترقا يتعين بعين المؤدى للحلية سواء اطلق او عين او قال
من ثمنها لتعين ثمن الحلية بالقبض وكذلك قولنا في المنافع يعني انه ارجح واقوى
لقوة ثباته على الحكم انها لا تضمن بالاتلاف لا جل مراعاة شرط الضمان احترازا عن الفضل
فان شرط ضمان المال تلف صورة ومعنى او معنى قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم وايجاب الزيادة على المثل حرام بالاجماع ولا مماثلة بين العين والمنفعة
كما بينا فيما تقدم وكذا لا يجوز ايجاب ما هو فوق المتلف في صفة المالية كما لا يمكن ايجاب
الجيد مكان الرديء وهو معنى قوله احترازا عن الفضل وقوله اولى هو خبر قولنا اي

وقيد

قولنا

اي قولنا اولى من قولهم ما تضمن بالعقد يتضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر واثباتا للمثل تقريبا
اذ المنفعة مال بدليل ان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة بدلا عنها والتأسيس نفيا وتوفيقا
في تقويمها فالتفاوت الثابت باعتبار العينية والعرضية يجبر بكثرة الاجزاء في احداهما لان
لان منفعة شهر اكثر اجزاء من الدرهم الواحد عند المقابلة فينجبر الزيادة فاستويا
قيمة بعد ذلك التفاوت وذلك غير معتبر كالتفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون
وغيرهما فيما اتلف حنطة واتى بمثلها والحاصل ان ايجاب الضمان بقدر الامكان اذا لم يكن
الاداء في تفاوت يتحمل كما في ايجاب القيمة عن العين عند تعذر ايجاب المثل صورة مع انها
تتقدر بالظن والحزر وان كان في ايجابه فضل لان احد الامرين لازم اما ايجاب الفضل
على المتعدي او اهدار حق المظلوم والاول اولى لان فيه الحاق الخسران بالظالم ودفع الظلم
وسد باب العدوان وقيل يجوز ان يكون معنى قوله فضل على المتعدي او اهدار على
المظلوم ان الفضل ان اعتبر فهو فضل واجب على المتعدي وليس ذلك بمستبعد في حقه
لتقربه وان لم يعتبر ففيه اهدار جهة الفضيلة على المظلوم تحقيقا لايجاب المثل دفعا لحقه
وهو جائز كاهدار الجودة في باب الربا تحقيقا للمساواة وفيه نظر يعلم من جواب الشيخ
ولانه اي الثابت في هذه المسئلة اما اهدار وصف مما وجب على الظالم وهو العينية الموجبة
للبقاء على تقديرنا ايجاب الضمان او اهدار اصل اي اسقاط اصل حق المظلوم على تقدير عدم
الايجاب فكان الاول اولى تحملا لادنى الضررين دفعا لاعلاهما ولا يجوز رجوع الضمير الى
شيء مما تقدم من ايجاب الضمان ونحوه لفساد المعنى لان ما حكمت عليه بانه اهدار وصف
غير ما حكمت عليه بانه اهدار اصل ولا بد ان يكون في مثل هذا التركيب المحكوم عليه واحدا
قوله لان التقييد بالمثل واجب دليل اولوية قولنا لان التقييد بالمثل واجب باب
الضمانات كلها ماليا كان او بدنيا فان ضمان الصلوة والصيام والحج والاعتكاف مقيد بالمثل
عند الامكان اجماعا فكان هذا الوصف اثبت مما ذكروا قوله ووضع الضمان عن المعصوم جواب
عن النكتة الاولى وهو قولهم لانه فضل على المتعدي او اهدار على المظلوم والاول اولى وتقريره
ان سقوط الضمان عن المتلف المعصوم امر جائز في الشرع بحيث اذا ارتكبه كالعادل اذا اتلف
مال الباغي فانه لا ضمان عليه وان كان المتلف معصوما لا يباح لغير العادل اتلافه ولا يجوز
لاحد استغنامه وتملكه وذكر في التقويم كاتلاف الباغي مال العادل او نفسه حال المنعة قبل وهو
الظهور وكان وجه ذلك ان مال العادل في كونه معصوما اظهر من مال الباغي لبغيه ولعل
الامر بالعكس فان مال الباغي معصوم في زعمنا وفي زعمهم واما مال العادل فهو وان كان معصوما
في زعمنا فقد لا يكون في زعمهم كذلك فلهذا اختاره الشيخ وكذلك الحربي اذا اتلف مال المسلم
فانه لا ضمان عليه وان كان المتلف معصوما واما ايجاب الفضل على المتعدي فغير مشروع
اصلا فانه لم يوجد تعد يوجب زيادة على المثل بقدر من الاقدار في الدنيا والآخرة وهذا

اى سبب هذا يقتضي جواز سقوط الضمان عن المعصوم دون جواز الفضل في الشرع لانه
اى الفضل وان كان قليلا فان ايجابه حكم شرعي مضاف الى صاحب الشرع لان وجوب
الضمان انما هو بالقضاء والقاضي نايب عن الشرع فيكون ايجابه اضافة الظلم الى الشرع بغير
واسطة فعل العبد فان فعله الجناية على المثل لا على الزايد وذلك باطل واما عدم وجوب
الضمان وسقوطه فانه مضاف الى العجز ما عن ادراك مثل الواجب في هذا الموضع فانا نعلم
وجوب ضمان ما اتلفه ونعلم ان ايجاب المثل هو العدل ولكن عجزنا عن معرفة المثل فسقط
للعجز وذلك اى عدم وجوب الضمان للعجز سائغ حسن لسقوط وجوب المثل صورة
عند العجز الاسباب القيمي وسقوطه فضل الوقت من ضمان الصلوة والصوم وسقوط سجدة
التلاوة اذا لم يسجدها في الصلوة وتكبير التشريق اذا فات عن ايامه قيل قوله
بدون واسطة فعل العبد مستدرك لانه يوهم ان نسبة الجور اليه بالواسطة جائزة وليس
كذلك لان كل ما نسب اليه سواء كان بواسطة فعل العبد او لا ليس بجور قال في التقويم
وحكم الله مصون عن الجور وفيه نظر لانه يفضي الى القول بعدم خلق افعال العباد وذلك
مذهب المعتزلة باطل وايضا فان اضافة الجور اليه بواسطة فعل العبد يجوز من حيث الاكتساب
والتعدي والمشية دون الرضا والامر به قوله ولان الوصف جواب عن النكتة الثانية للخصم
وتقريره انا لا نسلم ان اهدار الوصف فيما نحن فيه اولى من اهدار الاصل لان الوصف وهو
العينية وان قل فقد فات اصلا بلا بدل لانه لم يبق للمتلف فيه حق لا في الدنيا ولا في الاخرة
لكونه واجبا بحكم الشرع والاصل وهو حق المظلوم وان عظم قد فات على تقدير عدم
ايجاب الضمان في الدنيا الى ضمانه في دار الجزاء فكان عدم الايجاب تاخيرا لا ابطالا وكان الاول
ابطالا والتاخير اهون في الضرر من الابطال فكان اولى وهذا اى اشتراط المماثلة مبنيا
على اشتراطها في ما عقد الاحكام يعني ما اعتبرناه من شرط المماثلة ليس بوصف خاص بل حكم
ثابت في عامة الاحكام وان ضمان العقد فباب خاص لكونه ثابتا بخلاف القياس مخصصا
بالعقد فلا يكون ثباته على الحكم مثل ثبات ما ذكرناه فكان ما ذكرنا ارجح واما اعتبار المنافع
بضمان العقد فهو غير صحيح لانه لا يلزم من ايجاب القيمة ايجاب زيادة بالفتوى ونسبته الجور
الى الشرع فان الكل عين متقومة قيمة على الحقيقة عند الله وربما يتوصل اليها باتفاق
الحال وهي الواجبة بالفتوى الا انه اذا ال الامر الى الاستيفاء وذلك مبني على الوسع
فقلنا يتقدر بقدر الوسع واسقطنا اعتبار ادنى تفاوت القيمة لانه لا يمكن التحرز عنه
فاما هنا فالتفاوت في اصل الواجب لا في الاستيفاء ولا يلزم عليه شاهدا الدين فانه
لو رجع ضمن النقد وله فضل على الدين لانه اذا اتلف دينا يتعلق بالقبض فليس فيه
ايجاب فضل ولقايل ان يقول الترجيح بقوة الثبات على الحكم ترجيح بالعموم على ما
ذكره الشيخ لانه صرح فيما تقدم من الصور بما يدل على ذلك حيث قال واما اثر المسح

دة

في التخفيف فما بت لازم لا محالة في كل ما يعقل تطهيرا وذلك وصف خاص في الباب فاما
التعيين فلازم حتى تعدى الى الودايع وقال لان التقييد بالمثل واجب كل
باب كما في الاموال كلها وذلك كله دليل على العموم كما ترى والجواب ان الترجيح بالعموم
باعتبار النظر الى قلة ما تناوله الوصف وكثرته كما يجي والترجيح بقوة ثباته
ليس بذلك الاعتبار بل باعتبار النظر الى لزومه في محال متعددة والنظر الى متناول
الشي غير النظر الى لزومه وسنذكر بعد هذا ان العموم صورة وقوة الاثر معنى
والقسم الثالث من وجوه الترجيح بكثرة الاصول بان يشهد لاحد الوصفين اصلان
او اصول ولم يشهد للاخر الا اصل واحد وهو صحيح عند الجمهور واختاره الشيخ
وقال بعض اصحابنا واصحاب الشافعي الترجيح بها غير صحيح لان كثرة الاصول
في القياس ككثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة فكذا هذا ولانه من جنس
الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل عنزلة علة على حدة حجة الجمهور
ان الحجة هو الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم
الحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا من قوة التاثير والثبات على الحكم
فيحدث بها قوة في الوصف فصلحت للترجيح بها اى بكثرة الاصول وفي بعض
النسخ فهواى الوجه الثالث من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة غير حجة
بل الخبر حجة ولكن يحدث بكثرة الرواة زيادة اتصال وقوة في الخبر فيصير مشهورا فاذا
متواترا فيترجح على غيره فعلم انه في الحقيقة ترجيح الوصف القوي لا ترجيح الاصول
على اصل وهو اى الترجيح بكثرة الاصول قريب من القسم الثاني وهو الترجيح بقوة
الثبات من هذا الباب اى باب الترجيح فان القاضي في التقويم وشمس الايمة في اصوله
من نوع من هذه الانواع اذا فرقته في امثلة الاول تبين انه يمكن تقرير النوعين الاخيرين
فيها اذا لاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات
متفاوتة باعتبار الجهات فالترجيح بقوة التاثير بالنظر الى الوصف والترجيح بالثبات
بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل قال رحمه الله واما
الرابع فهو الذي ذكرناه وهو اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لكن
الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته فصلح ان يدخل
في اقسام الترجيح وذلك مثل قولنا في مسح الراس انه مسح وينعكس بما ليس بمسح وقولهم
ركن لا ينعكس لان المضمضة تتكرر وليس بركن وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة محرمة
للنكاح لايجاب الحق العتق احق من قولهم يجوز وضع الزكوة في صاحبه لان ما قلنا ينعكس
في بني الاعمام وقولهم لا ينعكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يجوز ولا يحصل به عتق وكذلك
قولنا في بيع الطعام بالطعام انه مبيع عين فلا يشترط قبضه اولى من قولهم مال لو قوبل

يا

مختلفه
ت

العكس

كل واحد منهما بجنسه حرم ربوا الفضل لانه ينعكس بدل الصرف وراس مال السلم لانه دَين بدَين ولا ينعكس تعليله لان بيع السلم لم يشمل اموال الربوا ومع ذلك وجب فيه القبض احترازا عن الكالئ بالكالئ الوجه الرابع من وجوه الترجيح العكس وهو عدم الحكم عند عدم الوصف قال بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم كان او وجودا لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا وقال عامة الاصوليين وهو مختار الشيخ انه يصلح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص الحكم وزيادة تعلقه به فصلح مرجحا لكنه ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي هو ليس بشيء ويظهر اثره عند المعارضة فاذا عارضه ترجيح آخر كان مقدما عليه وذلك اي الترجيح بالعكس مثل قولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يترجح على قولهم انه ركن فيسن تثليثه لان ما قلناه ينعكس الى ان ما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ويسن تكرارهما وكذلك قولنا في الاخوة يعني اذا ملك الشخص اخاه او اخته يعتق لان الاخوة قرابة محرمة للنكاح فوجب العتق كقرابة الولاد احق من قولهم هذه قرابة يجوز وضع زكوة احدهما في الآخر فلا توجب العتق كقرابة بني العم لان ما قلنا ينعكس الى ان القرابة الغير المحرمة للنكاح لا توجب العتق كبني الاعمام فان قرابتهم لما لم توجب حرمة النكاح لم توجب العتق وقولهم لا ينعكس فان جواز وضع الزكوة غير ثابت في الكافر الاجنبي ولم يجب العتق فان الكافر لا يعتق على المسلم اذا ملكه وكذلك قولنا في بيع الطعام بالطعام انه بيع عين بعين فلا يشترط قبضه اولى من قولهم مالان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه حرم التفاضل فيشترط التقابض في بيع احدهما بالآخر كالذهب والفضة لانه ينعكس بدل الصرف وراس مال السلم لان كل واحد منهما دَين بدَين ومعناه ان العينية عدمت في هذين العقدين فعدم الحكم وهو عدم اشتراط التقابض لان الصرف انما يكون في النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وكذا المسلم فيه دَين وراس المال في الغالب من النقود فكان دينا بدين فيشترط فيهما القبض لنهي النبي عليه السلام عن الكالئ بالكالئ واما تعليل الخصم فلا ينعكس لان بيع السلم لم يشمل اموال الربوا واموال يجوز ان تكون مرفوعا فاعل لم يشمل وضمير المفعول محذوف اي لم يشمله ويجوز ان تكون منصوبا مفعول لم يشمل وفاعله على الاول معناه ان اموال الربوا الست شاملة لجميع انواع بيع السلم لجواز ان تكون راس المال ثوبا وعلى الثاني بيع السلم لم يشمل اي لم تقتضي على اموال الربوا فان راس المال قد يكون ثوبا ومع ذلك اي مع كونه غير مشتمل على اموال الربوا وجب فيه القبض احترازا عن الكالئ بالكالئ فثبت عدم انعكاس تعليلهم لبقاء الحكم عند عدم الوصف فان قيل ما ذكرنا مطرد وان لم ينعكس وما ذكرتم غير مطرد فان

فان بيع اناء فضة باناء ذهب يوجب القبض في المجلس وان كانا عينين وكذا اذا كان راس مال السلم ثوبا يشترط قبضه وان كان عينا فكان ما قلنا اولى لتاييده بموافقة النص وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل يد بيد اي قبض بقبض وفي بعض الروايات قبض بقبض وقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد اجيب بان الاصل في الصرف والسلم ورودهما على الدين وربما يقع على عين بدين ويتعذر على عامة التجار معرفة ما يتعين وما لا يتعين فاقيم اسم الصرف والسلم مقام بيد اذ اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار كما هي آلة القبض وكذلك القبض تاكيد للتعيين فيجوز ان يعبر باليد واليد عنه فيحمل عليه كيلا يزيد على الكتاب وهو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان قيل قد زدتم اشتراط العينية على الكتاب بنهيه صلى الله عليه وسلم عن الكالئ بالكالئ فزيد والقبض بهذا النص ليس نوع الحكم اجيب بان زيادة العينية ليست بالخبر فقط بل قد انضم الاجماع اليه فجوز الزيادة ولم توجد في خبر القبض ذلك وفيه نظر لان الزيادة نسخ وكالم يجز بخبر الواحد لم يجز بالاجماع لان الاجماع لا يصلح ناسخا للكتاب والاولى ان يقال انه تمسك في المجمع عليه فلا يكون مسموعا قال رحمه الله واما القسم الثالث فان الاصل في ذلك ان كل موجود مما يحتمل الحدوث موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقة وجوده ويقوم به احواله الحادثة على وجوده فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما في الذات والثاني في الحال على مضادة الوجه الاول كان الرجحان في الذات احق منه في الحال لوجهين احدهما ان الذات اسبق من الحال فيصير كالاجتهاد امضي حكمه لا يحتمل النسخ بغيره ولان الحال قائمة بالذات فلو اعتبرنا على مضادة الاول كان ناسخا للاول مبطلا له والشيء لا يصلح مبطلا للاصل ناسخا له وهذا عندنا والشافعي خفي عليه هذا الحد وهو متعذر في مزال القدم والمصب في مراكز الزلل ما حررنا القسم الثالث من الاقسام بالقسمة الاولية هو بيان المخلص عند تعارض الترجيحين والشروع في ذلك يقتضي تمهيد اصل ذكره الشيخ بقوله فان الاصل في ذلك اي في بيان المخلص ان كل موجود مما يحتمل الحدوث يعني الممكن واحترز به عن الله تعالى فانه يطلق عليه الموجود ولا يحتمل الحدوث ومعناه ان كل موجود وجد فانما وجد بصورته يعني يتميز بها عن الغير في الخارج ومعناه الذي هو حقيقة وجوده يعني الماهية التي في الذهن المعروضة للعوارض العارضة لها واذا تقرر هذا فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما في الذات اي بمعنى راجع الى الذات والثاني في الحال اي بوصف قائم في الذات على مضادة الاول اي على مخالفته وقيد بذلك لانه لو كان على موافقته لا يحتاج الى الترجيح كان الرجحان في الذات احق من الرجحان في الحال لوجهين احدهما ان الذات اسبق من الحال لانه مستفاده

و تقدم المبتدأ مستغرق رشا الاذهان لا يحتاج الى شبه فضلا عن البرهان فيصير كاجتهاد
امضي حكمه لا يحتمل النسخ بغيره حتى لو حكم بشهادة مستورين لم ينقض بعد ذلك
بشهادة العدلين لذا قاله شمس الايمة و وجه التشبيه في اسبق احدهما وكونه آكد
من الآخر اما في الاجتهاد فبامضاء الحكم واما في مسئلتنا فلكونه راجعا الى الذات فان قيل
الذات اسبق من حال نفسها لما ذكرتم لا من حال غيرها و هلا ترجح الخصم قد يقع بما هو
حال ذات اخرى فليس الذات اقدم بل هما متساويان اجيب بان المنظور كون الذات
اسبق في نفس الامر وفيه نظر لاحتمال دافع لان كون الذات اسبق في نفس الامر اما ان يكون
اسبق من حال نفسه او حال غيره والاول مسلم و ترجيح الخصم ليس بذلك كما ذكر في السوال
والثاني ممنوع والاولى ان يقال الراجع الى ذات الشي ذاتي له والراجع الى وصفه العارض
ليس كذلك فمرجح الاول لا يفارقه بخلاف الثاني وما كان المرجح معه غير متصور الانفكاك
اولى مما يتصور انفكاك مرجحه عنه والثاني ان الحال قايمة بالذات ومعناه ان الحال
بها بالذات فالقيم هو الذات وما هو قايم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم
قيامه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون و الذات موجودة من كل وجه
وكان الترجيح بها اولى والسوال المذكور يمنعها ايضا بان يقال الحال قايمة بالذات
الموصوفة بها او بغيرها والاول مسلم وقد يقع ترجيح الخصم بحال ذات اخرى والثاني
ممنوع والجواب هو الجواب قوله فلو اعتبرنا ما يعارضه الاول يعني لما صار الذات
راجحا باعتبار الذات لا يجعل الآخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا وابطالا
لما هو اصل بنفسه بما هو تبع لغيره وما هو تبع لغيره سواء كان ذلك الغير هو الموصوف
به او غيره لا يصلح مبطلا ناسخا له وحاصله ان الترجيح بالامر الراجع الى الذات
اولى من الترجيح بالامر الراجع الى الحال سواء كانا في شي واحد كما تلي في مسئلة
تبييت النية في الصوم فانه يرجح جانب الصوم بمقارنتها للكثرة عندنا لكون الكثرة
راجعة الى الذات او في شيئين كما سنذكر لان الذات مستقلة بالقيام لا تحتاج الى شي
يقوم به والصفة ليست كذلك والتمييز بين الوجهين بان احدهما بالنظر الى سبق الذات
والآخر بالنظر الى قيامها بنفسها والشافعي رحمه الله وان كان لا يخالفنا في هذا
الاصل لكن خفي عليه هذا الحد اي الاصل في بعض المسائل وهو معذور في مزل القدم
فان المجتهد اذا اخطا في موضع الخفاء كان معذورا والماخوذ عليه انما هو الخطاء
في موضع الظهور والمصيب في مزل الاقدام ماجور يعني الذي يصيب في موضع
يزل فيه اقدام الافكار ماجور اراد به ابا حنيفة واصحابه فانهم امعنوا
النظر في طلب الحق ولم يزل اقدامهم عن الصواب قال رحمه الله وبيانه

فيما

فيما هو موضع الاجماع قولنا في ابن ابن الاخ لاب وام او لاب انه احق بالتعصيب من
العم لان هذا راجح في ذات القرابة والعم راجح بحاله وكذلك العمة لام مع الخال لاب
وام احق بالثلثين والثلث للخال لانها راجحة في ذات القرابة والخال راجح بحاله
وابن الاخ لاب وام احق من ابن الاخ لاب لاستوائهما في الذات فيترجح بالحال ابن
ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات ومسئله كثيرة اي
وبيان هذا النوع من الترجيح في المواضع المتفق عليها قولنا في ابن ابن الاخ لاب وام
او لاب انه احق بالتعصيب من العم لان هذا اي ابن ابن الاخ راجح في ذات القرابة
والعم راجح بحاله وقد سبق ان ما يرجع الى الذات اولى من الراجع الى الحال اما بيان
الاولى فلان قرابة ابن ابن الاخ قرابة اخوة وهي مقدمة على العمومة بالاتفاق لان
الاخ مجاور في الصلب فكان الرجحان في ذات القرابة وان العم يجاور اباه لكن
قرابته راجحة وهو زيادة القرب لانه متصل بالميت بواسطة واحدة وهو الاب
وابن ابن الاخ بواسطتين وكذلك العمة لام مع الخال لاب وام احق بالثلثين
والثلث للخال لانها اي العمة راجحة في ذات القرابة لادلائها الى الميت بالاب
والخال راجح بحاله وهي الذكورة وقوة القرابة فانه يتصل بام الميت من الجانبين
والعمة من جانب واحد واما ابن الاخ لاب وام فهو احق من ابن الاخ لاب لاستوائهما
في ذات القرابة فان الكل قرابة اخوة فيترجح الاول بالحال وهي زيادة الاتصال
باحدهما وهذه المسئلة ليست مما نحن فيه بل لبيان ان الحال ليس مما لا يمكن الترجيح به
اصلا بل الترجيح به جايز اذا انعارض حيثما الترجيح وحصل في احد الجانبين ترجيح
بالحال كما في هذه المسئلة وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب لو
للرجحان في الذات يعني وان استويا في قرابة الاخوة لكن للاخ لاب معنى مرجح في
ذاته وهو القرب فانه اقرب الى الميت بواسطة وللآخر معنى مرجح يرجع الى غيره
وهو زيادة الاتصال بجدة فكان الاول احق بالعصوبة ومثل الترجيح المذكور في
الفرايض كثير فان ابن العم لاب اولى من ابن ابن العم لاب وام لما قلنا قال
رحمه الله وعلى هذا قول اصحابنا في مسائل صنعة الغاصب في الخياطة والصباغة
والطبخ والشي ونحوها انه ينقطع حق المالك لان الصنعة قايمة بذاتها من
ولا يضاف حدوثها الى صاحب العين وان العين هالكة من وجه ومن ذلك الوجه
يضاف الى صنعة الغاصب فصارت الصنعة راجحة في الوجود وقال الشافعي
رحمه الله صاحب الاصل احق لان الصنعة قايمة بالمصنوع تابعة له والجواب
عنه ما قلنا ان البقاء حال بعد الوجود فاذا تعارضا كان الوجود احق من البقاء
اي   اي على الترجيح بالذات احق قال اصحابنا رحمهم الله في مسئلة صنعة

ان

الغاصب باحداثه في المغصوب صنعة متقومة يزداد به قيمة العين كالخياطة
والصياغة والطبخ والشي ونحوها وقوله في الخياطة بدل لان من قوله لمذهب انه
صنعة الغاصب يتكون بالقاصر وذلك بان غصب ثوبا فقطعه وخاطه او غصب
نقرة فصاغها حليا او صفرا فجعلها دراهم او غصب شاة فذبحها وطبخها او شواها
او غصب ساجة او اجرة فادخلها في بنائه او حديدا فضربه سيفا انه ينقطع حق
المالك من العين الى القيمة لا انه ينقطع اصلا وهذا الجواب في الصياغة على قول الا ان
قول ابي حنيفة رحمه الله فلا ينقطع حقه من العين واعلم ان في كل واحد من الصور
المذكورة تعارض حق المالك والغاصب وتعذر التوفيق واحتيج الى الترجيح
وتعارض جهتا الترجيح فاحتيج الى ترجيح احد المرجحين على الآخر فرجح احدهما ورجح
الشافعي رحمه الله الآخر اما التعارض فلان الاصل مال متقوم محترم حقا للمالك والحق
الصنعة ايضا متقومة ولهذا ليس للمالك ان يأخذها بلا بدل واما تعذر التوفيق
فلان التمييز بينهما غير ممكن اما في الشي والطبخ فظاهر واما الخياطة فلانها لا تتميز الا
بنقض حق الغاصب وحقه محترم لا يجوز ابطاله كحق المالك لان الظالم لا يظلم ولا
سبيل الى اثبات الشركة بينهما لاختلاف المستحقين جنسا فلا بد من تملك احدهما مال الآخر
بالقيمة وليس احدهما اولى من الآخر الا بالترجيح ولكل من المالك والغاصب وجه ترجيح
فرجح الشافعي رحمه الله جهة المالك لان فعل الغاصب وهو الصنعة تابع ورجحنا جهة
الغاصب لان فعله موجود من كل وجه دون الاصل وهذا لان صنعة الغاصب ثابتة
بذاتها من كل وجه غير مضاف حدوثها الى صاحب العين والعين هالكة من وجه ومن ذلك
الوجه تضاف الى صنعة الغاصب وكل ما هو موجود من كل وجه فهو مرجح على الذي يكون
موجودا من وجه دون وجه اما ان صنعة الغاصب قائمة بذاتها لا القيام الذي يكون
في الاعيان اذ المراد بالصنعة اثرها ولا بد له من القيام بمحل واما ان حدوثها لا يضاف
الى صاحب العين فلانها حدثت بفعل الغاصب لا غير واحترز به عن الزوائد
المتولدة من العين كما لو هبت الريح على حنطة مغصوبة والقتها في طاحونة فطحنتها
او القتها في ارض الغاصب فنبتت حيث لا ينقطع حق المالك لان الصنعة غير
مضافة الى فعل الغاصب وفيه نظر فان الصنعة ههنا وان لم تكن مضافة الى فعل
الغاصب فليست مضافة الى صاحب العين ايضا فلا يصلح للاحتراز عن ذلك ويجوز
ان يكون تأكيدا فانه اعون لاثبات انقطاع حق المالك فانه حيث لم يضف الصنعة
اليه لم يتصور له بها تعلق وتأيد بما ذكر في جانب العين من اضافة ذلك الوجه الى
صنعة الغاصب بيانا بالزيادة تعلقه بالعين واما ان العين هالكة من وجه فلان
الثوب لم يبق صورة ومعنى من وجه لانه كان ثوبا على وجه خاص وقد بطل ذلك

بالقطع وبعض المنافع القائمة به زال وحدث بالخياطة والطبخ والشي ما لم يكن فكانت
هالكة من وجه ولهذا كان للمالك حق الترك في هذه الصورة وتضمين كل القيمة واما ان العين
من الوجه الاخر صارت هالكة مضافة الى صنعة الغاصب فلحصولها حاجة حتى او حدث
صار مضافا الى فعله فاذا تغير من وجه يكون مضافا الى فعله من ذلك الوجه اعتبارا
للجزء بالكل واذا تقرر ذلك ظهر ان الصنعة موجودة من كل وجه والعين من وجه
دون وجه ولا شك في رجحان الاول على الثاني وقال الشافعي رحمه الله الصنعة قائمة
بالمصنوع تابعة ولا اخفاء في ترجيح الاصل على التابع والجواب ان قيام الصنعة بالعين في
بقائه به حال بعد الوجود فاذا تعارض الوجود والبقاء كان الوجود احق بالترجيح
به من البقاء لان الوجود راجع الى الذات والبقاء الى الحال ولا يلزم عليه ما لو صبغ
احمر او اصفر وقطعه ولم يخطه او ذبح الشاة واربها ولم يشوها حيث لم ينقطع
حق المالك في هذه الصور مع وجود صنعة الغاصب وتغير المغصوب لان
العين قائمة بكل وجه اذ الثوب الاحمر يصلح لجميع ما يصلح له الابيض الا ان الناس
ما اعتادوا الانتفاع به الا بجهة مخصوصة فاما صلاحيته لجميع الانتفاعات فعلى ما كان
من قبل ولما كان كل واحد منهما قائما ترجح الاصل على الوصف وفي الذبح والقطع بلا خياطة
وان وجد الاستهلاك من وجه الا انه لم يعارضه فعل الغاصب لانه ليس بمتقوم فلم
يبطل حق المالك لكنه يخير بين التضمين والاخذ ولا يلزم عليه الصياغة على قول
ابي حنيفة رحمه الله حيث لم ينقطع بها حق المالك لان الصنعة قائمة من وجه فانها قائمة
صورة لا معنى اذ الجودة بانفرادها لا قيمة لها في باب الربوا فصارت الصنعة والاصل
سواء فيترجح الاصل بخلاف الصفر والحديد فانه يخرج بالصنعة من كونه مال الربوا
وانه يباع بعد الصنعة عددا لا وزنا فكانت الجودة فيه متقومة فافترق
قال رحمه الله كذلك على حفظا قلنا في صوم رمضان وكل صوم عين الا يجوز
بالنية قبل انتصاف النهار ولانه ركن واحد تعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت العزيمة
في البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة وقال الشافعي رحمه الله بل ترجح
الفساد احتياطا في العبادة والجواب عنه ان هذا يؤدي الى نسخ الذات بالحال
وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن وجد له خمس من الابل السائمة مضى من حولها
عشرة اشهر ثم ملك الف درهم ثم تم حول الابل فزكاها ثم باعها بالف درهم انه لا يضمها
الى الالف التي عنده لكنه يستأنف الحول فان وهبت له الف ضمها الى الالف الاولى
لانها اقرب فان تصرف في ثمن الابل فربح الفا ضم الربح الى اصله وان بعد عن الحول
ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكوة لما قلنا ان الف الربح متصل باصله ذاتا
متصل بالالف الاخرى حالا والذات اولى من الحال وانما ذكرنا من هذه الاقسام امثلة

سعد رد ة ليكون اصلا لغيرها من الفروع   اى وكذلك على هذا الاصل قلنا فى صوم رمضان
وكل صوم عين انه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن اى ركنه واحد يتعلق
جوازه بالعزيمة اى النية فاذا وجدت النية فى البعض دون البعض تعارضا اى البعض
الذى وجدت فيه النية والبعض الذى لم توجد فيه او تعارض وجود العزيمة وعدمها
فان وجودها يقتضى الجواز وعدمها يقتضى الفساد فرجحنا البعض الذى
وجدت فيه العزيمة بالكثرة وحكمنا بالصحة لكونها راجعة الى الذات وقال الشافعى
رحمه الله اذا تعارضا رجحنا الفساد احتياطا فى العبادة والجواب عنه ان الترجيح بالفساد
يؤدى الى نسخ الذات بالحال فان اعتبار الكثرة يقتضى الجواز وترجيح الفساد
يبطل ذلك فيكون فيه نسخ الذات بالحال اى ازالتها بها لا النسخ المصطلح فان
قيل لا نسلم ان ذلك نسخ الذات بالحال بل هو نسخ الحال بالحال لان القلة والكثرة من
الاوصاف كالجواز والفساد اجيب بان الكثرة وان كانت من الاوصاف لكنها راجعة
الى الذات لانها تحصل بانضمام الاجزاء فتكثر الذات بكثرتها وتصغر بقلتها والفساد
انما هو حال طار على الذات من كل وجه وكان الاول اولى وعلى هذا اى على الاصل المذكور
وقال ابو حنيفة رحمه الله فى رجل له خمس من الابل السائمة مضى من حولها عشرة اشهر   انه م
ثم ملك الف درهم ثم تم حول الابل فزكاها ثم باعها بالالف درهم لا تضم الالف التى
هى ثمن الابل الى الالف التى عنده لكنه يستانف الحول فان وهبت له الف ضمها الى
الالف الاولى اى المملوكة قبل بيع الابل لانها اى الالف المملوكة اقرب الى الحول وهذا لان
الضم بمعنى المجانسة قد استحق عليه وترددت الالف الموهوبة بين ان تضم الى
المملوكة او الى ثمن الابل فتعارضا فترجح الالف المملوكة بالقرب الى الحول احتياطا فى العبادة
كعروض التجارة تقوم بما هو الانفع للفقراء احتياطا فان تصرف الربح فى ثمن الابل فربح
الفا ضم الربح الى اصله وان بعد اصله عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط فى الزكوة
بان تضم الى الالف المملوكة للقرب الى الحول وهذا هو محل الاستشهاد لما قلنا ان الف الربح
متصل باصله ذاتا فان كون الشىء متفرعا على الشىء يرجع الى ذاته لكونه كالجزء منه متصل
بالالف الاخرى حال القرب الى الحول حال زائدة والذات اولى من الحال كالعروض
المشتراة باحد النقدين تقوم به فى حق الزكوة وان كان التقويم بالنقد الآخر انفع
للفقراء لحصول ذاتها به واحترز السرخسى عن تكثير الامثلة بقوله لتكون اصلا لغيرها
من الفروع كما لو احرم مكى للعمرة وطاف لها ثم شوطا ثم احرم بالحج فانه يرفض احرام
العمرة عندهما لكونها ايسر قضاء وهذا ترجيح بالحال وعند ابى حنيفة رحمه الله
يرفض احرام الحج لان العمرة راجحة فى ذاتها لوجود جزء من اركانها بخلاف الحج
قال رحمه الله واما الرابع فعلى اربعة اوجه ترجيح قياس بقياس آخر وما يجرى

وما يجرى مجراه على ما قلنا والثانى الترجيح بغلبة الاشباه مثل قولهم ان الاخ يشبه الولد
من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بسائر الوجوه مثل وضع الزكوة من الطرفين وحل
الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان هذا اولى وهذا باطل لان
كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح قياس بقياس آخر والثالث الترجيح بالعموم
مثل قولهم ان الطعم احق لانه يعم القليل والكثير وهذا باطل لان الوصف فرع النص والنص
العام والخاص سواء عندنا وعندكم الخاص يقضى على العام فكيف صار العام احق من الذى
هو فرعه ولان التعدية عندنا مقصود وعندكم فبطل الترجيح به وعندنا صار علة بمعناه
لا بصورته والعموم صورة والرابع الترجيح بقلة الاوصاف فيقال ذات وصف احق
من ذات وصفين وهذا باطل لان العلة فرع النص والنص الذى خص نظمه من الايجاز
والاختصار والنص الذى اتسع بيانه سواء وانما الترجيح فى هذا الباب بالمعانى التى
مر ذكرها فاما بالصور فلا والقلة والكثرة صورة فلم يعتبر ذلك فى الذى جعل نظمه
حجة ففى هذا اولى   القسم الرابع من الاقسام اول الباب وهو الفاسد من وجوه الترجيح
اربعة اقسام الاول ترجيح قياس بقياس آخر وقد مر وما يجرى مجراه كترجيح احد القياسين
بالخبر لان القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة فى مقابلته وانما المصير اليه بعد التعارض
وكذلك ترجيح احد الخبرين بالكتاب والثانى الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع
باحد الاصلين شبه واحد وبالاصل الآخر شبهان او اشباه وهو فاسد عندنا وقال
عامة اصحاب الشافعى بصحته ونقل صاحب القواطع عن الشافعى ان الشىء اذا اشبه
اصلين ينظر ان اشبه احدهما فى خصلتين والآخر فى خصلة الحق بالذى اشبه به
فى خصلتين واحتجوا على ذلك بان القياس لم يجعل حجة الا لافادة الظن ولا شك ان
الظن يزداد عند كثرة الاصول وقلنا الاشباه اوصاف تجعل علة وكثرة العلة لا توجب
ترجيحا ككثرة الآيات والاخبار ولا فرق بين اوصاف مستنبطة من اصل واحد او
اصول ولو كانت من اصول لم توجب ترجيحا فكذا اذا كانت من اصل واحد وهذا خلاف
الترجيح بكثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب
قوته وثباته على الحكم فاما هنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة فكان من قبيل
الترجيح بكثرة الادلة مثال ذلك قولهم فيمن ملك اخاه انه لا يعتق عليه لان الاخ يشبه
الولد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بسائر الوجوه اى بباقى الوجوه غير المحرمية
مثل وضع الزكوة من الطرفين وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص
من الطرفين فكان هذا اولى وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا فيصير
كترجيح قياس بقياس آخر والثالث الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب الشافعى
التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس بقولهم

ان الطعم احق لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير والمقصود من التعليل تعميم حكم النص فكلما كان اوفق للمقصود وقلنا هذا باطل لان الوصف فرع النص والنص العام والخاص سواء عندنا كما تقدم وعندكم الخاص يقضي على العام اي يترجح فكيف صار العام احق من الخاص الذي هو اي العام فرعه ان دونه في الرتبة ويجوز ان يكون معناه كيف صار العام من الوصف اقوى من النص الذي هو فرعه حيث لم يترجح العام من الكلام النص على الخاص منه ويرجح العام من الوصف على الخاص منه ولان التعدي غير مقصود عندكم حيث جوزتم التعليل بالعلة القاصرة فكان وجود التعدي وعدمه في التعليل سواء لصحته بدونه فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي وعندنا العلة انما صارت علة بالتاثير ولا مدخل للعموم في ذلك بل العموم صورة كما تقدم ولا اعتبار للصورة في العلل والفرق بين الترجيح بالعموم وبقوة ثباته على الحكم ان الاول انما يكون في اصل اصل يكثر فروعه والثاني باعتبار اصل اصل احد تقوية اصول كثيرة والرابع الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي الطعم على الكيل والجنس بالوحدة اذ الجنس شرط عندهم والعلة هي الطعم لا غير فالعلة التي ذات وصف احق لكونها اقرب الى الضبط وابعد من الخلاف واكثر تأثيرا من علة ذات وصفين لعدم توقفها في التاثير على شيء آخر وذهب بعضهم الى ان ما كان اكثر وصفا كان احق لكونها اكثر شبها بالاصل وهما باطلان لان العلة فرع النص والنص الذي خص نظمه بضرب من الايجاز والاختصار والنص الذي اشبع بيانه بمعنى الذي يكون فيه اطناب سواء والايجاز والاختصار قيل هما متساويان وهو الصحيح على ما اختاره الشيخ في اول الكتاب من جعل واسئل القرية من قبيل الحذف اختصارا وقيل ان بينهما عموما وخصوصا من وجه فان الاختصار هو حذف جملة او جملتين من البين بشرطها ان يكون في الكلام ما يدل عليه فان كان مع هذا الحذف اقل من متعارف الاوساط كان ايجازا ايضا والا فلا فيجوز ان يجتمعا في كلام البليغ ويجوز ان يوجد احدهما بدون الآخر وتمام ذلك يعرف في شرح المفتاح واما الترجيح في هذا الباب بالمعاني التي مر ذكرها من الوجوه فاما بالصور فلا والقلة والكثرة صورة فلم يقتض ذلك اي الرجحان بالقلة والكثرة في النص الذي جعل يظهر حجة مع تحقق الاشباع فيه مع كونه اصلا فلا يقتضي هذا اي في هذا التعليل الذي هو فرع النص ولا يتحقق فيه الاختصار والاشباع اولى انه يقتضي قال رحمه الله باب وجوه دفع العلل الطردية وهو القسم الثاني من هذا الباب وذلك اربعة اوجه القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف فهو احق بالتقديم ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله وانه يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالمعاني

الفقهية وذلك مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقال لهم عندنا يسن تثليثه لان فرضه يتأدى بقدر الربع عندنا وعندكم باقل منه فما تجاوزه الى استيعابه تثليث وزيادة اذ ليس مقتضى التثليث اتحاد المحل لا محالة الا ترى ان من دخل ثلث دور كان ثلث دخلات عنوانها في دار واحدة واذا كان كذلك فقد ضم الى الفرض امثاله فكان تثليثا وزيادة فان غير العبارة فقال وجب ان يسن تكراره لم نسلم ذلك في الاصل لان التكرار في الاصل غير مسنون ولكن المسنون تكميله وهو الاصل في الاركان وتكميله بالاطالة في محله ان امكن مثل اطالة القيام والركوع والسجود وذلك الفرض لما استغرق محله اضطررنا الى التكرار خلفا عن الاصل والاصل هنا مقدور عليه في مسح الراس لاتساع محله فبطل الخلف فظهر بهذا فقه المسألة وهو ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا كما في اركان الصلوة ولا اثر لها في التكميل لا محالة الا ترى ان مسح الرأس شارك مسح الخف في الاستيعاب سنة وهو رخصة وكذلك المضمضة فان المسح ملحق في التخفيف لا محالة لانه لا يؤدي لطهر معقول فلما كان كذلك كانت الاطالة فيه سنة لا التكميل بالتكرار الا يرى ان التكميل بالتكرار ربما يلحقه بالمحظور وهو الغسل فكيف يصلح تكميلا واما الغسل فقد شرع لطهر معقول فكان التكرار تكميلا ولم يكن محظورا فقد ادى القول بموجب العلة الى الممانعة وهذا كله بناء على ان الفرض في المسح يتأدى ببعض الراس لا محالة وذلك غير مسلم على مذهبهم بل الفرض يتأدى بكله ولكن الشرع رخص في الحط الى ادنى المقادير وذلك كالقصر عندكم وان طالت كانت فرضا وقد تأدى بآية واحدة واذا كان كذلك لم يلزمه شيء من هذه الوجوه والجواب عنه ان هذا خلاف الكتاب قال الله تعالى وامسحوا برؤسكم وقد بينا في ابواب حروف المعاني ان الاستيعاب غير مراد بالنص فصار البعض هو المراد ابتداء بالنص فصار اصلا لا رخصة فصار استيعابه تكميلا للفرض والفضل على نصاب التكميل بدعة بالاجماع
الوجوه التي تستعمل لدفع القسم الثاني من باب دفع العلل وهو العلل الطردية اربعة بالاستقراء القول بالموجب والممانعة وبيان فساد الوضع والمناقضة وما قيل في وجه الحصر ان السائل اما ان يقبل ما علل به المعلل بلا قبول حكمه او ينكر فان اقر فهو القول بالموجب وان انكر فلا يخلو من ان يظهر وجه الانكار او لا فان لم يظهر فهو الممانعة وان اظهر فلا يخلو من ان يكون ذلك لعدم مطابقة الوصف الحكم او لغيره والاول فساد الوضع والثاني المناقضة فليس بشيء وذلك ظاهر اما القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله فهو احق بالتقديم لانه يرفع الخلاف عما اوجبه على المستدل لان الحكم المقصود والمصير الى النزاع مع امكان الوفاق اشتغال بما لا يفيد وفيه نظر لان النزاع لما لم يرتفع عن الحكم المقصود فالاشتغال

به اشتغال بما لا يفيد ويمكن ان يجاب عنه بان الخلاص الناجز عما اوجبه المعلل بتعليله مفيد
في المناظرة وانه يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية للتخلص من هذا الاعتراض
وذلك اي القول بموجب العلة مثل قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كغسل الوجه وتقريره انه ركن في الوضوء وكل ما هو ركن في الوضوء يسن تثليثه اما
الاول فلقوله تعالى وامسحوا برؤسكم واما الثانية فقياسا على الوجه وغيره فيقال لهم عندنا
يسن تثليثه لان فرضه يتأدى بقدر الربع عندنا وعندكم باقل منه فما جاوزه من المقدار
الى استيعابه تثليث وزيادة وهذا لان التثليث عبارة عن جعل الشيء امثالا
ثلاثة وليس مقتضاه اتحاد المحل بالضرورة الا يرى ان من دخل دور ثلث دور
كان ثلاث دخلات بمنزلتها في دار واحدة واذا كان كذلك فقد ضم الى الفرض امثاله
فكان تثليثا وزيادة ولقائل ان يقال السنة التثليث والزيادة ليست بسنة كالنقصان
فلا يكون ما ذكرتم مفيدا ويمكن ان يجاب عنه بان التثليث الحقيقي ان يؤدي الى الحرج
البين والحرج مرفوع لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج والزيادة للتكميل مشروعة
كما في العدة فان عنى العبارة يعني لو قال اعني من التثليث التكرار ثلث مرات فهو
ممنوع في الاصل وهو غسل الوجه بان يقال لا نسلم ان التكرار في الغسل مسنون قصدا بل
المسنون تكميله اذ هو الاصل في الاركان وتكميله بالاطالة في محله ان امكن بمنزلة اطالة
القيام والركوع وفي السجود وذلك الغرض لما استغرق محله اضطررنا الى التكرار
خلفا عن الاصل والاصل وهو الاطالة في مسح الراس مقدور لاتساع فبطل الخلف وهو
التكرار فقوله في مسح الراس بدل من قوله ههنا وتحقيق هذا اي القول بموجب العلة في هذه
المسألة وهو ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا كما في اركان الصلوة فان الركنية موجودة
فيها ولم يشرع التكرار لا فرضا ولا سنة وكذلك لا اثر لها في التكميل لا محالة اي بالاختصاص
فقد يكون التكميل مشروعا ولا ركنية ثمة كمسح الخف فان تكميله بالاستيعاب اي المد
الى الساق التي هي منتهى محل المسح سنة وهو رخصة لا ركن لانه لو نزع خفيه وغسل
جاز بل كان افضل ولو كان ركنا لما تأدى الوضوء بدونه كمسح الراس وظهر من هذا ان
التعليل بالركنية غير مطرد ولا منعكس وكذلك المضمضة ليست بركن والتكرار فيها مشروع
كغسل الوجه واما المسح فله اثر في التخفيف لا محالة اي ثبت اختصاصه به بلا شك وتحقيق
هذا ان المسح لا يؤدي لطهر معقول اي ليس يتحقق فيه التطهير وهو الغسل بتسييل
الماء كغسل النجاسة الحقيقية من البدن والثوب بل ربما يزداد النجاسة به عند
تحققها في العضو واذا كان كذلك كان السنة فيه الاطالة لا التكميل بالتكرار فانه
ربما يلحقه بالمحظور وهو الغسل فلا يصلح تكميلا بخلاف الغسل فانه شرع لطهر
معقول فكان التكرار تكميلا ولم يكن محظورا ولقائل ان يقول لا نسلم ان التكرار ربما

يلحقه بالمحظور غاية ما في الباب ان ينتهي التكرار الى الغسل ولا نسلم انه محظور فانا لو
فرضنا شخصا غمس في الماء حتى سال الماء على راسه مرارا جعلناه متوضئا ولو كان ذلك
محظورا لم يكن متوضئا ويمكن ان يجاب عنه بان الوضوء يحصل بملاقاة سطح الماء سطح
جلد راسه اولا والزيادة على ذلك من بعد لا مدخل له فيه بخلاف ما نحن فيه فان سنة المسح
لا تحصل الا بالتكرار عندكم قوله فقد ادى القول بموجب العلة الى الممانعة يعني به
قوله ثم ذلك في الاصل لان جواب الخصم في التعليل الاول القول بموجب العلة وفي
الثاني جوابه بطريق المنع وهذا كله اي ما ذكرنا من ان الاستيعاب تثليث وزيادة و
اكماله سنة يحصل بالاطالة لا بالتكرار بناء على ان الفرض في المسح يتأدى ببعض الراس لا
محالة يعني بكل حال سواء استوعب او اقتصر على مقدار الفرض وذلك غير مسلم على
مذهبهم بل الفرض يتأدى بكله ولكن الشرع رخص في الحط الى ادنى المقادير وذلك
كالقراءة عندكم فانها وان طالت كان فرضا وقد تتأدى باية واحدة وكذا الركوع والسجود
والجواب عنه ان هذا اي جعل مسح كل الراس فرضا خلاف الكتاب قال الله تعالى وامسحوا
برؤسكم وقد بين في باب حروف المعاني ان الاستيعاب غير مراد بالنص قطعا والبعض
هو المراد ابتداء بالنص فيصير اصلا لا رخصة قطعا واستيعابه تكميلا للفرض والفضل
على نصاب التكميل بدعة بالاجماع كالفضل على الثلث في الغسل والفضل على الاستيعاب
قال رحمه الله ومن ذلك قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين
النية فقلنا نحن بموجب العلة لان هذا الوصف يوجب التعيين لكنه لا يمنع وجود ما
يعينه فكان الاطلاق له تعيينا ولانه لا يصح عندنا الا بتعيين النية لانا انما نجوزه باطلاق
النية على انه تعيين اي ومما يمكن ان يقال فيه بموجب العلة قولهم في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة
طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب التعيين اينما كان فكان وصف وجوب
التعيين دائرا مع وصف الفرضية فقلنا نحن بموجبه يعني بموجب تعليلكم نلتزم موجب تعليلكم
لان هذا اي وصف الفرضية يوجب التعيين لكنه اي هذا الوصف لا يمنع ما يعينه
فكان الاطلاق تعيينا وفي ظاهر كلام الشيخ تسامح لان ما يوجب شيئا لا يتصور ان
يمنعه فلا يكون الاستدراك في محله ولان معنى قوله يوجب التعيين يوجب تعيين
الصوم او تعيين وصف الفرضية والثاني يؤول تقديره الى ان وصف الفرضية يوجب
تعيين وصف الفرضية فيلزم كون الشيء موجبا لنفسه وهو محال والاول تقديره
وصف الفرضية يوجب تعيين الصوم بوصف الفرضية وهو مثل الاول ولكن
يمكن توجيه كلامه بان قوله يوجب التعيين معناه وصف الفرضية من حيث هو
يوجب تعيين وصف الفرضية من جهة خاصة ككون الصوم من رمضان اداء وقضاء

كلامًا م

او كفارة او غير ذلك وح يكون قوله لكن الى آخره مبتدأ لأن معناه وصف الفرضية من
هو يوجب تعيينه من حيث جهة خاصة والجهات الخاصة متعددة والمطلق لا ينافي شيئ من
مخصصاته واذا لم يكن منافيًا فيجعل اطلاقه في الشهر تعيينًا لصلاحه لذلك بانفراده
بالشرعية وعدم المزاحم هذا اذا اخذ الخصم التعيين من حيث جهة من الجهات الخاصة
المتعددة فاما اذا قال ان وصف الفرضية يوجب تعيينه من حيث جهة خاصة والجهات
الخاصة متعددة والمطلق لا ينافي شيئ من مخصصاته واذا لم يكن منافيا فيجعل اطلاقه
في الشهر تعيينا لصلاحه لذلك بانفراده بالشرعية وعدم المزاحم هذا اذا اخذ الخصم
التعيين من حيث جهة من جهات الخاصة المتعددة فاما اذا قال ان وصف الفرضية
يوجب تعيينه من حيث انه رمضان اداء فيكون الدفع بالممانعة وهذا الطريق يشير
الى سقوط التعيين من جهة العباد لتعيينه من جهة الشارع وقد ذكر الشيخ طريقا آخر على
انه تعيين فنحن لا نجوزه الا بالتعيين وهذا الطريق يشير الى ان التعيين ولا بد منه
وليس لك محل النزاع ان الاطلاق تعيين اولا فعندنا يصلح ان يكون تعيينا لما ذكرنا
كما تلن في المسح ان التثليث غير محل النزاع بل النزاع في ان الاستيعاب مثلث
اولا قال رحمه الله ومن ذلك قولهم بانه نفل قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم
القضاء بالافساد كما قيل في الوضوء فقلنا لهم عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب
اذا فسد لا باختياره بان وجد المتيمم في النفل ماء لكنه بالشروع يصير مضمونا عليه وفوات
المضمون في ضمانه يوجب المثل فان قيل وجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد
قلنا عندنا القربة بهذا الوصف لا تمضي وانما تضمن بوصف انه تلتزم بالنذر
وذلك مثل قولهم العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل كالدابة وعندنا لا يتقدر بدله
بهذا الوصف وهذا كلام حسن لان الموجود قد يكون بعض صفاته حسنا وببعض
صفاته رديا فيجوز ان تكون القربة مضمونة بوصف خاص غير مضمونة بسائر
الاوصاف اي ومما يتاتى فيه القول بموجب العلة قول بعض اصحاب الشافعي في الصوم
النفل والصلوة النافلة في ان الشروع غير ملتزم بانه نفل قربة لا يمضي في فاسدها
فلا يلزم القضاء بالافساد كما في الوضوء فانه قربة لا يمضي في فاسدها ولا يلزمه القضاء
بالافساد وقيد بقوله لا يمضي في فاسدها احترازا عن الحج فانه يمضي في فاسدها فيلزمه
القضاء بالافساد قلنا لهم عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى لو فسد بلا اختيار منه بان
شرع في الصلوة النافلة بالتيمم فابصر الماء في خلله فتذكر انه يفسد الصلوة وانما يلزمه
بالشروع فانه به يصير مضمونا وفوات المضمون في ضمانه يوجب المثل والقائل ان يقول
سلمنا ان فوات المضمون في ضمانه يوجب المثل ولكن لا نم ان النفل مضمون في ضمانه ويمكن
ان يجاب عنه بانه في ضمانه بعد ما شرع فيه ولم يؤده لقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم ولا يتحقق

ولم يوجد الا في الوصف

عدم البطلان الا بالاتمام او بالقضاء فان غير العبارة وقال وجب ان لا يجب القضاء لا بالشروع ولا بالاف
كما في الوضوء قلنا عندنا القربة بهذا الوصف يعني بالشروع المضاف الى عبادة لا يمضي في فاسدها
لا تضمن وانما تضمن بالشروع في عبادة يلتزم بالنذر فلا بد من اضافته الى وصف يصلح علة وهو انه
مما يلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار وصف لا يمنع اللزوم باعتبار وصف آخر وح يضطر المعلل
الى اقامة الدليل على ان الشروع غير ملتزم وهو ليس نظير النذر في كونه ملتزما فيظهر فقه المسألة
وذلك اي قولهم في هذه المسألة كقولهم في العبد وصورة المسألة ما اذا قتل العبد خطاء وجب
على القاتل قيمته ولا يزاد على دية الحر وينقص منها فقالوا العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل
كالدابة قلنا عندنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف يعني بالمالية ولكنه لا يمنع وجود وصف آخر يتقدر
به بدله وهو الآدمية فان العبد بهذا الوصف ليس بمال بل هو مبقى على اصل الحرية على ما عرف فيتقدر
بدله بهذا الوصف كدية الحر واما تنقيص ديته عن دية الحر فسيجي بيانه في العوارض وهذا اي
التزام السائل ما ذكره المعلل بناء على الوصف الذي ذكره واثبات مقصوده بوصف آخر طريق
حسن لان الموجود قد يكون ببعض صفاته حسنا وببعضها رديا فجاز ان تكون القربة مضمونة بوصف
خاص وهو انه تلتزم بالنذر غير مضمونة ببقية الاوصاف وهي كونه قربة لا يمضي في فاسدها
وغير واجبة بلا امر الى غير ذلك قال رحمه الله ومن ذلك قولهم اسلم مذروعا في مذروع
في د ونحن نقول بهذا الوصف لا يفسد عندنا وذلك لا يمنع وجود الفساد بدليله كما اذا اقترن
به شرطا فاسدا وكذلك قولهم في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية
العدة ونحن نقول بموجبه لان الطلاق لا يلحقها بهذا الوصف بل بوصف انها معتدة من نكاح
صحيح اي ومما يتاتى فيه القول بموجب العلة قولهم اسلم مذروعا في مذروع فيجوز
كما لو اسلم حرويا في مروي قلنا بموجبه وهو ان اسلام مذروع في مذروع لا يفسد العقد ولكنه
لا يمنع الفساد بوجه آخر بوجه الآخر انه لو لم يقبض راس المال في المجلس او قرن به شرط فاسد
بان اسلم بذراع رجل بعينه كان فاسدا بالاتفاق مع وجود هذا الوصف فيجوز ان يفسد بمعنى
الجنسية ايضا فانها احد وصفي علة الربوا فيصلح محرمة للنسيئة كالوصف الآخر وهو الكيل فح يضطر
المعلل الى بيان ان الجنسية لا تصلح علة للفساد ان امكنه وكذلك قولهم في المختلعة انها
منقطعة النكاح وكل من كانت منقطعة النكاح لا يلحقها الطلاق اما الاولى فلان الخلع طلاق باين
واما الثانية فبالقياس الى منقضية العدة ونحن نقول بموجبه لان الطلاق لا يلحقها بهذا الوصف بل بوصف
انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر النكاح وبقاؤها يبقي ملك الزوج حتى كان له منعها من
الخروج وقوله صحيح احتراز عن المعتدة عن نكاح فاسد فانها ليست محلا للطلاق لانها في حال
قيام العدة غير محل له ففي العدة اولى قال رحمه الله ومن ذلك قولهم حربي فلا تكفير
فلا يقع به التكفير الايمان المحرر ونحن نقول هذا الوصف يوجب الامان عندنا لكن قيام
الموجب لا يمنع معارضة ما يسقطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذي هو صاحب
الحق كالدين يسقط وكذلك قولهم في السرقة انها اخذ مال الغير بلا تاويل فيوجب

فيوجب الضمان قلنا نحن نقول به لكن لا يمنع اعتراض ما يسقطه كالابراء فكذلك استيفاء الحد
اي تمام القول فيه بالموجب قولهم في اشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار والصوم
تحرير في تكفير والتحرير للتكفير لا يقع مجزيا الا بايمان المحرر فلا يقع به التكفير الا بايمان
المحرر بفتح الراء ونحن نقول نلتزم بان هذا الوصف وهو التحرير في التكفير يوجب اشتراط
ايمان المحرر لكن قيام الموجب لاشتراط الايمان لا يمنع اعتراض ما يسقط اشتراطه وهو اطلاق
صاحب الشرع بقوله فتحرير رقبة كالدين فان قيامه في الذمة يوجب الاداء ولكن لا يمنع وجود
ما يسقطه كابراء صاحبه ثم يضطر المعلل الى فقه المسألة وهو ان الاشتغال لا يحصل بتحرير
الكافرة كما في القتل اذا المطلق محمول على المقيد ومثل قولهم في الكفارة قولهم في السرقة
في عدم السقوط الضمان بالقطع قالوا السرقة اخذ مال الغير بلا تدين اي اعتقاد اباحة وتأويل
في الاخذ وكل ما كان كذلك يوجب للضمان كالغصب فالسرقة بعد القطع موجبة للضمان و
قيد بقوله بلا تدين احترازا عن اخذ الحربي مال المسلم والباغي مال العادل حيث لا يوجب
الضمان لانه اخذ بالتدين فان الحربي يعتقد اباحته والباغي ياخذ بتاويل فيسقط الضمان
عند وجود المانع فكذلك استيفاء الحد عندنا فيؤول الكلام ح الى ان الاستيفاء هل
يسقط الضمان ام لا فظهر فقه المسألة واعلم ان الناس قد اختلفوا في ان السائل بعد
ما رد ماخذ المعلل هل يجب عليه بيان ماخذه اولا فقيل يجب لاحتمال ان يكون هذا هو
الماخذ عنده ويقول به عنادا او فضحا للمجلس فخصمه يجب عليه بيان ماخذه صيانة للكلام
عن الخبط والعناد وقيل لا يجب لانه عاقل متدين وهو اعرف بماخذ نفسه والظاهر من حاله
الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه فلو وجب عليه بيانه فان امكن للمعلل الاعتراض عليه انقلب
سائلا وفيه من الخبط وان لم يمكن فلا فائدة في ابدائه لامكان ادعائه ما لا يصلح للتعليل ترويجا
لكلامه فان قيل القول بالموجب تخصيص العلة لان فيه ان علة المعلل توجب الحكم لكن المانع منعه
والشيخ ينكره فكيف يستقيم منه القول بالموجب اجيب بانه غير التخصيص معنى وان كانه
نظيرا صورة انه منه فان المقصود من التخصيص دفع النقض عن العلة ببيان المانع
وليس في القول بالموجب مقصود السائل تخصيص علة المعلل بل مقصوده افحام المعلل
وابطال كلامه معنى فلهذا صح عند الشيخ قال رحمه الله الفصل الثاني وهو الممانعة
وهي اربعة اوجه ممانعة في نفس الوصف والثاني في صلاحه للحكم والثالث في نفس الحكم و
الرابع في نسبة الحكم الى الوصف اما الاول فمثل قولهم عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد
الزنا وهو غير مسلم عندنا لان كفارة الفطر متعلقة بالفطر دون الجماع الممانعة امتناع
السائل عن قبول ما اوجبه المعلل بلا دليل وهي اصل المناظرة فانها وضعت على مثال الخصومات
في الدعاوى فالمعلل يدعي لزوم الحكم المدعى على السائل والسائل مدعى عليه فسبيله الانكار
فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غيره الا عند الضرورة وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول
بالاثر لانه لما لم يسلم ما ذكره بلا دليل لا بد له من دليل ولا دليل له سوى بيان الاثر

فاضطر الى اثباته ووجه الحصر على الاربعة استقرائي وقد قيل عليه دليل الحصر وهو ان المنع
لا يخلو اما ان يكون في المفرد او في المركب والمنع في المفرد على ثلثة اوجه لانه اما ان يكون في المفرد الذي
هو الوصف نفي الوصف مفردا او في صلاح الوصف مفردا او في الحكم كذلك والمنع في المركب منع نسبة
الحكم الى الوصف وهو واحد فلما لم يتجاوز الاربعة عقلا انحصر فيه وهو ضعيف لعدم دورانه
بين النفي والاثبات اما الاول وهو الممانعة في نفس الوصف فمثل قولهم اي قول اصحاب الشافعي
في كفارة افطار رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره كالاكل والشرب كحد الزنا و
هذا اي كونها متعلقة بالجماع غير مسلم عندنا بل هي متعلقة بالافطار اذ الاكل جناية بدليل انه
لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر شرعا وان كان الوطي زنا ولو جامع ذاكرا يفسد
صومه وان كان حلالا وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة بل بالحاصل بها كما في الجرح
فان القصاص يجب بموت المجروح حتى يجب القصاص بالاحراق بالنار وان لم يوجد تلك الآلة
للمماثلة في الفعل فان قيل الكلام في الجماع قصدا الاستطلاق والحكم قد يتعلق بالآلة فان القتل
بالمثقل يخالف القتل بالمحدد عند ابي حنيفة رحمه الله ولا خفاء ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل
والشرب في الجناية قلنا الجماع وان كان قصدا ليس بمفطر لذاته لانه فعل حسي والفطر معنى شرعي
لكن الفطر يحصل به مع كونه قصدا وقيد القصد غير مذكور في كلام الخصم والحكم لا يتعلق بالآلة
بل بافعال المكلف باتفاق الامة والآلة غير داخلة في التكاليف ولكن الفعل الحاصل بالآلة
قد يتعلق به حكم لا يتعلق اذا حصل بآلة اخرى للتفاوت في نفس الفعل باعتبارها كالقتل بالمحدد
والمثقل منعه وقوله لا خفاء ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل ممنوع بل ربما يتساويان
في كونهما جناية على الصوم بل الاكل والشرب اقوى من الجماع على ما مر قبله بيانه هذا المثال غير
ملائم لانه من امثلة القسم الرابع فان السائل يمنع نسبة الحكم الى الجماع ويضيفه الى وصف
آخر وهو الفطر واجيب بانه ممانعة الوصف من حيث ان المعلل جعل الكفارة متعلقة
بالجماع والسائل يمنع كونه علة فيصح ايراده ههنا من هذا الوجه قال رحمه الله ومن ذلك
قولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة
لانا نقول مجازفة ذات او وصف فلا بد من القول بالذات ثم نقول مجازفة في الذات
بصورته ام بمعياره فلا بد من القول بالمعيار لان المطعوم بالمطعوم كيلا بكيل جائز وان
تفاوتا في الذات فان قال لا حاجة الى هذا لم نسلم له المجازفة مطلقة فيضطر الى
اثبات ان الطعم علة لتحريم البيع بشرط الجنس بيان الكيل الذي يظهر به الجواز لانعدام
الا الفضل على المعيار اي ومما تحقق فيه ممانعة نفس الوصف قول بعض اصحاب الشافعي
في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيكون باطلا كبيع الصبرة بالصبرة
مجازفة وانما قلنا ان هذا من ذلك القبيل لانا نقول اي يستفسر عن المعلل فنقول
ما مرادك بالمجازفة ترجع الى ذات البدلين او مجازفة ترجع الى وصفهما كالرداءة والجودة
فلا بد من القول لان المجازفة في الوصف ساقط الاعتبار في الاموال الربوية لقوله عليه

حينئذ ما ورد بها سواء فيكون في حيز المنع فاذا قال اردت المجازفة الذاتية نقول ما
ذا تعني بمجازفة في الذات بصورته اي بصورة المبيع او بصورة الذات على تاويل المذكور
ام بمعياره لا سبيل له ان يقول بصورته لان بيع المطعوم بالمطعوم كيلا بكيل جائز مع
وجود المجازفة صورة فربما يكون احدهما اكثر حبات من الاخر فلا بد ان القول بالمعيار فان
قال المعلل عنينا لا استفسار ولا حاجة الى هذا التفصيل بل مطلق المجازفة مما يمنع صحة
البيع قلنا لا نسلم ان مطلق المجازفة مما يمنع الصحة فان من المجازفة ما لا يمنع بالاجماع كما ذكرنا
وقوله مع ان الكيل الذي يظهر به الجواز الى اخره يمكن ان يكون سند المنع تقديره لا نسلم ان
مطلق المجازفة مانع والحال ان المخلص الذي يحصل بالكيل لا يعدم الا الفضل على المعيار
لا مطلق الفضل فيضطر الى اثبات ان الطعم علة لتحريم البيع شرط الجنس يعني ان العلة
للحرمة هو الطعم والجنسية شرط والمساواة كيلا مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحة وجد
العلة والشرط ولم يوجد المخلص لعدم الكيل فثبتت الحرمة كما لو فاتت المساواة بالفضل على
احد الكيلين ويجوز ان يكون قوله مع ان الكيل متصلا بقوله ان الطعم علة يعني لما جعل
الطعم علة وهو يقتضي الحرمة في القليل والكثير عند فوات التساوي كيلا مع ان الكيل اي
التساوي في الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار اي لا يقتضي الا الا حراز
عن الفضل على المعيار كان اثبات العلية على وجه يوجب الحرمة مطلقة في القليل والكثير على
خلاف مقتضى النص فلا يصح ويكون حاصل كلامه منعا الى اثبات ما قام الدليل على خلافه
وهو في اصطلاح اهل الجدل ممانعة اضافة الحكم الى المشترك واقتضاء اضافته الى المختص به
قال رحمه الله ومن ذلك قولهم في الثيب الصغيرة انها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح
الا برايها لان راي الولي رايها فان قال فان قال بانها كان انتقض بالمجنونة لان لها
رايا مستحدثا لان الجنون يحتمل الزوال لا محالة فيظهر به فقه المسألة وهو ان الولاية ثابتة
فلا يمنعها الاراء قائم وما المعدوم قبل الوجود فلا يحتمل ان يكون شرطا نفيا او دليلا
لا حقا وهذا الذي ذكرنا امثلة ما يدخل في الفرع وفيه قسم اخر وهو ما يدخل في الاصل مثل
قولهم في مسح الراس انه طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فنقول ان الاستنجاء ليس
بطهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية فيضطر الى الرجوع الى فقه المسألة و
هو بيان ما يتعلق به التكرار وهو الغسل وما يتعلق به التخفيف وهو المسح وهما
في طرفي نقيض التكرار في احدهما يحقق غرضه وفي الثاني يفوته ويلحقه بالمحظور وهذا
اكثر من ان يحصى اي ومما يتحقق فيه الممانعة في الوصف ما قال الشافعي ان الولي
لا يملك تزويج الثيب الصغيرة لزوال ولايته بالثيابة فاذا بلغت يزوجها بمشورتها
واستدل على ذلك بقوله انها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح الا برايها كالثيب البالغة
واحترز بقوله ترجى مشورتها عن المجنونة فانها لا ترجى منها غالبا وقلنا ماذا
عنيت من الراي الحاضر او المستحدث فان كان مرادك الاول فلا نسلم وجوده في الفرع

وهو الثيب الصغيرة اذ لا راي في الحال لا في المنع ولا في الاطلاق ولهذا لا يفصل المجوز نكاحها
بين ان يكون العقد برايها وبين ان لا يكون وكذا من لم يجوز وان كان الثاني فلا نسلم وجوده
في الاصل وهو الثيب البالغة فان قال المعلل لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل الشرط رايها
على الاطلاق قلنا بموجب العلة بانها عندنا لا تنكح الا برايها لان راي الولي رايها كما في عامة الـ
التصرفات فان قال المعلل بانها كان يعني لا اريد باطلاق الراي راي الغير بل اريد راي نفسها
فاما كان او مستحدثا انتقض بالثيب المجنونة البالغة فانها تزوج وان كان رايها موجودا الجنون
يحتمل الزوال لا محالة فان فرق بينهما بان الثيب الصغيرة قد تصير من اهل الاذن لان
لبلوغها وقت منتظر وليست افاقة المجنون كذلك قلنا الفرق باطل لما مر فيظهر بما قلنا
من الممانعة فقه المسألة وهو ان ولاية الولي ثابتة فلا يقطعها الاراء قائم وهو راي البالغة
فالراي المعدوم هو الراي الذي سيحدث للصغيرة فلا يحتمل ان يكون شرطا نافيا لولاية
الولي او دليلا قاطعا لولايته بعد الثبوت قيل ان الشافعي رحمه الله جعل الراي المستحدث
غالبا دليلا قاطعا لاستبداد ولاية الولي وفي كتبه جعل نافي الشيخ بقوله شرطا نافيا او
دليلا قاطعا اشارة الى المقصدين فان قيل الحديث وهو قوله عليه السلام الثيب تشاور يؤيد قوله
فما الجواب عنه اجيب بان المراد بالثيب هي البالغة لان المشاورة لا تتحقق الا بعد البلوغ و
لو كان المراد الثيب الصغيرة فالمراد بالمشورة المشورة على سبيل الندب لا الوجوب كما
امرنا باستيمار امهات البنات حيث قال عليه السلام استامروا النساء في ابضاع بناتهن وهذا
الذي ذكره امثلة ما يدخل ممانعة الوصف في الفرع فان الحكم في الاصل كما ذكره الخصم اذ حد
الزنا متعلق بالجماع ومن الفرع وهو كفارة الفطر خلاف فانها عنده متعلقة بالجماع وعندنا بالـ
بالفطر وكذلك في غيره فان المجازفة في بيع الصبرة مسلمة ولكنها في بيع التفاحة ممنوعة ومنع
رجاء المشاورة في البالغة مسلم وفي الفرع اي الثيب الصغيرة ممنوع وقد يستفاد من الوجهين
الاخيرين ان الممانعة في نفي الوصف لا يلزم ان يكون ابتداء بل قد يكون بعد الاستفسار وقوله
وفيه اي في هذا الوجه وهو الممانعة في نفي الوصف ما يدخل في الاصل مثل قولهم في مسح الراس
انه طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء قلنا لا نسلم ان الاستنجاء طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة
الحقيقية ولهذا كان الغسل بالماء افضل ولو خرج ريح ولم يخرج نجاسة لم يسن المسح فيه
فيضطر المعلل الى الرجوع الى فقه المسألة وهو معرفة معنى الغسل المتعلق به التكرار ومعرفة
المسح المتعلق به التخفيف والغسل والمسح في اقتضاء التكرار على طرفي نقيض لا يمكن الجمع
بينهما اذ التكرار في الغسل يحقق غرضه وهو التنظيف والتطهير فان الغسل وضع له
وفي المسح يفسده ويلحقه بالمحظور وهو الغسل لما ان الغسل في موضع المسح
مكروه واذا كان كذلك لا يمكن اعتبار احدهما بالاخر في شرعية التكرار قال رحمه الله
وان الممانعة في الحكم فمثل قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
فنقول ان غسل الوجه لا يسن تثليثه بل يسن تكميله بعد تمام فرضه وقد حصل

التكميل هنا ولكن التكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في هذا ولان المسنون في الاصل الاطالة لا التكرار كما في غيره من الاركان لكن التكرار وجب بالضرورة لما قلنا الوجه الثالث من الممانعة في الممانعة في الحكم وهي كما في قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه قلنا لا نسلم ان غسل الوجه يسن تثليثه بل يسن تكميله بعد اتمام الفرض بالزيادة على القدر المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة فان اكمال القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو التلاوة وكذا في الركوع والسجود وقد حصل التكميل في المسح بالاستيعاب الذي هو سنة لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وقوله ولكن التكرار استدراك من قوله لا يسن تثليثه وكانه جواب عما يقال اذا لم يكن التثليث سنة فما وجه التكرار فان التكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى وهو استغراق المحل بالفرض معدوم في مسح الراس لان الاستيعاب ليس بفرض فيه فلا يحتاج الى التكرار للتكميل فان قيل فوتكم السنة اكمال الفرض بالزيادة على مقدار الفرض في محله من جنسه منقوض بمسح الاذن فانه شرع لاكمال مسح الراس وان لم يكن في محل الفرض ولهذا لا يتأدى مسح الراس به فالجواب انا لا نسلم انهما ليسا من الراس فان النبي عليه السلام قال الاذنان من الراس فصار مسحهما اكمالا لسنة مسح الراس ولهذا قلنا لا ياخذ ماء جديدا وانما لم يتأد فرض مسح الراس به لان مسح الراس ثابت بالكتاب فلا يتأدى بما هو ثابت بالسنة كما قلنا في الطواف من دخول الحطيم فيه وعدم جواز الاستقبال في الصلوة اليه قوله ولان المسنون في غسل الوجه وهو الاصل الاطالة نكتة اخرى وفرق ما بينهما ان الاولى لبيان نحو وجه نفي التكميل في الاكمل لا التثليث والثانية لبيان مشروعية سبب التكميل فان الاطالة سبب التكميل بها يحصل كما في اركان الصلوة قال رحمه الله ومثل قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية يقال بعد التعيين او قبله فان قال بعده لم نجده في الاصل فصحت الممانعة وان قال قبله لم نجد في الفرع فصحت الممانعة ايضا فان قال لا حاجة لي الى هذا قلنا لا بد منه عندنا لا يصح الا بالتعيين غير ان اطلاقه تعيين اي ومما يرد فيه الممانعة في الحكم قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية فنقول فما اردت من التعيين تعيينا بعد التعيين او قبله وايهما اراد صحت الممانعة اما اذا اراد الاول فلانا لم نجده في الاصل لان التعيين في صوم القضاء والكفارة بعد التعين غير شرط بل هو باطل لكونه تحصيلا للحاصل واما اذا اراد الثاني فلانا لم نجده في الفرع وهو صوم رمضان اذ التعيين فيه حاصل بالشرع فصحت الممانعة على كلتا الحالتين فان قال المعلل لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل التعيين واجب مطلقا عندنا اي القول بالموجب فقلنا عندنا لا يصح الا بالتعيين غير ان اطلاقه تعيين لما مر فيضطر الى فقه المسألة وهو ان نية التعيين هل تسقط اشتراطها لكون المشروع متعينا في ذلك الزمان او لا تسقط قال رحمه الله

رحمه الله ومثل قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بجنسه مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة يقال له تحرم حرمة موقتة او مطلقة فان قال موقتة لم نجدها في الفرع لعدم المخلص فان قال مطلقة لم نجدها في الاصل لان الحرمة عندنا في الاصل متناهية موقتة فصحت الممانعة ومثله في قوله ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح كرها يقال له ما معنى الكره فلا بد من ان يقال عدم رايها فيقال له في الاصل عدم الراي غير مانع لكن الراي القائم المعتبر مانع ولم يوجد في الفرع راي معتبر اي ومما يرد عليه منع الحكم قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بجنسه مجازفة فلا يصح كبيع الصبرة بالصبرة فيقال للمعلل يحرم حرمة موقتة تنتهي بوجود التساوي او مطلقة وايهما كان يصح الممانعة فان قال موقتة منعنا وجودها في الفرع لعدم المخلص اذ ليس للتفاحة حالة مساواة يجوز البيع فيها عند الخصم لعدم دخولها تحت الكيل وان قال مطلقة منعنا وجودها في الاصل وهو بيع الصبرة بالصبرة لان الحرمة فيها متناهية بالمساواة لدخولها تحت الكيل فان قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل قلنا لا بد من ذلك اذ الموقتة غير المطلقة والتعليل لا بد ان يقع على حكم معلوم في الاصل والفرع فيظهر فقه المسألة وهو ان الحكم حرمة تزول بالمساواة لا حرمة مطلقة فلا يثبت الا في محل قابل للمفاضلة والمساواة قوله ومثله يعني في توجه الاستفسار فانه قال ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح كرها كالثيب البالغة فيقال له ما معنى الكره اي ما تعني بقولك كرها فلا بد ان يقول المراد به عدم رايها اذ ليس هناك اكراه تخويف فيقال له لا نسلم ان عدم الراي في الاصل اي البالغة مانع من النكاح بل المانع هو الراي القائم المعتبر ولا نسلم وجود ذلك في الفرع فان الصغيرة ليس لها راي معتبر ويظهر فقه المسألة ان المعتبر في ثبوت الولاية الصغر دون البكارة عندنا وعلى العكس عنده وحقيقة المعنى ان النكاح من المضار في جانبها وضعا لانه اثبات الملك عليها وسلب موجب الحرية وهو ارقاق من وجه وانما يحتمل ذلك لمصلحة حاجتها الى قضاء الشهوة كما يحتمل قطع يد الاكلة ولا حاجة الى ذلك قبل البلوغ فينبغي ان لا يثبت قبله الا انه في حق البكر ثبت قبله بدليل على ان اجبارها على النكاح جائز فلا معنى للتوقيف على حال البلوغ اذ لم يتعين ادبها يعده في الثيب التوقيف مفيد فيوخر الى حال البلوغ لئلا يؤدي الى تفويت الاذن عليها وعندنا النكاح من المصالح وضعا في جانبها لانه لتحصيل السكن والازدواج والولد وقضاء الشهوة وكلها من المصالح فكان الحجر عليها لتحقيق المسألة وهي عاجزة عن التحصيل بالصغر فاقيم الولي مقامها كما في البكر قال رحمه الله ومثله قولهم ما يثبت مهرا دينا يثبت سلما كالمقدر فيقال له يثبت معلوما بوصفه ام بقيمته فان قال بوصفه لم نسلم في الفرع وفي الاصل وان قال بقيمته لم نسلم في الفرع وان قال لا حاجة لي الى هذا قلنا بل اليه حاجة لبيان استوائهما في طريق الثبوت وهما مختلفان احدهما يحتمل جهالة الوصف والثاني لا يحتمله اي ومثل ما مضى

قولهم في تجويز السلم في الحيوان ما ثبت مهرًا دينا ثبت سلمًا كالمقدار المصوبان حالان
من ضميره اي ما ثبت حال كونه مهرًا وهو دين ثبت سلمًا كالمقدار اي المذروع والمكيل والموزون
سوى الذهب والفضة لكون كل واحد منهما ثبت دينا في الذمة فيقال له ثبت دينا في الذمة
معلومًا بوصفه منعناه في الفرع وهو السلم وفي الاصل وهو المهر فقلنا لا نسلم ان الحيوان يصير
معلومًا بالوصف في الفرع والاصل بل يبقى مجهولًا الا ان مثل هذه الجهالة متحملة في المهر لانه
لا مبنى النكاح على المسامحة ومبنى البيع على المضايقة فيحترز فيه عن جهالة تفضي الى المنازعة
وان قال بقيمته منعناه في الفرع اذ الحيوان بعد ذكر اوصافه متفاوت في المالية تفاوتًا
فاحشًا فلا تصير قيمته معلومة بذكر الوصف وخص الفرع لان في الاصل وهو المهر الحيوان معلوم
بالقيمة فانه لو تزوجها على عبد او فرس يجب الوسط ذلك ويعرف ذلك بالقيمة حتى لو اتى بها
بالقيمة تجبر على القبول وان قال لا حاجة لي الى تعيين انه يصير معلومًا بالوصف او بالقيمة
قلنا بل الى التعيين حاجة لبيان استوائهما في طريق الثبوت فان التسوية بين الاصل والفرع
في طريق الثبوت لصحة القياس ضرورية وقد اعتبر احدهما بالآخر فلا يصح ما لم يثبت
انهما نظيران ولا طريق لثبوت ذلك سوى الاتحاد في الطريق وهما اي الاصل والفرع في طريق
الثبوت يختلفان احدهما وهو المهر يحتمل جهالة الوصف في الثبوت حتى لو قال تزوجتك على
عبد او فرس او شاة من غير ذكر وصف يثبت مهرًا والثاني وهو السلم لا يحتمله اي لا يحتمل الوصف
وهذا الاختلاف بين المهر والسلم في احتمال جهالة الوصف مذهبنا فان عند الشافعي هما مثلان
اذ المهر لا يحتمل الوصف عنده حتى لو تزوجها على عبد او فرس غير موصوف يجب مهر المثل عنده
فيصح اعتبار احدهما بالآخر الا ان هذا استدلال بالمختلف على المختلف فلا يصح ملزمًا على
الخصم فيضطر الى بيان فقه المسألة وهو ان الحيوان يصير معلومًا ببيان الجنس والنوع
والصفة فانه متى ذكر البعير امتاز عن غيره ومتى ذكر انه بختي امتاز عن سائر انواعه ومتى
قال حقة وسمين من نسل ابل فلان امتاز عن سائر اسنانه وصفاته فلا تبقى بعده الا
جهالة لم يكن العبارة عنها فسقط اعتبارها كالثوب وان استقصي في وصفه يبقى فيه
ضرب جهالة حتى لو استهلكه يجب قيمته لا مثله فكذا في الحيوان وقلنا بعد ذكر هذه الاشياء
يبقى تفاوت فاحش فتبقى الجهالة المفضية الى النزاع فانا نرى بعيرين متساويين
في هذه الاوصاف مع ان بينهما تفاوتًا عظيمًا في المالية فيمنع جواز السلم بخلاف الثياب
فانها بعدما وصفت لا يبقى التفاوت الفاحش لانها صنع العبد واذا اتحد الآلة و
الصانع يتحد المصنوع او يتفاوت فاما الحيوان فانما يحدث باحداث الله فيظهر قدرته من غير الة اليم
اشير في الاسرار قال رحمه الله ومثل قولهم في بيع الطعام بالطعام ان القبض
شرط لما قلنا كالاثمان لان عندنا الشرط في الاثمان التعيين لا القبض ومثل قولهم
فيمن اشترى اباه وهو ينوي عن الكفارة ان العتق ابن فصار كالميراث فيقال
لهم فما حكم العلة فان قال وجب ان لا يجزئ عن الكفارة قيل له ماذا لا يجزئ وانما

وانما سبق ذكر العتيق والاب ذلك لا يجزئ عندنا فان قال وجب ان لا يجزئ عتقه قلنا
به وان قال اعتاقه لم نجده في الاصل ولم يقل به في الفرع ويظهر به فقه المسألة واما
صلاح الوصف مما سبق ذكره في انه لا يصح الا بمعناه الاثر فكل ما لم يظهر اثره
منعناه من ان يكون دليلا فان قال عندي الاثر ليس بشرط لم يقبل منه الاحتجاج
في بيع الطعام بالطعام ان القبض شرط في المجلس لما قلنا في باب التوضيح انهما مالان قوبل
كل منهما بالآخر ويحرم ربا الفضل فكان القبض شرطا فيه كما لو باع عنا بثمن وذلك لانا
نقول لا نسلم ان القبض شرط في بيع الثمن بالثمن بل الشرط عندنا التعيين لازالة صفة الدينية
الا ان التعيين في الاثمان لا يحصل ما لم يقبض فشرط القبض فيها لحصول التعيين لا لذاته
وفيما نحن فيه التعيين حصل بالاشارة بلا قبض فلا اشتراط القبض فيضطر المعلل
الى بيان فقه المسألة وهو ان اشتراط القبض في الصرف ليس لان الله صفة الدينية بل
للصيانة عن معنى الربا كالمساواة في القدر وكذلك مما يرد عليه منع الحكم قولهم فيمن اشترى
اباه ينوي عن الكفارة فانه يعتق ويخرج عن عهدة التكفير وقال زفر والشافعي يعتق الاب
ولا يخرج عن عهدة التكفير وكذا في سائر المحارم الا ان الشيخ وضع المسألة في الاب لتترتب
عليه خلاف الشافعي استدل زفر والشافعي على ذلك بقولهم ان العتيق اب اي موصوف
بصفة الابوة فكان شراؤه كالميراث في انه لا يقع عن الكفارة ونحن نقول له ما حكم هذه
العلة وهي قولك ان العتيق اب فان قال المعلل وجب ان لا يجزئ عن الكفارة قلنا
اي شيء لا يجزئ فانه ما سبق في الكلام الا ذكر العتيق والاب وعندنا ان العتيق لا يجزئ
عن الكفارة ولا الاب فان قال المعلل وجب ان لا يجزئ عتقه قلنا به اي سلمنا ان عتقه
لا يجزئ عن الكفارة وان قال لا يجزئ اعتاقه اي اعتاق المكفر للاب عن الكفارة قلنا
لا نسلم وجوده في الاصل وهو الميراث لانه لا صنع للوارث في الارث بل يثبت جبرا فلا يصير
معتقا فكان هذا ممانعة الحكم في الاصل ولم يقل المعلل به في الفرع ويظهر بما ذكرنا من
السؤال والممانعة فقه المسألة وهو ان الشراء ليس باعتاق عند الخصم حقيقة لانه لاثبات
الملك لا لازالته والاعتاق لازالته فيستحيل ان يكون المثبت للشيء مزيلا له وانما المؤثر
في العتق القرابة الموجبة للصلة والملك شرط له ولا تاثير في اثبات المثبت للشيء مزيلا
للشرط في اثبات العتق ثم العتق لما لم يحصل الا عند الملك سمي المشتري معتقا مجازا
لانه صاحب شرط كحافر البئر سمي قاتلا فكان العتق مستحقا بالقرابة بشرط الملك
فلا يتأدى به الكفارة اذ لا بدلها من الاعتاق كالعبد المحلوف بشرائه ونحن نقول
شرى القريب اعتاق بطريق انه متمم علة العتق اذ العتق عندنا مضاف الى
القرابة والملك جميعا اذ كل منهما مؤثر في ايجاب الصلة على ما يجيء ومتى تعلق الحكم
بعلة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا وهو الملك ههنا فكان العتق
المضاف اليه مضافا الى الشراء بواسطته فينقلب الشراء اعتاقا بواسطة الملك

وقد اقترنت نية التكفير بالاعتاق فيصح بخلاف المحلوف بعتقه لان الملك هنا شرط
لا اثر له في استحقاق ذلك العتق فيكون معتقا بيمينه ولم يقترن بها نية الكفارة حتى
لو اقترنت جاز ايضا كذا في المبسوط والمراد من صلاح الوصف في هذا الموضع غير صلاح الوصف
المذكور في باب القياس لانه هناك عبارة عن الموافقة للعلل المنقولة من السلف واهل
الطرد متفقون معنا في ذلك واما هنا فان الشيخ فسره بما سبق ذكره في باب ركن القياس س
من انه لا يصح الوصف الا بمعناه وهو الاثر وهذا تفسير العدالة فيما تقدم ولم يشترط
ذلك اهل الطرد فما لم يظهر اثره لا يصلح ان يكون دليلا فان قال المعلل ليس الاثر عندي
بشرط بل وجود الاطراد كاف لم يقبل منه هذا القول لانه في صدد الالزام على الخصم
والوصف بلا تاثير غير حجة عنده وما ليس بحجة لا يصلح به الالزام فلا يصح الاحتجاج
عليه به مثاله قولنا في تعليلهم لاثبات ولاية الاب بوصف البكارة بعدم ممارستها
وجهلها بامر النكاح لا نسلم ان وصف البكارة صالح لاثبات هذا الحكم وهو اثبات الولاية
لانه لم يظهر له تاثير في موضع سوى محل النزاع واذا لم يكن صالحا لا يكون ملزما ويكون
كمثل كافر اقام بينة كافر على مسلم فانه لم يقبل منه لما قلنا من عدم صلاحية الالزام
بقول الكافر والكاف في قوله كمثل كافر زائد كما في قوله تعالى ليس كمثله شيء قال
واما نفي الحكم الوصف فلان نفي الوجود لا يكفي بالاجماع وذلك مثل قولهم في الاخ انه
لا يعتق على اخيه لعدم البعضية وكذلك لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه
ليس بمال كالحد عندنا لا يثبت بها لان ذلك ليس بمال وكذلك كل نفي وعدم جعل وصفا
لزمه فقد تكون في حيز المنع ايضا وهو القسم الرابع وذلك لان نفي الوصف لا يكفي ونفي
الوجود الوصف لا يصلح حجة فبعض ما لا يكفي لا يصلح حجة وبه ينتقض الطرد اما
بيان الاولى فلما بينه الشيخ بالاجماع فان اهل الطرد يشترطون الاطراد وجودا وعدما
لان الوجود عند الوجود قد يكون بطريق الاتفاق في المنصوص عليه ولا يكون مناط الحكم و
كذلك العدم عند العدم على ما مر واما بيان الثانية فلما بينه الشيخ ايضا بقوله لانهم
يسلمون شرط صلاح الوصف للحجية بالمعنى الذي ذكر في باب ركن القياس لا بالمعنى
الذي ذكر هنا مع ان الوجود عند الوجود يتحقق بدونه واذا لم يكن كافيا فلا بد من
اقامة الدليل على نسبة الحكم الى الوصف فمن اضاف المعلل الحكم الى وصف بلا دليل صحت
ممانعة السائل نسبة الحكم اليه كما صح القول بالموجب فائدة في التحقيق منع اضافة الحكم
الى الوصف المذكور وهذه انما نعقلها عن النفي في النسب تختص بالاصل وذلك كما في قولهم
في الاخ انه لا يعتق على اخيه اذا اشتراه لعدم البعضية كما في ابن العم فانا نمنع ان الحكم
اعني العتق في الاصل وهو ابن العم لم يثبت لعدم البعضية فان العدم لا يجوز موجبا
لحكم بل لمعنى اخر وهو بعد القرابة وكذلك في تعليلهم لا يثبت النكاح بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس بمال كالحد نقول لا نسلم ان الحكم وعدم الثبوت في الاصل وهو الحد بوصف

كونه ليس بمال لان النفي لا يصلح علة للايجاب بل امتناع الثبوت بشهادتهن
لزيادة شبهة يدرأ بها الحدود وهي شبهة البدلية في شهادتهن وكذلك كل نفي وعدم
جعل وصفا لزمه هذا الاعتراض والنفي والعدم هنا قيل مترادفان وقيل النفي تعرض
لجانب المعلل والعدم تعرض لجانب الوصف فان قال لا اعرف في الاصل معنى آخر سوى
ما ذكرته قلنا جهلك لا يصلح حجة على الغير على انه لو سلم انه ليس فيه معنى آخر لا نم ان الحكم
ثابت به لجواز ثبوته بالنص او بالاجماع ثم المعلل ان كان مجتهدا يجب عليه العمل بما ظهر
عنده صوابا كان او لا اذا عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا يكفيه ان يقول هذا ما عندي
فان شاركتني لزمك ما لزمني وان اطلعت على غيره لزمك البيان حتى انظر فيه صحة وسقما
فان قال ذلك لا يلزمني ولا اظهر وان عرفته فهو عناد محرم صاحبه كاذب او فاسق
لكتمانه حكم مست الحاجة الى اظهاره وذلك كذلك حرام قال رحمه الله النوع الثالث
وهو فساد الوضع وهذا ينقض القاعدة اصلا وهو فوق المناقضة لانها تحل مجلس
تحمل الاحتراز عنه في مجلس آخر واما فساد الوضع فيفسد القاعدة اصلا مثاله تعليلهم
لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما انه في الوضع فاسد
لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والردة لا تصلح عفوا   فساد الوضع عبارة
عن كون قياس موضوعا على خلاف مقتضى ترتيب الادلة او كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم
الذي نيط به وانما قلنا كون قياس لان الفساد ليس عين القياس وسموه به مجازا وانما
قلنا على خلاف مقتضى ترتيب الادلة ولم نقل خلاف ما يقتضي الادلة لان القياس قد
يكون خلاف مقتضى النص كالتخصيص بالقياس بعد الخصوص ولا يجوز ان يكون مخالفا
في ترتيبه لان النص مرجح على القياس والمراد من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب او السنة
او يبطل به الجمع بين شيئين فرق الشارع بينهما او بالعكس من ذلك وكلمة او ليست
بالتي يفسد بها الحد لانها للعناد لا للتردد دون الجمع قال شمس الائمة فساد الوضع في العلل
عندنا فيما يدار في الشهادة وانه مقدم على النقض لان الاطراد انما يطلب بعد
تحقق العلة كان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه
فاما مع فساد الاداء فلا يصار الى تعديله لانه غير مفيد ثم تابعنا فساد الوضع
الكلي تأبى النقض لان بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة
فاما النقض فهو خجل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر لان العلة ان كانت
طردية يزاد عليها وصف آخر وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة
لما عرفته انها لا تحتمل المناقضة فبهذا قدم على المناقضة مثال فساد الوضع تعليل
بعض اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ولابقاء النكاح مع ارتداد
احدهما فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين ان كان قبل الدخول يقع الفرقة بينهما
من غير قضاء ولا انقضاء عدة لان اسلام احدهما يوجب الدين من غير تأكد النكاح

يوجب الفرقة وان كان بعده يتاخر الفرقة الى انقضاء العدة واذا ارتد احدهما ان كان
قبل الدخول تقع الفرقة في غير انقضاء وانقضائها لما مر وان كان بعده يتاخر الى
الانقضاء لان هذه فرقة جاءت بسبب طارئ على النكاح وقد تاكد بالوطي فيتاجل الى
انقضاء العدة كالطلاق وقلنا انه اي تعليلهم في المسلمين فاسد في وضعه لان
الاختلاف في المسألة الاولى حصل باسلام احدهما وبقاء الاخر على الاسلام والحكم يضاف
الى الحادث والى آخر الوصفين وجودا والحادث في المسألة الاولى الاسلام وكذا
آخر الوصفين فيها هو فلو اوجبنا الفرقة لوجبت اضافتها اليه لان الاختلاف
حدث به وذلك لا يجوز لان الاسلام جعل عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا
لها فكان الوصف سببا بخلاف ما نيط به من الحكم وفي الثانية الحادث وآخر الوصفين
الارتداد فوجب اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة النفس و
المال والنكاح مبني على العصمة فكان التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق
الارتداد فاسدا في وضعه هذا معنى قول الشيخ لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق
والردة لا يصلح عفوا الا انهم في نهاية القبح قال رحمه الله ومثاله قولهم في الصوم
اذا صح بنية النفل انه يتأدى الفرض لانه يتأدى باطلاق النية فكذلك بنية
النفل وهذا فاسد في الوضع لان العلماء انما اختلفوا في حمل المطلق على المقيد و
اعتباره به وهذا حمل المقيد على المطلق واعتباره به وهو فاسد في وضع الشرع
ومثله التعليل بالطعم لتحريم الربوا اعتبارا بالنكاح فاسد في الوضع لان الطعم يقع
به القوام فلا يصلح للتحريم والحرية عبارة عن الخلوص يصلح للتحريم الا بعارض
الضرورة وهو ان لم يحج حجة الاسلام اذا حج بنية النفل جاز عن حجة الفرض
عند اصحاب الشافعي وعندنا يقع عما نوى قالوا لان الحج يتأدى بمطلق النية
فكذا بنية النفل وهذا اي اعتبار نية النفل بمطلق النية فاسد وضعا لان العلماء
في حمل المطلق على المقيد يختلفون مع توهم استلزام المقيد له وهذا حمل المقيد
على المطلق واعتباره به وهو فاسد في وضع الشرع لاستلزامه الغاء صفة زايدة
منصوص عليها بلا دليل فان قيل يشكل هذا بصوم رمضان فانه يتأدى بنية
النفل عندكم وفيه حمل المقيد على المطلق اجيب بان الغاء وصف النفلية ليس
بلا دليل ولا بطريق الحمل فان الحمل على عكسه غير جائز عندنا فضلا عن هذا
بل باعتبار تعينه شرعا ولهذا لو نذر ان يصوم رمضان وصامه بنية النذر
وقع عن الفرض لتعينه بخلاف الحج اذا هو غير متعين شرعا ولهذا لو نذر ان يحج في
هذه السنة مثلا وحج بنية النذر لا يقع عن الفرض بل عما نوى فان قيل
هذا اعتبار المقيد بالمطلق بالوصف الجامع وهو قياس لا حمل اجيب بان
هذا الاعتبار يستلزم الغاء القيد ولا معنى للحمل سوى هذا وذكر بانا لا نم الغاء

-١٧٦

القيد بل نقول انه جائز بنية النفل لانه مصدر المراد منه المطلق حتى يلزم الالغاء والاولى
ان يقال قد ذكرنا في الاستدلالات الفاسدة ان المطلق والمقيد متضادان وح
وح لا يصح قياس احد الضدين بالآخر قوله ومثل التعليل بالطعم علل اصحاب
الشافعي تحريم الربوا بالطعم قالوا لما تعلق بالمطعوم بقاء النفس شرط فيه شرط
زايد وهو الشهود وقلنا هذا فاسد في الوضع لان الطعم يقع به القوام وما يتعلق به
قوام النفس فالسبيل فيه الاطلاق اما الاولى فبالاتفاق واما الثانية فلانه يدل على
شدة الحاجة اليه وما يشتد اليه الحاجة يتوسع كاباحة الميتة في المخمصة والماء والعلف
والعوار فلا يصلح للتحريم بخلاف النكاح فانه يرد على الحرة والحرية تنبئ عن الخلوص
يقال هو حر اي خالص قال الله تعالى اني نذرت لك ما في بطني محررا اي مخلصا
عن اعمال الدنيا والخلوص يمنع ورود الملك عليها فيصلح ان يكون الاصل فيه التحريم
وثبت الحل بعارض الحاجة الى بقاء النوع وما ثبت بالعارض يجوز ان يتوقف
على اشياء لما فيه من مخالفة الاصل الطعم بالفتح والضم مصدر طعم الشيء اكله قال
رحمه الله ومثله قولهم في المجنون انه لما نافى تكليف الاداء نافى تكليف القضاء وهو
فاسد لان الوجوب في كل الشرائع بطريق الجبر والاداء بطريق الاختيار كما قيل في النائم
والمغمى عليه والقضاء الذي هو بدل يعتمد انعقاد السبب للاداء على الاحتمال فصار
هذا التعليل مخالفا للاصول المجنون ان زاد على يوم وليلة في الصلوات وعلى شهر
في الصوم يكون مسقطا للاداء والقضاء وان كان اقل لا يسقط القضاء عندنا وقال
الشافعي رحمه الله يسقط القضاء في مدة جنونه قليلة كانت او كثيرة لان الجنون ينافي
التكليف بالاداء وما نافى التكليف بالاداء نافى التكليف بالقضاء اما الاولى فلانه
بالخطاب والخطاب عنه ساقط بالاتفاق واما الثانية فلان وجوب القضاء يبتني
على وجوب الاداء فما لم يجب الاداء لم يجب القضاء وقلنا هذا اي اعتبار رسم انتفاء القضاء
بانتفاء الاداء فاسد في الوضع لان نفس الوجوب في كل الشرائع اي المشروعات ثابت
جبرا بلا اختيار العبد وهو في حق المجنون ثابت لانه يعتمد انعقاد السبب وقيام
الاهلية والجنون لا يزيل الاهلية لانها بالذمة كما سنذكر والاداء اي وجوب الاداء
بطريق الاختيار يعني يثبت جبرا في حال علق للعبد اختيار الفعل وتركه وهي
حالة القدرة وهو ثابت في حق المجنون كما في النائم والمغمى عليه لان ثبوتها حقيقة
ليس بشرط بل التوهم كاف وهو قائم بزوال الجنون ساعة فساعة كما في النائم
والمغمى عليه والقضاء الذي هو بدل الاداء يعتمد انعقاد السبب مع الاحتمال اي
وجه يحتمل ان يفضي الى الاداء كما في الحلف على مس السماء فكان التعليل
لانتفاء القضاء بانتفاء الاداء مخالفا لهذه الاصول فكان فاسدا قال القاضي
ابو زيد اثر الجنون في تاخير لزوم الفعل حتى لا يأثم بتاخيره دون اصل

الايجاب كالنايم والمغمى عليه فجعل ما يسقط الخطاب بالفعل علة لاسقاط اصل الايجاب
حكم بخلاف النص والاجماع فيكون فاسدا واراد بالنص قوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث
وبالاجماع اتفاق العلماء على وجوب القضاء على النايم ويمكن رد هذا التعليل بطريق
الممانعة ايضا وهو ان يقال قولكم وجب القضاء يبتني على وجوب الاداء ان
المراد منه وجوب الاداء حقيقة او على الاحتمال والاول ممنوع فانه منتف في حق
النايم والمغمى عليه والقضاء واجب بالاجماع والثاني هو المطلوب ولا يمنع وجوب القضاء
فان قيل هذا البيان مبني على مغايرة نفس الوجوب الاداء والشافعي لم يقل به فالجواب
ان الاصول قد دلت على مغايرتهما فانه محجوج بالنايم والمغمى عليه فلا يحتج هذا قلنا فاسد
في الوضع وقيل انه رد المختلف على المختلف ورد بانه لا يكون فيه فساد الوضع والجواب
فان رد المختلف على المختلف في حيز الاستدلال في سد الوضع لان فيه اسناد الحكم و
هو الالزام الى غير مقتضيه وهو رد المختلف على المختلف قال رحمه الله وكذلك
قولهم ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان منع بقدر ما يوجد هذا فاسد ايضا
في الوضع لان الفصل بين القليل والكثير في حقوق صاحب الشرع مستمر في اصول الشرع
كالحيض يسقط الصلوة دون الصوم والسفر يؤثر في الظهر دون الفجر وكالحيض اذا
تخلل في كفارة القتل لا يوجب الاستقبال بخلاف كفارة اليمين عندنا وبخلاف ما اذا
نذر ان تصوم عشرة ايام متتابعة لما ذكرنا فكذلك ههنا في الاستغراق حرج
وليس في القليل حرج مثله ولا كلام في الحدود الفاصلة ولا حرج في استغراق الاغماء
لانه قل ما يمتد شهرا او في الصلوة استوى الاغماء والجنون في الفتوى وان اختلفا
في الاصل فكان القياس في الاغماء ان لا يسقط واستحسنت في الكثير وكان القياس
في الجنون ان يسقط واستحسنا في القليل لانهما سواء في الطول والامتداد الداعي
الى الحرج والصبا ممتد ايضا وبخلاف الكفر لانه ينافي الاهلية وينافي استحقاق ثواب
الاخرة بخلاف الجنون اي ومثل المذكور في هذه المسئلة قولهم ما يمنع القضاء
اذا استغرق شهر رمضان وهذا ظاهر وما منع استغراقه منع قدر ما يوجد
منه كالصبا والكفر لشمول العلة وهو عدم العقل والفهم وقلنا هذا التعليل فاسد
في الوضع لانه يجمع بين الشيئين فرق الشارع بينهما وذلك لان الفصل بين اليسير والحرج
في حقوق صاحب الشرع مستمر في اصول الشرع حتى يسقط ما ادى الى الحرج كالحيض
يسقط الصلوة لانها تلزمها في كل يوم خمس مرات فلو اوجبنا القضاء لادى الى
تضاعف الواجبات عليها في زمان الطهر ولم يسقط ما لم يؤد اليه كالصوم فانه
ما لم يكن في السنة الا شهر واحد واكثر الحيض في ذلك الشهر عشرة فايجاب عشرة
او دونها في احد عشر شهرا لا يؤدي الى تضاعف الواجب في وقته فليس فيه
حرج والسفر اثر في الظهر لا الفجر لان في اداء الاربع حالة السفر حرج الانقطاع

عن الرفقة ما ليس في اداء ركعتين وكالحيض اذا تخلل في كفارة القتل يعني الصوم الواجب
فيها بصفة التتابع فلو الزمناها الاستقبال رعاية للتتابع لوقعت في الحرج بخلاف كفارة
اليمين عندنا لان التتابع في كفارة اليمين غير شرط عند الشافعي وعندنا شرط لعدم الحرج
كما اذا نذر ان تصوم عشرة ايام متتابعة وقوله لما ذكرنا دليل المجموع اي هذا المجموع
ثابت لما ذكرنا من ثبوت الفصل بين اليسير والحرج فكذلك ههنا اي في الجنون في الاستغراق
حرج في ايجاب القضاء بتضاعف العبادة في وقتها وليس في ايجاب القضاء في الجنون القليل
حرج مثل الحرج في الاستغراق ولا كلام في الحدود الفاصلة يعني لا نزاع في ثبوت الفصل بين
اليسير والحرج على حدود اعتبرها الشرع انما النزاع في ان القليل من الجنون ليس مثل
الكثير في سقوط القضاء اذ الكثير مستلزم للحرج دون القليل فنثبته ان يسقط القضاء
في الكثير للحرج لا للجنون وهو معدوم في القليل فكان الحاق احدهما بالآخر فاسدا
في الوضع قوله ولا حرج في استغراق الاغماء ايضا لاستلزامه تضاعف الواجب
كالجنون واللازم باطل للزوم القضاء فالملزوم مثله فكان الاستغراق في الاغماء غير
ممتد غالبا فان الانسان قلما تعيش شهرا غالبا ولا تأكل شيئا ولهذا استويا في الفتوى
اي في الحكم يعني الجنون والاغماء في الصلوة حتى كان الاغماء الزائد على يوم وليلة مسقطا كما في
الاصل فان الجنون مما يمتد كالصبا والاغماء مما لا يمتد ومعنا هما مستويان في حكم الصلوة
وان اختلفا في ذاتيهما فان الجنون يزيل العقل والاغماء لا فعلى هذا كان القياس
في الاغماء ان لا يسقط وان كثر كما في النوم واستحسنا في الكثير وهو يوم وليلة فجعلناه
مسقطا للحرج وكان القياس في الجنون ان يسقط لزوال العقل فيه واستحسنا في الكثير
وهو يوم في القليل فلم نجعله مسقطا لعدم الحرج وقوله لانهما سواء متعلق بقوله
استوى الاغماء والجنون اي هما مستويان في الامتداد في الصلوة الداعي الى الحرج بخلاف
الصوم لان الجنون فيه ممتد لا الاغماء وقوله والصبا ممتد ايضا يعني هو غير متنوع الى
ممتد وغيره في نفسه بل هو ممتد كالجنون في الصوم والصلوة والاغماء في الصلوة اذا
كان ممتدا لا يتحقق الحاقه بالعدم فيتحقق فيه الحرج في ايجاب القضاء فكان
استغراقه للشهر وعلاقته بقوله قوله وبخلاف الكفر عطف على قوله والصبا
ممتد من حيث المعنى وتقريره بخلاف فانه ممتد ليس الا وبخلاف الكفر لا يجب فيه
القضاء وان كان قليلا لانه ينافي الاهلية اي اهلية العبادة لعدم اهليته ثوابها
فان الكفر ينافي استحقاق ثواب الاخرة ويسقط عنه اصل الوجوب لعدم الاهلية
كما سنذكره في باب الاهلية فلا يمكن الحاق القضاء به بخلاف الجنون لانه لا ينافي
الاهلية لما بينا ولهذا بقيت عليه عباداته التي اداها في حال الافاقة ولا يجب
عليه اعادة حجة الاسلام بعد الافاقة قال رحمه الله وكذا التعليل
لتعيين النقود اعتبارا بالسلع ولفسخ البيع بافلاس المشتري اعتبارا ب

بالعجز عن التسليم المبيع فاسد في الوضع هذه للايثار بالاعيان وهذه لالتزام الاثمان
قال الله تع اذا تداينتم بدين اي تبايعتم بنسيئة فبطلت وجوه المقايس في ذلك جملة
على ما عرف شرحه في موضعه   ذهب الشافعي رحمه الله الى ان الدراهم والدنانير
تتعلق بالتعيين في المعاوضات والى ان للبائع الفسخ اذا افلس المشتري
قبل نقد الثمن وعلل للاولى بان التعيين تصرف مفيد صدر من اهله مضافا
وما كان كذلك يكون صحيحا لا محالة اما انه مفيد فلافادته الملك في العين ومن اقوى
من افادته في الذمة واما صدوره عن اهله فلان الفرض في كون البائع عاقلا
بالغا حرا واما مصادفته المحل فلانها اعيان موجودة قابلة للتعيين ولهذا
تعينت في الوصية والهبة والشركة والوكالة واما ان كل تصرف صادر عن
اهله في محله صحيح فظاهر وعلل للثانية بان الثمن احد عوضي العقد فالعجز
عن تسليمه يوجب الفسخ للبائع دفعا للضرر عن نفسه كالعوض الاخر يعني المبيع
اذا عجز البائع عن تسليمه بالاباق ونحوه ان كان عينا وبالانقطاع عن ايدي الناس
ان كان دينا كالسلم وقلنا هذا التعليل فاسد في الوضع في المسئلتين جميعا لافضائه
الى الجمع بين شيئين فرق الشارع بينهما واذا كان الفرق محقق لا يكون الحكم مضافا
الى المشترك فيكون القياس فاسدا اما في المسئلة الاولى فلان الشرع شرط
في البيع وجود المبيع ونهى عن بيع ما ليس بموجود الا في موضع الضرورة وهذا بالاتفاق
ولم يشترط فيه وجود الثمن بدليل جواز الشراء في الذمة مع القدرة على التعيين
وهذا ايضا بالاتفاق واذا كان تكون حكم البيع في جانب المبيع ثبوت الملك في
واستحقاق العين لا وجوده في الذمة وفي جانب الثمن وجوده ووجوبه في
الذمة فاذا اشترى شيئا يجب الثمن في الذمة وذلك لم يكن موجودا قبل العقد
فصار موجودا به فالجمع بينهما جمع بين المفترقين شرعا وفيه بحث اما اولا فلان
ما ذكرتم من التفرقة انما هو مقتضى البيع المجرد عن التعيين وليس كلامنا في ذلك وانما
الكلام فيما اذا عين هل يكون متعينا لا يجوز استبداله بمثله اولا وما ذكرتم لا يفيد
نفيه واما ثانيا فلان الشرع انما فرق بينهما من حيث اشتراط الوجود في احدهما دون
الاخر فالجمع بينهما من هذا الاعتبار يكون فاسدا لمخالفة الشرع واما من جهة اخرى
فلا نم فساده الا ترى انا شرطنا لصحته كون البدلين مالا متقوما جمعا بينهما من
هذه الجهة وان كانت التفرقة المذكورة موجودة لان التفرقة بينهما لم تكن من هذه
الجهة والجواب عن الاول ان كلامنا ان قياس الثمن على المبيع في التعيين فاسد
لان التعيين في الثمن ان كان واجبا لزم ان لا يجوز بدونه وليس كذلك بالاتفاق
وان كان جائزا فليس في الاصل كذلك فانه فيه واجب فلا يكون الحكم مضافا الى
المشترك فان قيل ليس كلامنا في مطلق التعيين بل هو فيما اذا عين العاقدان

ومع ذلك بوجوبه فالجواب انه عين الاول لان التعيين بصفة الاختصاص بصورة
ما ليس بموجود في الاصل فيكون القياس فاسدا وعن الثاني ان جهة التعيين مستلزم جهة
الوجود لا محالة فكان الجمع من حيث التفرقة والجمع بينهما من حيث المالية والتقوم ليس
اشتراطا بالقياس بل لان ركن البيع مبادلة المال بالمال فما لم يكونا لا يتحقق البيع
الصحيح واما في المسئلة الثانية فلان القدرة على تسليم المبيع شرط جواز العقد
لما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وذلك للعجز عن التسليم
والقدرة على تسليم الثمن ليست بشرط له بالاتفاق واذا كان كذلك كان العجز عن
تسليم المبيع يوجب الخلل في موجب العقد فيثبت للعاقد حق الفسخ دفعا للضرر   ر
عن نفسه ولا كذلك الثمن وهذا لان عدم المبيع يوجب الخلل في موجب العقد
فيثبت للعاقد حق الفسخ دفعا للضرر عن نفسه ولا كذلك الثمن وهذا لان
عدم المبيع يفضي الى مخالفة اعتبار الشارع حيث شرط وجوده لصحة البيع
وعدم الثمن لا يفضي الى مخالفته حيث لم يعتبر وجوده حتى يكون عدمه مخالفا
يؤيده جواز اسقاط حق قبض الثمن بالابراء وعدم جوازه في المبيع المعين
قبل القبض فانه لو وهبه للبائع وقبله كان نقضا للبيع فاثبات حق الفسخ
بلا تمكن خلل في موجب العقد اعتبارا بثبوته عند تمكن الخلل في موجبه
فاسد في الوضع ولا يلزم تمكن المولى من الفسخ عند عجز المكاتب عن اداء البدل
مع ان ذلك عجز عن اداء ثمنه لان موجب عقد الكتابة به فهو ان الملك
هنا لا يسبق الاداء وبالعجز عنه تمكن الخلل في الملك الذي هو موجب العقد
قوله لما عرف اي في هذا الكتاب في باب شروط القياس او في موضع آخر اشاره
الى ما ذكرنا من التفرقة بين البدلين في المسئلتين فانه مبناهما كان واحدا هو
وهو التفرقة بين البدلين ذكرها الشيخ جملة واشار اليها دفعة وقوله والبياعات   عات
تخالف التبرعات اشارة الى الجواب عما اعتبر الشافعي النقود في البياعات
بالتبرعات فان هذه اي التبرعات للايثار بالعين لا لايجاب شيء في الذمة
وهذه اي البياعات لايجاب بدل في الذمة فكان اعتبار ما هو مشروع للايثار
بالالتزام في الذمة بما هو مشروع لنقل الملك او اليد في العين من شخص الى شخص
آخر في صحة التعيين فاسدا في الوضع واستدل الشيخ على ان البياعات لالتزام
البدل في الذمة بقوله تعالى اذا تداينتم بدين وفسره بقوله اذا تبايعتم
بنسيئة ووجه الاستدلال ان الله تعالى ذكر الدين في المبايعة فدل على ان الدينية
معتبرة فيها ولا يخلو اما ان يكون في الجانبين او في جانب المبيع او في جانب
الثمن ولا سبيل الى الاول لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الكالي بالكالي
لا يقال قوله تداينتم يقتضي المداينة من الجانبين والحديث لا يعارضه لانه

من بلاحا دلان قوله بدين ينفي ذلك فان البا انما يدخل في الثمن فيكون تداينتم بمعنى تبايعتم كما ذكره الشيخ واطلق الدين بطريق المشاكلة ولا الى الثاني لما ذكرنا ان البا تدخل الاثمان وجواز السلم بطريق الرخصة بالاجماع فبقي الثالث ولقائل ان يقول الاية دلت على ان نوعا من المبايعات تستحب فيه الكتابة ولا ينفي جواز بيع العين بالعين وهو جائز بالاجماع فكما جاز ذلك جاز ان يتعين الثمن فيه بدليله والجواب ان البيع العين بالعين من غير تعيين لانبائي الابنية من وجه لجواز استبداله بغيره فصار كانه ثابت في الذمة يتادى باي نقد كان فيجوز ان يثبت بقوله واحل الله البيع واما اذا تعين فلم يجز استبداله بغيره فصار منافيا للدين من كل وجه فاعتباره يكون منافيا للنص بالقياس وذلك من فساد الوضع لكونه على خلاف مقتضى ترتيب الادلة قوله فبطلت وجوه المقايس في ذلك جملة معناه اذا ثبت ما ذكرنا بطلت وجوه المقايس اي القياس الظاهر والاستحسان والقياس الطردي والاخالة والمؤثر في ذلك اي فيما ذكرنا من تعيين النقود فان بما ذكرنا ظهر فساد الوضع وما كان فاسد الوضع لا يتاتى فيه هذه الاقيسة لانها تفتقر الى صلاح الوصف ومع ظهور الفساد لا يكون صالحا وقيل الاظهر ان المراد به انواع المقايس فيما ذكرنا تقدم من الامثلة والمقاييس جمع مقياس من اوزان الالة فالمعنى ان المعاني التي هي الات الاقيسة في هذه المسائل باطلة او المراد بالمقاييس نفس القياس والضمير في شرحه راجع الى البطلان ومن موضعه الى الشرح وموضع الشرح الكتاب المطولة كالمبسوط والاسرار وغيرهما

قال رحمه الله واما النوع الرابع وهو المناقضة فتلجي الى القول بالاثر ايضا مثل قول الشافعي رحمه الله في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا لانه ان قال وجب ان يستويا كان باطلا بلا شبهة لانهما قد افترقا في عدد الاعضاء وفي قدر الوظيفة وفي نفس الفعل وان قال وجب ان يستويا في النية انتقض ذلك بغسل الثوب والبدن عن النجاسة فيضطر الى بيان فقه المسألة وهو ان الوضوء تطهير حكمي لانه لا يعقل بالعين نجاسة فكان كالتيمم في شرط النية لتحقيق التعبد بخلاف غسل النجس ونحن نقول ان الماء في هذا الباب عامل بطبعه وكان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف بالحدث وانما البدن موصوف به فوجب غسل كله الا ان الشرع اقتصر على اطراف البدن الاربعة التي هي مثل حدود البدن وانها هي في هذا المعنى تيسيرا لما يكثر وقوعه وتعتاد تكراره واقتصر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني ودم الحيض والنفاس فلم يكن التعدي عن موضع الحدث الا قياسا وانما يمضي بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل

من الطهارة الى الخبث فاما الماء فعامل بطبعه والنية للفعل القائم بالماء لا للوصف القائم بالمحل فكان مثل غسل النجس بخلاف التراب لانه لم يعقل مطهرا وانما صار مطهرا حنوا ارادة الصلوة بعصحة للارادة وصيرورته مطهرا ايستغني عن النية ايضا ومسح الراس ملحق بالغسل لقيامه مقامه وانتقاله اليه بضرب من الحرج فثبت ان النية لا تشترط للتطهير ولا يجوز ان يشترط ليصير قربة لانا نسلم ان النية ليصير قربة شرط لكنا لا نسلم انه لم يشرع الا قربة بل شرع بوصف القربة وبوصف التطهير ايضا كغسل الثوب والصلوة تستغني في ذلك عن وصف القربة وانما يحتاج فيه الى وصف التطهير حتى ان من توضا للنفل صلى الفرائض ومن توضا لفرض صلى به غيره والله اعلم

النوع الرابع من اقسام اول الباب المناقضة

وقد مر تفسيرها وهي ايضا تلجي اصحاب الطرد الى القول بالاثر مثل الاقسام المتقدمة اذ التخلص منها ببيان الفرق ودفع ورود النقض ولا يتحقق ذلك الا بالعدول من ظاهر الطرد الى بيان المعنى ان لم يخص ذلك انقطع فاما اذا ادعى انقطاعا كما هو مذهب البعض فلا ينفع في ذلك بيان التاثير وذلك مثل قول الشافعي رحمه الله وهو تكنه منقول له عنه في الوضوء والتيمم انهما طهارتان يعني للصلوة فكيف افترقا وهو استفهام للانكار وانكار التفرقة يوجب التسوية فيقال ان اراد انه وجب التساوي بينهما مطلقا كان باطلا لافتراقهما في عدد الاعضاء فان التيمم يؤدى في عضوين وفي قدر الوظيفة فان التكرار الى الثلث في الوضوء مسنون في التيمم مكروه بالاجماع او وظيفة الوضوء الاستيعاب بالماء والاستيعاب بالتراب غير شرط بالاجماع وانما الخلاف في الاستيعاب بالمسح ففي رواية الحسن ليس بشرط ايضا وفي ظاهر الرواية شرط ويمكن ان يكون مراده ما ذهب اليه الشافعي في احد قوليه من مذهب الاوزاعي وابي بكر الاعمش ان التيمم الى الرسغ فيكون من قبيل الالزام على مذهب الخصم او في نفس الفعل فان الواجب في احدهما الغسل وفي الاخر المسح وهما مفترقان وان اراد وجوب التساوي في النية انتقض بغسل الثوب النجس والبدن اذا تنجس فانهما طهارتان للصلوة وليست النية شرطا فيهما فيضطر المجيب عند النقض الى بيان فقه المسألة اي التاثير الذي يندفع به النقض ويظهر الفرق وهو ان نقول الوضوء تطهير حكمي وما كان كذلك يكون القصد شرطا فيه اما انه تطهير حكمي فلانه لا يعقل بالعين نجاسة يعني ليس في محل وجوب الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما حتى لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوته فيكون امرا تعبديا وما كان تعبديا يحتاج الى القصد كالتيمم بخلاف غسل النجاسة لانه معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا التعبد فلا يتوقف

على النية وح نقول بطريق المنع لا نم ان الوضوء تطهير حكمي فان الماء في باب الغسل عامل في التطهير بطبعه كما انه مزيل ومرو بطبعه وما كان عاملا بالطبع لا يحتاج الى قصد اما انه عامل بطبعه فلانه خلق طهورا قال الله تع وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره كذا فسره ثعلب من ائمة اللغة وهو مبالغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا في الغير لان الطهارة غير مقولة على افراده بالتشكيك واما ان ما كان عاملا في شيء بطبعه لا يحتاج الى قصد فكما في الاثر وآثر والازالة المحسوسة قوله وكان القياس يمكن ان يكون سندا آخر للمنع وتقريره لا نم ان الوضوء تطهير حكمي والحال ان القياس غسل كل البدن وذلك لان مخرج النجاسة غير موصوف بالحدث وحده اذ لا يقال دبر محدث قد فرج حايض ولا يشترط غسله ولو كان هو الموصوف بالحدث لكان هو اولى بوجوب الغسل بل البدن كله موصوف به شرعا وعرفا وحقيقة اما شرعا فلان يغسل المخرج وحده ولا يجوز اداء الصلوة واما عرفا فلانه يقال رجل محدث كما يقال رجل عالم ان العلم قائم بالقلب واما حقيقة فلانه لا يصح نفيه اذ لا يقال هو ليس محدث بل فرجه محدث بل تكذب واذا كان البدن كله محدثا والتطهير للمحدث واجب فكان الواجب غسل كل البدن فلا يكون الوضوء تطهيرا حكميا لكن الشرع اقتصر على اطراف البدن الاربعة التي هي مثل حدود البدن فان بالرأس والرجل ينتهي الطول وباليدين العرض وهي مثل امهات البدن اي اصوله في الغسل لانها مواقع النظر اليها ومواضع اصابة الغبار تيسيرا فانها بكثرة وقوعه وبعتاده تكراره وهو الحدث الخفيف لان غسل هذه الاعضاء ايسر من غيرها واقرب على القياس وهو غسل كل البدن فيما لا حرج فيه لقلة وقوعه وعدم اعتياد تكراره وهو الحدث الغليظ لخروج المني على وجه مخصوص ودم الحيض والنفاس وعلى هذا لم يكن التعدي اي تعدي الغسل عن موضع الحدث وهو المخرج الى الاعضاء الاربعة بل الى جميع البدن الا موافقا للقياس لاتصاف جميع البدن بالحدث الا ان الاقتصار مع المقتضي لغسل جميعه بخلاف القياس وذلك لا يجعل الغسل في هذه الاعضاء مخالفا للقياس بل عدم غسل غيرها بخلاف القياس ومنه يظهر ان السنح قال وانما تغير بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث وهو بصدد ان تبين ما هو المعقول وما هو غير المعقول في هذا الباب واي دركة انما الدالة على تاكيد الاثبات فيكون تنبيها على ان غير المعقول هو هنا والجواب انه اشار الى ذلك بقوله واقر على القياس فيما لا حرج منه وذلك يشير الى ان الاقتصار ليس عقل على القياس فان قيل فعلى هذا قد علم من كلامه ان الوضوء معقول وانما الاقتصار غير معقول وبذلك يتم غرضه

تكذب

ره

فما فائدة قوله وانما تغير بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل الى آخره فالجواب ان فائدته اشارة الى جواب سؤال وتمهيد اشارة الى جواب ما يقال ان تطهير هذه الاعضاء لما كان معقول المعنى وجب ان يكون بسائر المايعات الطاهرة على اصلكم كما في ازالة النجاسة العينية فقال التعدي عن موضع الحدث قياس لا تغير وانما تغير بالنص على خلاف القياس محل الغسل من الطهارة الى الحدث لان حكم الحدث وان ثبت في اعضاء الوضوء عرفا وشرعا وحقيقة لكنه غير ثابت حسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من ثبوت الخبث في المحل ليكون الغسل ازالته فكان اثباته في المحل امرا حكميا غير معقول المعنى والشرع انما ثبت في حق الماء فبقيت النجاسة عدما في حق سائر المايعات وتمهيد لجعل غسل الاعضاء في الوضوء مثل غسل النجس فانه قد ثبت ان وصف المحل بالخبث لا يحتاج الى نية لثبوته فيه فبلغ ولهذا كان الشرط عند الخصم نية رفع الحدث لا اثباته فلم يبق الا ان تكون النية لاجل الفعل القائم بالماء وهو التطهير فلو كانت شرطا لذلك لكانت شرطا في غسل النجس وهو باطل بالاتفاق بخلاف التراب لانه لم يعقل مطهرا الا انه بحسب طبعه ملوث وانما صار مطهرا عند ارادة الصلوة وبعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا يستغني عن النية ايضا قوله ومسح الرأس ملحق بالغسل جواب سؤال تقريره ان المسح شرع في الوضوء مطهرا غير معقول المعنى لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم تقرير الجواب انه ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل اخذ حكمه واستغنى عن النية وقوله فثبت ان النية لا تشترط للتطهير وهو حاصل ما لزم من الجواب وقوله ولا يجوز ان تشترط لتصير قربة جواب عن طريقة اخرى للشافعي في هذه المسئلة وهي قوله الوضوء عبادة والعبادة لا تتادى بدون النية فالوضوء لا يتادى بدونها اما انه عبادة فلانها ما يؤتى به تعظيما لله تعالى بامره وكلها الثواب وكل ذلك موجود فيه واما ان العبادة لا تتادى بدون النية فذلك من المسلمات لتمييز العادة عن العبادة فقال لا يجوز ان تشترط لتصير قربة لانا نسلم ان النية لتصير قربة شرط ولكن ليس كلامنا في ذلك وانما كلامنا في ان الوضوء هل شرع منحصرا في كونه قربة او شرع بوصف كونه تطهيرا ايضا كغسل الثوب والاول ممنوع والثاني مسلم ولكن الصلوة ولكن الصلوة مستغنية في ذلك اي في كون الوضوء من شرائطها عن وصف القربة لان النصوص التي اوجبت اشتراطه للصلوة لا تدل على تعلق جوازها بوصف القربة وانما تحتاج الصلوة في ذلك اي في كون الوضوء من شرطها الى صفة التطهير لتصير العبد اهلا للقيام اليه اشار بقوله تع ولكن يريد ليطهركم وما ذلك الا تطهير البدن للصلوة فهي كتطهير الثوب والمكان والصلوة لا تحتاج اليهما بوصف كونهما قربة فكذا الى الوضوء يؤيده ان من توضأ للنفل يجوز له ان يصلي به الفرايض ومن توضأ

ل

ق

ه

للفرض يتصلى به غيره في كالسعي الى الجمعة والجهاد في ان المقصود اقامة الواجب
فباي وجه كان سقط الامر فكذلك الوضوء على اي وجه حصل به تطهر البدن يتأتى به
الواجب وهذا في غاية الوضوح بالنسبة الى الامور الغير المقصود بالذات قال
رحمه الله ومثله قوله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء وهو باطل بالبكارة
وكل ما لا يطلع عليه الرجال فيضطره الى الفقه وهو ان نقول ان شهادة النساء حجة
ضرورية فكانت حجة في موضع الضرورة وما يتبذل في العادة بخلاف النكاح فيظهر به
فقه لا نا لا نسلم ان هذه الحجة ضرورية بل هي اصلية الا ان فيها ضرب شبهة وهي مع ذلك
اصلية لان عامة حقوق البشر تظهر هذه الحجة في احتمال الشبهة والنكاح من جنس
ما يثبت بالشبهات وكان فوق ما لا يسقط بالشبهات في اصل الوضع فبطل القياس
من كل وجه الا ترى انه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت
به المال اولى اي ومثل قوله في الوضوء قوله في النكاح في الانتقاض قال الشافعي
رحمه الله النكاح لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح ليس بمال فلا يثبت
بشهادة النساء وهو اي التعليل بعد كونه باطلا لكونه تعليلا كما تقدم باطل اي
منتقض بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال كالولادة وعيوب النساء فان شهادتهن
مقبولة مع انها ليست بمال فيضطر المعلل ورود النقض الى الفقه اي المعنى الذي
بنى الشافعي حكمه عليه وهو ان نقول شهادتهن سواء كانت منفردة او منضمة
الى الرجال حجة ضرورية لان الله تعالى نقل الامر الى النساء مع الرجال بشرط عدم الرجال لقوله
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وكذلك نقصان عقلهن وقلة ضبطهن واختلاف
ولايتهن في الامارات وغير ذلك مخلة لما هو في الشهادة فكان الاصل فيها عدم القبول
فكانت حجة بانفرادها في موضع الضرورة كالبكارة وما لا يطلع عليه الرجال ومنضمة
الى شهادة الرجال فيما يتبذل عادة وهو الاموال لانها مبتذلة والتجارة دائمة فلو لم
تقبل شهادتهن فيها لضاق الامر فقبلت توسعة ودفعا للضرورة بخلاف النكاح
فانه عقد على الابضاع ولا يجوز الابتذال فيها والاباحة فكانت اعظم خطرا من الاموال
ولذا اختص بشرط الشهود فيظهر ببيان ان شهادتهن حجة ضرورية فقه
المسئلة لا صحتها لانا نحتاج الى منع ضرورتها وبيان مستنده ومبناها على بيان
المعنى فيظهر الفقه من جانبنا بان نقول لا نسلم ان شهادتهن ضرورية بل هي اصلية
كشهادة الرجال اذ الانسان يصير اهلا للشهادة بالولاية ومبناه الحرية والعقل
والنساء فيها مثل الرجال اما ان مبناها الحرية والعقل فظاهر واما ان النساء فيها
كالرجال لان الكلام في شهادة الحرائر وعقلهن معتبر في التكاليف بالاجماع والعقل المعتبر ثم
ثم يكون مناطا لها لان الاطلاع على غاية خفي ممكن ومتعسر كما سنذكره والقبول يبتني
على العدالة وانتفاء التهمة ولهن عدالة مثل الرجال ولذا قبلت منهن رواية الاخبار

الا ان

الا ان فيها نوع شبهة وهي شبهة البدلية ظاهرا لا حقيقة فان شهادتهن مقبولة مع وجود
الرجال بالاجماع وهي لا تخرجها عن كونها اصلية لان عامة حجج حقوق البشر تظهر هذه الحجة
في احتمال الشبهة فانها تثبت بشهادة رجلين وهي لا تخلو عن احتمال كذب وسهو وغلط وان ترجح
جانب الصدق فكما انها احتمال الشبهة لا تخرج عن كونها اصلية فكذا وعلى هذا كان الواجب
قبول شهادتهن منفردة الا ان الشرع لم يقبل خلاف القياس والحاصل ان شهادتهن
حكم مخصوص بالاموال على خلاف القياس فكانت ضرورية فالاصل عدم القبول عنده
وعندنا الاصل القبول وعدمه على خلاف القياس وهو الحق لان عدم القبول انما يكون
اصلا ان لو ظهر الخلل فيما هو ركنها ولم يدل على ذلك دليل بل قد قام الدليل على ما بينا
ان ما هو الركن موجود كاملا فيكون القبول اصلا والعدم على خلاف القياس فثبت انها اصل
ولكن فيها نوع شبهة فما يسقط بالشبهات لا يكون حجة فيها وما يثبت بها يكون حجة فيها
والنكاح مما يثبت بالشبهات فانه يثبت بالهزل والكره والشروط الفاسدة ولا
يسقط بالشبهات الطارية حتى لو تزوج امرأة الغير ودخل بها وثبت له
شبهة النكاح حتى سقط الحد ووجبت العدة لا يبطل النكاح الثابت بتلك الشبهة
بتلك الشبهة الطارية فكان النكاح فوق ما لا يسقط بالشبهات وهو المال في اصل
فبطل القياس به اي بما يسقط بالشبهات وهو الحد من كل وجه فانه لما كان مما يثبت
بالشبهات لا يكون له شبه بما يسقط بها وفي بعض النسخ فوق ما يسقط اي النكاح
الثابت بالشبهة فوق الحد الذي يسقط بها في الثبوت فبطل قياس النكاح بالحد في
اشتراط الذكورة لثبوته وقوله الا ترى توضيح لقوله النكاح من جنس ما يثبت
بالشبهات لانه اذا ثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به
المال اولى قال رحمه الله واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا من وجوه كانت

اذا دفع السايل علة المعلل بما ذكرنا من الوجوه كانت غاية دفعه
ان يلجى الى الانتقال وهو ما يوجب اكمال ما اراد المعلل بتعليله وهو اربعة اوجه
لان الانتقال من شي الى شي يقتضي منتقلا منه واليه وليس فيما نحن الا الحكم والعلة
فالانتقال اما ان يكون من العلة الى العلة او من الحكم الى الحكم فان كان الاول فاما ان يكون
لاثبات العلة الاولى او لاثبات الحكم الاول والاول القسم الاول والثاني هو الرابع
وان كان الثاني فاما ان يكون بالعلة الاولى او بغيرها والاول هو الثاني والثاني هو الثالث
والوجوه كلها صحيحة الا الرابع والقسم الاول يتحقق في الممانعة لان السايل لما منع
وصف المعلل عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل اخر وصح ذلك لانه لم يدع
الا الحكم بتلك العلة فما دام يسعى في اثباتها لم يكن منقطعا لان الانقطاع عبارة
عن حالة تعترى المناظر بالعجز عما رام بالمناظرة فما دام يسعى ليس بعاجز وهذا
مثل من علل بوصف غير مسلم فقال في الصبي للمودع اذا استهلك الوديعة انه لم
يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فاذا قال الخصم لا نم انه مسلط احتاج الى اثباته
وهذا يعني اثبات ما يدعي حجة بدليل اخر بلا اعراض عن الدليل الاول هو الفقه
الكامل الموصل الى درجة الاستدلال فان شمس الايمة وعلى هذا لو استغل
باثبات الاصل الذي يفرع منه المتنازع فيه حتى يرتفع الخلاف باثبات كما لو علل
بقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول الصحابي
فقال خصمه قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فقال
خصمه هو ليس بحجة فيحتج بالكتاب على انه حجة فانه لكونه سعيا في اثبات ما رامه
يكون طريقة مستقيمة والقسم الثاني والثاني يتحقق في القول بالموجب لانه لما سلم
للحكم الاول رتبه المعلل على الوصف وادعى النزاع في حكم اخر لم يتم مرام المعلل
فينتقل الى اثبات المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى ولم يكن
انقطاعا بل هو كان ذلك اية كمال الفقه وصحة الوصف حيث علل على وجه امكنه
اثبات حكم اخر بتلك العلة وامكن اجراؤه في الفروع مثل قولنا ان الكتابة
عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالاجارة والبيع يريد
به اذا لم يؤد شيا من بدل الكتابة واحترز بقوله بالاقالة عن التدبير فانه
لا يحتمل الفسخ فلم يجز اعتاق المدبر عن الكفارة وكذا الاستيلاد وقوله
كالاجارة والبيع معناه كما اذا اجره او باعه بشرط الخيار لنفسه ثم اعتقه
عن الكفارة فانه جايز بالاجماع وقيل مراده ان البيع تصرف لا يخرج الرقيق عن

صلاحيته للصرف اليها الا احتمال الفسخ حتى لو اعتقه المشتري عن كفارته او عاد الى ملك البا
البايع بالاقالة او الرد بالعيب او الشرا له ان يعتقه عن الكفارة فكذا الكتابة فان
قال السايل عندي لا نمنع هذا العقد يعني لو قال بالموجب وهو ان عقد الكتابة
لا يمنع ولكن المانع عندي نقصان تمكن فيه بسبب هذا العقد لان عتقه
مستحق بالكتابة كعتق ام الولد والمدبر قيل له وجب ان يوجب في الرق نقصانا
مانعا من الصرف لانه لو تمكن النقصان لما احتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق
بثبوت جهة الحرية والحرية لا تحتمل الفسخ بجميع الوجوه فكذا ثبوت جهته فهذا
اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى قوله او لا يتضمن ما يمنع جواب بتغيير المدعى
بان يقال لا ندعي النقصان على التعيين بل المدعي اما ذلك او ما تضمنه وتقريره
ما قال الشيخ يجب ان لا يتضمن ذلك لاحتماله الفسخ لان حكم العتق فيه معلق بشرط
الادا ولو علق عتقه بشرط اخر لم يثبت به الاستحقاق فكذا هذا بل اولى
لان التعليق بسائر الشروط لا يحتمل الفسخ وهذا الشرط يحتمله قوله واذا
علل بوصف اخر لحكم اخر هو القسم الثالث ولم يكن به باس لان ما ادعاه قد سلم
له فاذا احتاج الى اثبات حكم اخر كان له ذلك ولا يعد انقطاعا كما لو علل بعد تسليم
الخصم ان هذا العقد لا يمنع الصرف هذه رقبة مملوكة فيكون صرفها اليه وهذا الحكم
غير الحكم الذي انتقل اليه بالعلة الاولى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه
الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يجوز المعلل المجيب في الابتدا
واما الرابع وهو الانتقال من علة الى علة لاثبات الحكم الاول فصحيح مستحسن عند
بعض اهل النظر احتجاجا بقصة ابرهيم صلوات الله عليه وسلامه في محاجة اللعين
نمرود بن كنعان فان ابرهيم عليه السلام انتقل من قوله ربي الذي يحيي ويميت لما عارضه
اللعين بقوله انا احيي واميت الى قوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات
بها من المغرب وهذا كان انتقالا منه عليه السلام الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول وقد نص
الله تعالى على سبيل المدح له عليه فثبت انه صحيح والصحيح ان مثل هذا الانتقال
يعد انقطاعا لان المناظرة شرعت لبيان الحق فان تغيير النظر من الجانبين
في النسبة ينبغي اظهارا للصواب وانما يحصل ذلك بانه اذا كان الدليل متناهيا
والمعلل اذا الزمه النقض لم يقبل الاحتراز منه بوصف زايد فلان لا يقبل منه
التعليل المبتدا اولى واما قصة ابراهيم عليه الصلوة والسلام فليس من هذا القبيل لان الحجة
الاولى كانت ملزمة لانه صلى الله عليه وسلم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحيا والاماتة
وعارضه اللعين بامر باطل وتسمية اطلاق المسجون احيا وقتل الاخر اماتة فان قيل
اطلق اللعين على الاطلاق الحياة وعلى القتل الممات بطريق الشبه مجازا وهو ابلغ من الحقيقة
فكيف سماه الشيخ باطلا فالجواب عنه من وجهين احدهما ان المجاز يستلزم الشبه بالوصف اللازم

المشهور ولم يوجد ذلك فان الاحياء عبارة عن خلق الحيوة التي هي قوة تتبع الاعتدال
النوعي وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية والاماتة عدمه ولا خفاء في عدم وصف
لازم لهذا المعنى مشهور في اطلاق المسجون فكان باطلا الا بفعل سمي ابقاء الشيء على
ما كان باسمه وذلك نوع من المجاز لا محالة لان الكلام في الاحياء لا في ابقاء الحيوة حيوة
على انه تكون مجازا في الجملة وذلك يستلزم الدور ان على ما عرف وليس بموجود وان
ان المجاز لا يعارض الحقيقة فيكون في مقابلتها باطلا واذا كان كذلك كان اللعين
منقطعا الا ان ابراهيم عليه لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم المتبعين لحجته
لضعف ادراكهم انتقل الى ما لا يكاد يشتبه على احد ومثل هذا حسن عند
قيام الحجة وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم ويخوف
والخصم يلتبس يجوز له ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم واعلم ان الانقطاع كما
يتحقق في جانب المعلل يتحقق في جانب السائل لما ذكرنا في تقسيمه وانه على
اربعة اوجه احدها وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت
الذي كفر والثاني جحد ما يعلم بالضرورة او بالمشاهدة فان جحد مثله يدل
على عجزه عن دفع علة المعلل والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا شيء يحمله
على المنع بعد التسليم الا العجز والرابع عجز المعلل عن تصحيح علته حتى انتقل
الى ما حكينا على ما ذكرنا وهذا النوع منه مختص بالمعلل فان السائل اذا انتقل
من دليل الى دليل لا بأس به لانه يعارض المعلل ما دام يسعى في المعارضة
بدليل يصلح لذلك لا يثبت الانقطاع قال رحمه الله باب معرفة اقسام
الاسباب والعلل والشروط جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها سابقا على
باب القياس شيئان الاحكام المشروعة والثاني ما يتعلق به الاحكام المشروعة
وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب
ليكون وسيلة اليه بعد احكام طرق التعليل جميع ما ثبت بالحجج التي
سبق اي مر او سبق من السبق سابقا على باب القياس وقيد بذلك لان
هذه الاشياء لا يجوز اثباته بالقياس عند الشيخ كما مر في باب حكم العلة
شيئان الاحكام المشروعة وما يتعلق به والتعليل لا يصح الا بعد معرفة الاحكام
والمتعلق بها لان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم
على ما تقدم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها اي الحقنا
بابها بهذا الباب ليكون معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام طرق التعليل
وكان القياس يقتضي ان يذكر هذه الاشياء قبل القياس لانها وسيلة اليه وهي
مما يتوصل به الى الفقه فكانه مقدمة للمقاصد وشأنها التقديم لكن ذلك
يفضي الى التفرقة بين انواع الحجج فان القياس اصل من اصول الشرع على

ما عرف فتأخر ذكرها الى الفراغ من بيانه قيل لم يذكر الشيخ في تلقيب الباب الاحكام
وذكرها فيه لان الغرض من فتح الباب بيان ما يتعلق بها لا نفسها قال
رحمه الله اما الاحكام فانواع اربعة حقوق الله عز وجل خالصة وحقوق العباد
العباد خالصة والثالث ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب والرابع ما اجتمعا
وحق العبد فيه غالب وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات
خالصة وعقوبات قاصرة وحقوق دائرة بين الامرين وعبادة فيها معنى المؤونة
ومؤونة فيها معنى العبادة ومؤونة فيها شبهة العقوبة وحق قائم بنفسه
الاحكام المشروعة تنقسم بالقسمة الاولية الى اربعة حقوق الله خالصة وحقوق
العباد خالصة وما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب وما اجتمعا فيه وحق العبد
غالب وهذه قسمة صحيحة خلا انه ترك قسما واحدا من الاقسام وهو ما
اجتمعا فيه على السواء لانه اذا كان كذلك كان حق العبد راجحا لاحتياجه فصار كانه
عائد الى القسم الاخير فلم يذكر ثم حقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة وهو
وعقوبات خالصة وعقوبات قاصرة وحقوق دائرة بين الامرين وعبادة
فيها معنى المؤونة ومؤونة فيها معنى العبادة ومؤونة فيها شبهة العقوبة وحق
قائم بنفسه واعلم ان بعض من صنف في هذا الفن قال الحق هو الموجود من
كل وجه ولا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود تاثيره وحق
الله ما يتعلق به النفع للعالم فلا يختص باحد وينسب الى الله تعظيما او لئلا يختص
به احد من الجبابرة كحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفرش
وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وفيه نظر فان المراد
من الحق هنا لو كان هو الموجود من كل وجه لكان معنى قولنا حق الله ما وجد
لله من كل وجه واللازم باطل لاستلزامه نفي جهة كونه للعبد اصلا فيؤدي الى انتفاء
القسمين وايضا فان العبادات الخالصة ليست مما يتعلق به النفع للعالم فان نفع
العبادة فلا يكون متعلقا والحق ان الحق هو الثابت من حق الشيء اذا ثبت
والشيء يمكن ان يثبت من وجه دون وجه وان النفع المتوجه الى العالم قد يكون
خاصا بالنسبة الى امر الاخرة والعبادات كذلك فان شرعيتها عامة تكون حقا
له بهذا الوجه ولا لجهة التخليق لان الكل فيه سواء فتعين ان يكون بغيرها
فنقول حق الله مشروع يتعلق به نفع العالم على الاطلاق والتنكير ليتناول
ما لنا وما علينا وقولنا على الاطلاق لاخراج حق العبد فانه مشروع يتعلق به
نفع العالم بالخصوص كحرمة مال الغير فانها حق العبد لتعلق صيانة ماله
بها فلهذا يباح باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة اهلها
وفيه بحث لان حرمة مال الغير في احتياج العالم اليها في سلامة الاموال

وارتفاع السيف من بين العشاير بسبب التنازع بين الناس كحرمة الزنا في ذلك
بل اشد لان الاحتياج الى المال مرجعه بقاء نفس الانسان بالاقتيات ودفع
الحر والبرد والاحتياج الى النكاح مرجعه بقاء النوع والتشاجر على بقاء الشخص
اكثر واقوى منه على بقاء النوع لا محالة فجعل احدهما حق الله والاخر حق
العبد تحكم ولانه يفضي الى استحالة الجمع بين الحقين لان الشيخ اطلق الانواع ولا بد لكل
نوع مما يخصه ويميزه عن غيره بالضرورة وذلك ينافي اجتماع حق الله وحق العبد
والجواب عن الاول انا لا نم ان حرمة مال الغير كحرمة الزنا لان الزنا حرام لعينه وصفا
وشرعا وهو من الكباير لانه في معنى قتل النفس قال الله تع ولا تقتلوا النفس التي
حرم الله الا بالحق ولا تزنون ولهذا لم يحل في دين من الاديان بخلاف حرمة مال
الغير فان تناوله حرام لغيره ولا نم ان بقاء النفس اقوى من بقاء النوع لان مبناه
على بقاء النوع والاصل اقوى من الفرع وعن الثاني ان المراد من الانواع هو الاقسام فان
العلماء وجدوا في المشروعات جهات مختلفة الاعتبار فاعتبروا جهة جهة
وقسموها باعتبارها وعلى هذا يصح ان تعتبر جهة بانفرادها وتجعل قسما وتعتبر
اخرى وتجعل قسما وتعتبر الجهتان جميعا وتجعل قسما اخر كما والتنافي بينهما انما
هو اذا كان الجمع من جهة واحدة ولان الفاصل بين الحقين تعلق النفع ويجوز
ان يتعلق بالمشروع نفع لبعض اهل العالم على جهة خصوص بعد تعلق نفعه
به على جهة العموم ويعضد هذا ذكر الانواع في حقوق الله تع فانه ليس فيها الا مجرد
تقسيم باعتبار جهات قال رحمه الله والعبادات نوعان الايمان بالله تع
وفروعه وهي ثلثة انواع اصل وملحق به وزوايد اما الاصل فالتصديق في
الايمان اصل محكم لا يحتمل السقوط بحال بعذر الاكراه وبغيره من الاعذار ولا يبقى
مع التبدل بحال والاقرار باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق وهو في
دليله على التصديق فانقلب ركنا في احكام الدنيا والاخرة وهو اصل في احكام
الدنيا ايضا حتى اذا اكره الكافر على الايمان صح ايمانه اذا امن بناء على وجود
احد الركنين بخلاف الردة لان الاداء في الردة دليل محض لان ركن
العبادات ينقسم بالقسمة الاولية الى الايمان وفروعه وبالقسمة الثانية
الى ما ثلثة اقسام اصل وملحق به وزوايد لا يقال كلامه مشتمل على تقسيم

الشيء الى نفسه والى غيره لان اصل العبادات لا محالة فتقسيمه الى اصل وغيره
باطل لانه اصل العبادات لابتنائها عليه وهو يشتمل على امرين احدهما يبتني على
الاخر بجهة كونه اصلا للعبادات غير جهة اشتماله على اصل وفرع وانما قسم الى
ثلثة لان بعضها لا يخ من ان يتعلق ببعض اولا والاول يشتمل على متعلق به
ومتعلق والاول هو الاصل والثاني الملحق والثاني الزوايد ثم فصل ما اجمله

بقوله اما الاصل اي الاصل في العبادات ما نذكره فالتصديق في الايمان اصل محكم
لا يحتمل السقوط بعذر الكره وغيره كاعتقال اللسان ولا يبقى مع التبدل بضده
بحال لا بعذر الكره ولا بغيره والاقرار باللسان في الاصل دليل التصديق فصار
ملحقا بالتصديق وقد عبر عنه بالركن الزايد ايضا وقد مر تحقيقه اما انه دليل
التصديق في الاصل فلانه ان الله تع لما خلق الانسان مدنيا بالطبع ضعيفا لا يستقل
بامور معاشه محتاجا الى تعاضد وتعارض وتعاوض وتعاون ولا يتيسر ذلك الا
بتعريف ما في نفسه من المقاصد والحاجات لصاحبه بطريق كاشارة او امثلة
او كتابة او الفاظ يكون علامات للمقاصد الباطنة وكانت الالفاظ اسهل الطرق
لانها اصوات مقطعة هي كيفيات مسموعة حادثة من خروج النفس الضروري
الممتد من آلة التنفس دون تكلف اختياري يحدث عند الحاجة ويعدم عند
عدمها وافيد ها لانه يعتبر بها عن الموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول والشاهد
والغايب بخلاف الاشارة اذ لا يمكن الاشارة الى المعدوم والمعقول والغايب وليس
لكل شيء مثال فانعم الله تعالى بحكمته على عباده ولطف بهم باحداث الموضوعات
اللغوية بان وضع الالفاظ بازاء المعاني ووقفهم عليها او باحداث قدرتهم بان
وفقهم لذلك على اختلاف الرايين ليتوصلوا بها الى تحصيل مقاصدهم وكان
اصل الايمان وهو التصديق القلبي امرا باطنا لا يطلع عليه كان الاقرار باللسان
دليلا على ذلك واما صيرورته ركنا ملحقا بالتصديق فلان رتب الله تع من مصالح
العباد كالارث والتزويج والابتداء بالسلام ورده وحقن الدماء والاموال
وغير ذلك على وجوده فصار كالتصديق فانقلب ركنا في احكام الدنيا والاخرة
حتى لو امن بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لم يثبت له شيء مما ذكرنا من الاحكام
ولم يكن مؤمنا بينه وبين الله تع عند الفقهاء والمحدثين خلافا لبعض المتكلمين
وقد ذكرنا ذلك في شرح الوصية وهو اي الاقرار اصل في احكام الدنيا حتى
لو اكره على الايمان فامن صح ايمانه بناء على وجود احد الركنين وهو الاقرار باللسان
بخلاف الردة فانه اذا اكره المؤمن على اجراء كلمة الكفر على لسانه فيفعل لا
يكفر لانه لم يتبدل اعتقاده ولان الاداء في الردة دليل محض
وهو متبق على كونه دليلا على ما في الضمير لم ينقلب ركنا كما انقلب في الايمان و
اذا كان باقيا على كونه دليلا فقد يتخلف عن وجود المدلول عند وجود المعارض
وقيام السيف معارض لا سيما عند ادراك معجزة الاسلام واذا انقلب ركنا
وركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء فاذا وجد ركن الشيء وجد ذلك الشيء لا محالة
اذا لم يكن مانعا ولا مانع لانه لو كان لكان الدين الذي كان فيه باختياره وليس كذلك
وهذا لان اعتباره دليلا في حق الايمان وركنا في حق الردة شنيع في اثبات الكفر

اما الاول فلانه لو كان دليلاً في حق الايمان فمتى اكره على الايمان لا يحكم بايمانه لمعارضة
ما كان يدينه الكفر اختياراً اياه واما الثاني فلانه لو جعلناه ركناً في حق الردة
لحكمنا بكفر من اكره على الردة لزوال ركن الايمان واللوازم منتفية فالملزومات
كذلك وكذلك حكمك دينه الاول مانعاً سعي في اثبات الكفر فلا يكون معتبراً فجعل
الاقرار في الايمان ركناً وفي الردة باقياً على كونه دليلاً حفظاً لاتصاف الشارع بالرافة
بعباده ولا يقال ان في كلام الشيخ تكراراً لانه لما قال فانقلب ركناً في احكام الدنيا
والآخرة صار اصلاً في احكام الدنيا كالتصديق فوقع مع قوله هو اصل في احكام الدنيا
ايضاً تكرار لان انقلابه ركناً لا يستلزم الاصالة بل يستلزم الجزئية على ما اشير
اليه ومعنى الاصالة الاستقلال فيصير بعد كونه جزءاً في احكام الدنيا بحيث
لا يترتب على التصديق المجرد شيء من الاحكام عند التمكن منه اصلاً يترتب الاحكام
عليه عند الاكراه لعلامة للاسلام واما الركنية فهي عند التمكن منه حال طواعيته و
لم يذكر الزائد في الايمان اما لانه جعل العبادات من حيث هي على ثلثة اقسام ولا يلزم
ذلك في كل نوع واما لانه تركها لظهورها وهي تكرار الشهادات او غزواته على ما
هو المشهور من حمل الاصحاب زيادة الايمان على احدهما والله اعلم قال رحمه الله
والاصل في فروع الايمان هي الصلوة وهي عماد الدين الذي يشتمل ظاهر الانسان وباطنه
شرعت شكراً لنعمة البدن الا انها لما صارت اصلاً بواسطة الكعبة كانت دون
الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم الزكوة التي تتعلق باحد صنفي النعمة
وهو المال وهي دون الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع والاولى صا
صارت قربة بواسطة القبلة التي هي جماد وهذه صارت قربة بواسطة
الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف ثم الصوم قربة يتعلق بنعمة البدن
ملحقة بالاصل كانها وسيلة الى الاصل لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي
دون الواسطتين الاوليين حتى صارت من جنس الجهاد ثم الحج عبادة هجرة و
سفر لا تتادى الا بافعال تقوم بقاع معظمة فكانت دون الصوم كانها و
سيلة اليه والعمرة سنة واجبة تابعة للحج ثم الجهاد شرع لاعلاء الدين فرض
في الاصل لكن الواسطة ههنا هي المقصودة فصارت من فروض الكفاية لان
ان الواسطة كفر الكافر وذلك جناية في عله بالكافر مقصودة بالرد والنحو
والاعتكاف شرع لادامة الصلوة على مقدار الامكان فكان من التوابع ولذلك
اختص بالمساجد لما فرغ من اصل الايمان وما هو الملحق به شرع فيما هو اصل
في الفروع وملحق به وابتداء بالصلوة اما كونها فرعاً للايمان فظاهر على اصلنا
لابتناء التكليف بها على التكليف بالايمان وكذلك غيرها من الفروع واما تقدمها
فلما اشار اليه بقوله وهي عماد الدين قال صلى الله عليه وسلم الصلوة عماد

[illegible]

الدين فمن اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين ووصف العماد
بقوله الذي يشتمل ظاهر الانسان وباطنه لانها تشتمل على خدمة ظاهر البدن من
القيام والركوع والسجود والقعود على هيئة خاصة وباطنه كالنية والخضوع وحضور
القلب وهذا لانها عبادة بدنية شرعت شكراً لنعمة البدن ونعمة البدن
ظاهرة كالاعضاء السليمة وما يحصل بها من التقلب من حالة الى حالة وباطنه
كالقوى النفسانية المدركة للمعاني وشكر كل شيء بما يناسبه قوله الا انها استثناء
منقطع اي لكن الصلوة لما صارت اصلاً بواسطة الكعبة كانت دون الايمان
لكونه قربة بدونها ولعله جواب سوال تقريره ان يقال لما كانت الصلوة
عبادة تشمل ظاهر الانسان وباطنه فما وجه جعله فرعاً للايمان وهذا وجه
عام في فرعيتها بخلاف ما ذكرنا فانه يختص بطريقة في اصحابنا ثم بعد الصلوة
الزكوة يعني انها من فروع الايمان وهي في المرتبة بعد الصلوة لانها تتعلق باحد صنفي
النعمة وهو المال والصلوة تتعلق بنعمة البدن ونعمة البدن اصل ونعمة
المال فرع لان المال وقاية النفس ولان الصلوة صارت قربة بواسطة القبلة التي
هي جماد لا يستحق شيئاً وما كان كذلك فهو اقرب الى الاهدار فجعلت كان لم يكن
فصارت حسنة لمعنى في نفسها كالايمان والزكوة صارت قربة بواسطة الفقير
الذي له ضرب استحقاق في الصرف اليه وما كان كذلك صار له جهة اعتبار
فلم يهدر بالكلية فصار ملحقاً بالاول وفي هذا الوجه اشارة الى شيئين الى
ترجيح العزيمة والى نفي قول الشافعي فانه قال له ضرب استحقاق في
الصرف اليه وعنده له استحقاق في الملك حتى صار المال عنده المال المشترك
بينه وبين الفقير وله ان يأخذ مقدار الزكوة منه اذا ظفر به ثم الصوم بعدها
في الرتبة لانه قربة يتعلق بنعمة البدن لكنها ملحقة بالاصل وهي الصلوة كانها
وسيلة الى الاصل لانه شرع قهراً للنفس الامارة ترويضاً لها لاطاعة اقامة
الصلوة فيصير متاخراً في الرتبة عما هو الاصل المقصود الاصلي وهذا ظاهر واما تاخره
عن الزكوة فلانه لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين
يعني واسطة الصلوة التي هي الكعبة وواسطة الزكوة التي هي الفقير لانها امارة بالسوء
وذلك صفة القبح فيها فصار كالكفر في الكافر فكان كفر الكافر واسطة في الجهاد عن
الحاقه بما هو حسن لنفسه كاملة كذلك النفس التي هي العدو لكن الكفر في الجهاد دعى
الالحاق لكون الكافر عدواً ظاهراً اشتمل على هذا العدو الباطن والنفس في المومن
ليست كذلك فلم يمنع من الالحاق فعلى هذا قول الشيخ دون الواسطتين الاوليين
يعني في الاهدار فانا جعلنا واسطة الصلوة مهدرة بالكلية والفقير

بالسوء

لنفسه

الزكوة من وجه ولم يجعل واسطة الصوم كذلك لكون قهر النفس مقصودًا
قويا واليه الاشارة بقوله يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وبغير ذلك
او رد في ذلك واشار الشيخ الى هذا بقوله حتى صارت من حسن الجهاد
وسنذ بعد هذا التعليل ان واسطة الجهاد مقصودة لكنها ليست من نوعه و
الاركان ما نقام من الالحاق كما في الجهاد هكذا ينبغي لمن يتصور هذا المقام ليحصل
الاستغناء عما وقع في الشروح من الخبط والتصحيح ثم الحج بعدها في المرتبة وهو عبادة
بهجرة عن الاوطان وسفر الى زيارة بيت الرحمن لا يتادى الا بافعال مختصة
ببقاع معظمة فكان دون الصوم كانها وسيلة اليه لان السفر يضعف حمل النفس
عن الشهوات فكان متعينا على الصوم فان قيل فعلى هذا وسايط الحج جادات
لا تستحق شيئا فكان كواسطة الصلوة فهلا اهدرت كهي فالجواب ان ما قلنا
من قهر النفس موجود في السفر وقد انضم الى ذلك تعظيم هذه الاماكن فاوجب
تاخيره والعمرة تابعة للحج فانها شبه واجبة اي قويه ثابتة وليست بفريضة
كما قال الشافعي لان افعالها من جنس افعال الحج وما ذكرنا من الوسيلة
لا يجب علوا في القربة ولهذا لا يتكرر فرضية الحج فعرفنا انها ليست بفريضة
ثم الجهاد بعد هذه العبادات في الرتبة لانه فرض في الاصل شرع لاعلاء
الدين بواسطة مقصودة لانها كفر الكافر وذلك جناية قائمة بالكافر اختيار
وهي مقصودة بالرد والمحو فكانت معتبرة ومنعت عن الالحاق بالصلوة
واذا كانت معتبرة وقد يحصل باقامة بعض صارت من فروض الكفاية
الكفاية حتى لو لم يحصل به كما في النفير العام كان فرض عين كالصلوة
والاعتكاف من التوابع لانه سنة شرع لاقامة الصلوة على مقدار الامكان
بيانه ان العزيمة الاشتغال بالعبادات في جميع الاوقات لتواتر النعم
على العبد في كل ساعة الا ان الله تعالى من على عباده باسقاطها في بعض الاوقات
ورضي باداءها في ازمنة قليلة فكان الاعتكاف اخذا بالعزيمة لانه لادامة
الصلوة اما بالاداء حقيقة او بالانتظار لها وله حكم الصلوة ولذلك اي
ولان المقصود منه الصلوة اختص بالمساجد لانها امكنة الصلوة ولما كان
من التوابع اخره عن ساير العبادات قال رحمه الله والعبادة
التي فيها معنى المؤنة صدقة الفطر فلم تكن خالصة حتى لم يشترط
لها كمال الاهلية ٥ المؤنة الثقل والاثم وهي فعوله وقال الفراء
هي فعيلة من الاين وهو التعب والشدة ويقال هو مفعلة من
الاون وهو احد جانبي الخرج يقال خرج ذو اونين وهما كالعدلين

لانه ثقل على الانسان قال الخليل لو كان مفعلة لكان مئينة كمعيشة
ومانت القوم امانهم مانا اذا احتملت مؤنتهم ومن ترك الهمزة منتهم امونهم واتاني
فلان وما مانت مانه اي لم اكترث له قاله الكسائي وما تهيات له صدقة
الفطر عبادة مشتملة على معنى المؤنة اما انها عبادة فلان الشرع سماها
صدقة وطهرة للصائم واعتبر صفة الغناء فيمن يجب عليه كما في الزكوة وشرط
النية في ادائها ولم تجوز الاداء من غير الملك حتى لو ادى المكاتب
صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كالو زكى ماله وعلق وجوبها بالوقت و
وجوب صرفها الى مصارف الصدقات وذلك كله يدل على كونها عبادة
ووجوبها بسبب راس الغير وكون الراس فيها سببا يدلان على ان فيها معنى
المؤنة كالنفقة واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون ولكن لما لم تكن
عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية كما شرط في ساير العبادات الخالصة
حتى وجب على الصبي والمجنون اذا كان لهما مال او لمملوكهما يؤدي عنهما
الاب او الصبي او الجد او وصيه او وصي نصبه القاضي عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله كنفقة ذوي الارحام وعند محمد وزفر لا يجب
في مالهما لان معنى العبادة فيها راجح فلا يجب عليهما لسقوط الخطاب عنهما وهو
القياس واستحسنا وقالا فيها معنى العبادة والمؤنة فباعتبار معنى الصدقة
لا يجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار معنى المؤنة ولم يقل صدقة الفطر
فيها معنى العبادة والمؤنة او هي مشتملة على معناهما وكون كلامهما واضحا لا يدل
على كونه حقا لان وضوحه قد يكون بسبب اثره الظاهر وان كان ضعيفا واثر
الاستحسان يكون قويا وان كان خفيا على ما مر قال رحمه الله والمؤنة
التي فيها معنى القربة هي العشر حتى لا يبتدأ على الكافر واجاز محمد رحمه
الله بقاءه على الكافر ٥ المؤنة التي فيها معنى العبادة هي العشر اما ان
فيه معنى المؤنة فلتعلقه بالارض فان سببه الارض النامية حقيقة الخارج و
باخذه وصرفه الى الفقراء يبقى الاراضي في ايدي ملاكها فيكون مؤنة
لان مؤنة الشيء ما يكون سببا لبقاء ذلك الشيء ولا يقال هذا دور لان الارض
سبب للعشر وسبب لبقاء الارض لان الجهة غير متحدة فان الارض سبب لوجود
العشر والعشر سبب لبقائها في ايدي ملاكها واما ان فيه معنى العبادة فلا
فلتعلقه بالنماء وهو الخارج فانه به او باعتبار مصرفه وهو الفقراء اشبه الزكوة
الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط والشرط تابع
فكان المؤنة اصلا ومعنى العبادة تبعا واذا كان فيه معنى العبادة لا يبتدأ
على الكافر وان كان تبعا لان الكافر ليس باهل لها بوجه واجاز محمد

بقاؤه على الكافر وسنذكر وجهه ان شاء الله تعالى لا يقال ينبغي ان يكون الزكوة من
هذا النوع لكونها مؤنة المال قال صلى الله عليه وسلم حصنوا اموالكم بالزكوة ومنها
معنى القربة ايضا لان المؤنة ما يحتاج اليه للبقاء كالنفقة والزكوة ليست سببا
لبقاء المال والتحصين لا يوجب البقاء لان المال بعد التحصين قد يتلف
ومعنى التحصين ان يأمن الغرق والحرق لا انه يبقى بعد الزكوة
على ان المنظور فيه هو المعنى الاصلي الذي هو المشروع تنقيص المال بالتصدق
الذي هو عبادة محضة لا التحصين فكان التحصين من ثمراته قال
رحمه الله والخراج مؤنة فيها معنى العقوبة لان سببه الاشتغال بالزراعة
وهو سبب الذل في الشريعة وكل واحد منهما شرع مؤنة لحفظ الارض
وانزالها ولذلك لا يبتدأ على المسلم وجاز البقاء عليه لانه لما تردد لا يجب بالشك
ولم يبطل به وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر وقال ابو حنيفة رحمه الله
ينقلب خراجا وقال ابو يوسف يجب تضعيفه لان الكفر ينافي صفة القربة
من كل وجه واما الاسلام فلا ينافي وجوب العقوبة بكل وجه وعن محمد روايتان
في صرف العشر الباقي على الكافر كانه جعله خراجا في رواية والجواب عنه غير
مشروع الا بشرط التضعيف لكن التضعيف ضروري فلا يصار اليه مع
امكان الاصل وهو الخراج فصار الصحيح ما قاله ابو حنيفة رحمه الله
الخراج مؤنة فيها معنى العقوبة اما ان فيها معنى العقوبة فلما بينته بقوله
لان سببه اي سبب وضعه او سبب كونه مشروعا لا سبب وجوبه لانه الارض
النامية بالنماء المقدر كما مر في باب بيان اسباب الشرائع الاشتغال
بالزراعة والاشتغال بالزراعة سبب الذل في الشريعة فسببه سبب الذل
وما كان سببه الذل فهو عقوبة بالضرورة اما ان سببه الاشتغال
بالزراعة فان الامام لو فتح بلدة ولم يسلم اهلها واشتغلوا بالزراعة
وضع على رؤوسهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج كما فعل عمر رضي الله عنه
بسواد العراق واما ان الاشتغال بالزراعة سبب الذل في ال
الشريعة فلان النبي صلى الله عليه وسلم حين راى آلة الزراعة
في دار قوم قال ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا ولان الاشتغال
بها عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد المستلزم لضعف المسلمين وقوة
شوكة المشركين وذلك يؤدي الى الذل لا محالة واما انها مؤنة
فلما بينه جامعا بينه وبين العشر بقوله وكل واحد منهما شرع مؤنة
لحفظ الارض وانزالها اي ما يحصل منها من نزل وهو الزيادة
وبيانه ان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى يوم القيامة وسبب بقائه

الارض النامية فان القوت يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها ونفقة
الى يوم القيامة وسبب بقائها العرض الشخصية عليها كما وجب مؤنة العبيد
والدواب وعمارتها وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يصونون دار الاسلام عن
الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة وو
جب العشر للمحتاجين لتقع كفاية لهم لانهم ذابون عن حريم الاسلام
معنى كما قال صلى الله عليه وسلم يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم فكان
الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا معنى المؤنة فالعشر
والخراج بعدما كانا مؤنتين جعل الشارع في العشر معنى العبادة
كرامة للمسلمين وجعل في الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين و
تحقيقه ان الشرع اوجب على الارض لبقائها شيئا وجعل ذلك على نوعين
نوع جعله متعلقا بالنماء التقديري وجعل مصرفه المقاتلة وسماه خراجا
لان تمام الارض تماما على نوعين مسلم وكافر والعبادة اليق بالمسلمين والعقوبة
بالكفار فجعل لكل نوع ما يليق به على مقتضى كلمته قال القاضي في الاسرار
الخراج في الارض اصل لانه كان قبل الاسلام لكن الشرع نقل عنه الى العشر
في حق المسلمين واوجب صرفه الى مصارف الزكوة ليصير نوع قربة
كرامة للمسلمين وفيه نظر لان الخراج الواجب ليس هو الخراج الاصلي
لانه اما خراج مقاسمة او توظيف وكلاهما حكم من احكام شرعنا فالاولى
ما ذكرنا فلذلك اي ولكون الخراج الاصلي لانه اما خراج مقاسمة لا يبتدأ به
على المسلم حتى لو اسلمت اهل الدار طوعا او قسمت بين الغانمين لم يوضع
الخراج عليهم وجاز بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى من كافر ارض
خراج او اسلم الكافر يؤخذ منه الخراج لانه لما تردد بين العقوبة والمؤنة
لا يجب بالشك على المسلم ولم يبطل به وكذلك اي وكما قالوا جميعا في بقاء الخراج
قال محمد في بقاء العشر على الكافر حتى لو ملك الذمي ارضا عشرية يبقى
عشرية لان العشر مؤنة كالخراج فيكون الكافر اهلا له باعتبار المؤنة
لا يقال ليس للمؤمن في اداء العشر تصرفه الى الفقراء ثوابا والكافر ليس
باهل له لان معنى القربة فيه تابع فامكن ابقاؤه على الكافر بلا تضمين
قربة في ادائه كما في النفقات ولان العشر يجب ويصرف الى مصارف
الخراج كصدقات بني تغلب بخلاف ابتداء الايجاب اذ الكفر مانع
بما فيه من معنى الكرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع
من وضع الخراج فاما بعد ما صار عشريه فيستقيم ابقاؤه على
الكافر فلا يصير خراجية بالكفر كالخراجية لا تصير عشرية بالاسلام

قوله ليس من [illegible] [illegible] ومعنى العقوبة
[illegible] [illegible] متضمنا معنى العقوبة والاول هو [illegible]

بالاسلام والحاصل ان ما صار وظيفة للارض لا يتغير بتغير المالك وقال ابو حنيفة
رحمه الله ينقلب خراجية لان معنى العبادة لا يقبل السقوط من العشر لان
العشر عرف بوصف العبادة فاذا سقط عنه لم يبق عشرا لان المشروع بوصف
لا يبقى بدونه واذا سقطا احدهما وجب للاخر وكان تسمية الخراج اولى من
العشر بخلاف الخراج يبقى على المسلم لانه من اهل ان يؤخذ عنه مؤونة مالية بلا ثواب
كنفقة دابته ومما يجب صرفه في الجهاد عند الحاجة وقال ابو يوسف
رحمه الله يجب تضعيفه لان الكفر ينافي صفة القربة من كل وجه وصفة
القربة لا ينفك عن العشر ابتداء ولا بقاء لما مر ان العشر عرف بصفة القربة فلم يحتمل
السقوط عنه بخلاف الاسلام فانه لا ينافي العقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص
فيجوز بقاء الخراج على المسلم وان كان فيه عقوبة وتحقيقه ان الاسلام ينافي العقوبة
من وجه بما انه سبب العزة قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولا
ينافيها من وجه لانه شرع في حقه الحدود والقصاص وهي عقوبات محضة
فيجوز ان لا يثبت في حق المسلم ما فيه معنى العقوبة ابتداء نظرا الى احد الوجهين
ويثبت بقاء نظرا الى الوجه الاخر فان البقاء اسهل من الابتداء وللقائل ان
يقول هذا الدليل غير مطابق للمدلول لان المدلول تضعيف العشر و
الدليل يدل على انتفاء العشر الواحد فضلا عن المضاعف ويمكن ان يجاب
عنه بان الدعوى عدم بقاء العشر لانه هو المتنازع فيه والدليل قد دل
على ذلك واما التضعيف فثابت باعتبار ان المأخوذ من المسلم اذا اخذ
من الكافر يجب تضعيفه كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر
ثم عند محمد ما صرف العشر الباقي على الكافر روايتان ففي رواية السير
يوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء تعلق به كتعلق حق المقاتلة
بالاراضي الخراجية وفي رواية ابن سماعة يوضع في بيت مال الخراج لان ما صار
لله عبادة تصرف الى الفقراء ومال الكافر يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج
كالمال الذي يأخذه العاشر من اهل الذمة وكانه جعله خراجا في رواية
والجواب لابي حنيفة رحمه الله عما ذكر ان العشر غير مشروع في حق الكافر
الا بشرط التضعيف ضرورة صير اليه على خلاف القياس باجماع الصحابة
رضي الله عنهم عند تعذر ايجاب الجزية والخراج خوفا من الفتنة فان بني
تغلب كانوا ذا سعة ومنعة حتى روي انهم كانوا اربعين الفا فاخذوا
منهم المضاعف خوفا من ان يلحقوا بالروم ويصيروا عونهم حربا علينا فاما غيرهم
من الكفار فلم يوجد العذر لهم فلا يصار الى التضعيف مع امكان
ايجاب الاصل وهو الخراج فثبت ان الصحيح ما قاله ابو حنيفة رحمه الله

لحق القائم بنفسه وهو الثابت بذاته من غير تعلق بذمة عبد ومن غير ان يكون
له سبب يجب باعتباره على العبد اداؤه طاعة مثل الزكوة وغيرها وهو
خمس الغنائم جمع مغنم وهو الغنيمة اي ما اخذه المسلمون من اموال الكفار
والمعادن جمع معدن وهو ما خلق الله في الارض من الذهب والفضة
سمي به لان الناس يقومون به صيفا وشتاء من عدن بالمكان اقام به وهو
حق وجب لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار
المصاب به له قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول وذكر الرسول لبيان
ان التفويض الى المسلمين له لكن لله تعالى اثبت للغانمين اربعة اخماس المصاب
بطريق المنة عليهم من غير ان له وجوبا بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه
لا يستحق على عليه شيئا واذا كان كذلك فلم يكن خمس المصاب حقا لزمنا
اداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه وامر بصرفه الى من هم في
كتابه فتولى السلطان اخذه وقسمته لانه نائب الشرع ولهذا اي ولانه
ثابت بنفسه ولم يجب طاعة جوزنا صرف خمس المغانم الى من استحق
اربعة اخماسه وكذا خمس المعادن الى الواحد عند حاجته بخلاف
الطاعات مثل الزكوات والصدقات كالكفارات وصدقة الفطر
فانها لا يجوز صرفها الى نفسه بعد الافتقار ولهذا اي ولانه لا يلزمنا اداؤه
طاعة حل الخمس اي خمس الغنائم لبني هاشم لانه على ما قلنا من تحقيق انه
حق قائم لنفسه لم يصر من الاوساخ لان صيرورة المال وسخا بكونه
آلة لاداء الواجب ومحلا لانتقال الاثام التي هي كالدرن في البدن
فيصير خبيثا كالماء المستعمل وهذا المال لم يؤد به واجب فبقي طيبا
كما كان فحل لبني هاشم بخلاف الزكوة لكنا جعلنا النصرة علة
الاستحقاق فيما بني هاشم وغيرهم من ذوي القربى وقال الشافعي
علة الاستحقاق القرابة وفائدة الخلاف تظهر في سقوط سهم ذوي

القربى فعندنا يسقط بفوات النبي عليه السلام لانها العلة وهي النصرة كما سقط
القربى نصيب المؤلفة قلوبهم لانتهاء علته وهي ضعف الاسلام الان عند الكرخي من
مشايخنا سقط بموته في حق اغنيائهم لا فقرائهم وهو مختار القاضي في الاسرار و
عند الطحاوي سقط في حق الكل وعند الشافعي لا يسقط لبقاء القرابة فيقسم الخمس
عندنا على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل ويدخل فيهم من
اتصف بهذه الصفة من ذوي القربى في الاصح وسهم الرسول صلى الله عليه وسلم سقط
بموته عليه السلام كسهم ذوي القربى وعند الشافعي يقسم على خمسة اسهم كما في حيوة
النبي عليه السلام وسهم الامام يصرف الى مصارف الذين وسهم ذوي القربى
يقسم بين بني هاشم وبني المطلب دون غيرهم احتج الشافعي بقوله تعالى ولذي
القربى والمراد به قرابة الرسول عليه السلام عند اهل التفسير وهو اسم مشتق
من القرابة فيكون مأخذ الاشتقاق علة كما في السارق والزاني وبقوله عليه السلام
يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة ايدي الناس وعوضكم بخمس الخمس وسهم حقهم
فيه عوضاً عن حرمان الصدقة وعلة حرمانها القرابة فكذا علة عوضها ولنا
ان العلة هي النصرة لما روي انه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوي القربى يوم خيبر
بين بني هاشم بن عبد مناف وبين بني المطلب بن عبد مناف فجاء عثمان بن
وهو من بني عبد شمس بن عبد مناف وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل بن
عبد مناف فقالا انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم
ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا
فقال صلى الله عليه وسلم انهم لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك
بين اصابعه علل صلى الله عليه بالنصرة وقد انقطعت لوفاته عليه السلام فبطل
الاستحقاق والحديث مشهور يجوز تقييد اطلاق الكتاب به فان سهم ذوي
القربى عند من قال ببقائه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم مقسوم بين ابني
هاشم وبني المطلب دون غيرهم بناء عليه فقوله لانها من الافعال دليل معقول
على ان علة الاستحقاق النصرة دون القرابة بيانه ان سهم ذوي القربى كرامة
لهم والنصرة من الافعال والطاعات واضافة الكرامة الى الفعل والطاعة
اولى منها الى غيرها اما ان نصرة النبي عليه السلام طاعة فظاهرة واما ان اضافة
الكرامة الى الطاعة اولى فلان المناسبة بين الحكم والسبب لا بد منها وبالنصرة
يثبت الغلبة على الكفار ويحصل المغانم فالاضافة اليها اولى ثم لقائل ان
يقول لا نسلم ان النصرة في الجاهلية طاعة لان الكفر ينافيه ولئن سلم فلا
نسلم تعلقها بالنصرة اذ لو كانت متعلقة بها لما ثبت الاستحقاق للنساء والولدان
لعدم النصرة ويمكن ان يجاب عن الاول بان النصرة في الجاهلية ليست

بطاعة و لهذا قال الشيخ من الافعال والطاعات يعني في الجاهلية من الافعال و
في الاسلام من الطاعات و لكنها كانت معدة للطاعة فامكن ان تعد طاعة وعن الثاني
بان المراد بها نصرة الاجتماع معه في الشعب والوادي لا نصرة القتال وكان ذلك
متحققاً منهم اشار اليها قوله لن يزالوا معي وقضيته ان قريشاً ارادوا سوءاً فقام
هاشم وهو المطلب بالذب عنه فنصبوا العداوة لهما وكتبوا صحيفة تعاقدوا
فيها على قطع الرحم من بني هاشم وبني المطلب وعلى ان لا يناكحوهم ولا يبايعوهم و
ولا يخالطوهم حتى يسلموا النبي صلى الله عليه وسلم اليهم ليقتلوه وعلقوها في الكعبة
فلما رأى ابو طالب ذلك دخل شعباً باسفل مكة ببني هاشم وبني المطلب
غير ابي لهب فانه دخل عقد قريش فتحصنوا بالشعب ثلث سنين حتى
انقطع عنهم الميرة وضاقت بهم الحال من الجوع فسلط الله الارضة فاكلت ما كان
من ذلك جور او قطيعة رحم وتركت ما كان من اسماء الله تعالى واوحى الله بذلك
الى النبي صلى الله عليه وسلم فذكره لعمه فاجتمعوا ولبسوا احسن ثيابهم وخرجوا الى
الحجر فجلسوا مجالس ذوي الاقدار من قريش ثم قال ابو طالب يا معشر قريش
جئناكم لامر فاجيبوا اليه بالمعروف فاجابوه فقال ان محمداً اخبرني ولم يكذبني
قط ان الله تعالى سلط على صحيفتكم الارضة فلحست كل ما كان فيها من جور وقطيعة
رحم وتركت ما كان من ذكر الله فان كان صادقاً تدعهم من سوء رأيكم وان كان كاذباً
دفعته اليكم فافعلوا ما شئتم فقالت جماعة من قريش اليه فاحضروا الصحيفة
ونشرت فاذا هي كما اخبر النبي صلى الله عليه وسلم فعلموا انهم كانوا ظالمين فمزقت
الصحيفة وخرج الناس من الشعب فذلك معنى قوله لن يزالوا معي في الجاهلية
والاسلام قوله واعتبر ذا باربعة الاخماس دليل اخر على ان علته النصرة فان الاربعة
الاخماس يستحق بالنصرة حتى من دخل تاجراً لا يستحقها ولو دخل غازياً يستحقها
وان لم يقاتل لانه دخل على قصد النصرة فكذا الخمس وفيه بحث لان من شرط القياس
ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص
فيه والفرع ههنا وهو الخمس منصوص عليه بقوله لذي القربى فان كان النص
على اطلاقه يبطل القياس وهو ظاهر للمعارضة بين النص والقياس وان كان مقيداً
فكذلك لانه لا فائدة في التعليل على موافقة النص والجواب انا نختار الثاني
ولا نسلم انه لا فائدة فيه بل فائدته التأكيد على معنى ان النص لو لم يكن ثابتاً كان
الحكم ثابتاً بالتعليل كما تقدم وهذا على اختيار مشايخ سمرقند رحمه الله قوله
فامتن قرابة النبي فجعلوه جواب للشافعي يعني ليس لها تأثير في الخمس لان
تحصيله بالنصرة لا بالقرابة وقوله ليكون صيانة عطف على الدليل اي جعلنا
النصرة علة لاستحقاق الخمس لكذا ولصيانة القرابة عن اعواض الدنيا

اصلا فان درجة القرابة اعلى من ان تجعل علة لاستحقاق شيء من الدنيا حتى لم
تصلح سببا لاستحقاق الارث فان قرابته لم يورث عنه فثبت ان جعل النصرة
اولى وقوله ولم يجز ان تكون النصرة وصفا جوابه على الخصم ان نقول
بطريق تغيير المدعى انا لا نجعل وصف النصرة هذا بل نجعله متمما لعلية القرابة
ويترجح على القرابة بلا نصرة كالعدالة في الشاهد والتدبر في الوصف الملائم والثمار
في النصاب فانها عند الاوصاف يتم هذه الاشياء علة ويترجح على ما لم يوجد فيه
هذه الاوصاف ولهذا اعطينا لبني هاشم وبني المطلب دون غيرهم فقال
الشيخ لا يخفى ذلك لما ان ما يصلح ان يكون علة لا يصلح مرجحا وقد ثبت صلا
حيتها علة لما ذكرنا قوله ولانه دليل اخر على عدم صلاحيتها للترجيح فان النصرة
لا تخالف جنس القرابة ذاتا لان القرابة خلقة لا صنع لاحد فيها والنصرة فعل
كما ترى وايضا فان القرابة سبب ايجاب الصلة في مال القريب لا في مال غيره والنصرة
سبب ايجاب الصلة في مال الغير واذا كان كذلك لم يصلح النصرة وصفا لها
ليترجح كما في ابني عم احدهما اخ لام او زوج لا يصلح الاخوة او الزوجية وصفا مرجحا
لقرابة العمومة للاختلاف ولا يصلح ان تجعل النصرة والقرابة كل واحد منهما علة
على حدة فان بني نوفل وبني عبد شمس لا يستحقون شيئا فاذا لم يصلح وصف
القرابة ولا كل واحدة علة كانت علة النصرة لما بينا ويجوز ان يكون ردا لما
قال بعض مشايخنا انه تعالى علق الاستحقاق بالقربى وهو النبي صلى الله عليه وسلم
ان الاستحقاق بالنصرة فصار الحكم متعلقا بعلة ذات وصفين من غير ان يكون احدهما
تابعا للنصرة وقد عدم احدهما وهو النصرة بعد وفاته عليه السلام فلا يبقى الحكم
فقال الشيخ لما صلحت النصرة علة بنفسها لا يصلح متممة لكون القرابة علة لما سبق
ان ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا يصلح تابعا لعلة اخرى فلان لا يصلح جزءا للعلة
اولى قيل والاول اظهر لان قوله ولانها لا يلائم هذا الوجه ولعل هذا الوجه لو ضم
الى الاول كان احسن لان الوجه الاول لبطلان كونه وصفا مرجحا للعلة وذلك
لا يستلزم ان يكون جزءا فلم يبق الاقسام حاصرة واذا ضم اليه الثاني حتى يتبين
ان القرابة لا يناسب ان تكون علة ولا يصلح النصرة ان تكون صفة متممة ولا جزءا تعين
ان تكون هي العلة والجواب عن تمسكهم بمعنى الاشتقاق ان الحكم اذا ترتب
على مشتق دل على ان المصدر علة ولا نسلم ان القربى مشتق من القرابة لجواز
ان تكون نفسه مصدرا وعن تمسكهم بالخبر ان اطلاق التعويض مجازا باعتبار
الصورة فقد ذهب مال وحصل مال اخر كالتسمية بيع الحر بيعا لحكم الصورة
ولو كان بطريق التعويض لما استحقه بنو المطلب لعدم حرمة الصدقة عليهم
وذكر في الاسرار ان محمدا رحمه الله احتج باجماع الصحابة فان الخلفاء الراشدين

فقسموا الخمس على ثلثة اسهم لليتامى والمساكين وابناء السبيل من غير انكار احد عليهم
ولا عدول عن اجماعهم قوله وعلى هذا مسائل اصحابنا قيل اي على ان الغنائم
حق لله خالصا لا يتناهى على الجهاد الذي هو خالص حقه وليس بشيء لاستلزامه
تداخل الاقسام والاولى ان يقال على ان الخمس حق قائم بنفسه لانه مصاب
بالجهاد ومبنى عليه مسائل اصحابنا في ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد
حكما الا بالاخذ مقصودا وقال الشافعي رحمه الله تملك بنفس الاخذ لان الاستيلاء
على المال المباح سبب الملك ومال الكفار مباح فالاستيلاء عليه يكون سببا للملك
اما الاول فكالاصطياد والاحتشاش والاحتطاب واما الثاني فلجواز اخذه منهم
بالدعوى والقمار وبغير ذلك ما لم يكن خيانة وقد تم الاستيلاء بالاخذ بغير استقرار
الايدي عليه حسا وانكاره لا يجوز فان قيل الاستيلاء باليد ولا يدفع كونهم في
دار الحرب بقدرتهم على الاسترداد فالجواب ان ذلك لا يمنع كون الشيء في ايديهم
احرزه بدليل انا حكمنا بزوال ملكهم عن الغنائم ومتى لم يمنع دارهم زوال ملكهم لم
يمنع كون تمام الاستيلاء ولنا القول بموجب العلة وهو ان نقول سلمنا ان
الاستيلاء بالمال المباح يفيد الملك ولكن لا يفيده ههنا لان تملك الغنائم ليس من جنس
تملك المباح بدليل وجوب الخمس وثبوت المساواة بين المباشر والردء في الاستحقاق
واذا لم يكن منه لا يكون الاستيلاء سببا للملك فيه فلا بد من سبب اخر غير الاستيلاء والجهاد
ايضا لا يجوز ان يكون سببا للملك يثبت به الملك مقصودا الا انه لكونه عبادة يستلزم
الخلوص لله تعالى وليس يقصد به المال خالصا لله لتردده بين كونه سببا للملك
فيجب تجريده حتى ان يقصد به المال فيكون المقصود بالجهاد اعلاء دين الله بقهر
اعدائه وذلك لا يتم الا بقهر جميع اهل الدار لانهم في الذب كشخص واحد كالمسلمين
فلا بد من اتصاف القهر بالكل باقصى ما يتصور وهو الاحراز بدارنا وحينئذ يكون
المجاهد اولى به لا باعتبار الاستيلاء بل جزاء معجلا لله تعالى فانا نعلم انه ثواب الدنيا
والمراد به الغنائم ولانا حكمنا بزوال ملكهم عن الغنائم فلو لم يثبت الملك للمجاهدين
كانت سائبة وذلك لا يجوز فثبت الملك لهم بالجهاد حكما لا بالاخذ مقصودا واذا
ثبت هذا ثبت عليه عدم جواز قسمة الغنائم في دار الحرب وان من مات بعد استقرار الهزيمة
قبل الاحراز لم يورث نصيبه وان المدد اذا لحق الجيش قبل الاحراز بعد الاستقرار
شاركهم في الغنيمة وغير ذلك مما فيه كثرة واما الزوائد وهو القسم الثالث من العبادات
فنوافل العبادات سننا كانت او ادابا لانها شرعت مكملات للشرائع زائدة عليها
فلا يكون مقصودة قال رحمه الله وان العقوبات الكاملة مثل الحدود واما

القاصرة فسميها اجزية مثل حرمان الميراث بالقتل ولذلك لا يثبت في حق الصبي
لانه لا يوصف بالتقصير بخلاف البالغ الخاطئ لانه مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولم يلزمه
الكامل والصبي غير مقصر فلم يلزمه القاصر ولا الكامل ش العقوبات الكاملة
التامة في كونها عقوبة هي ما يتصل به الى البدن الم ظاهر كحد الزنا وحد
السرقة وحد الشرب قيل انما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات لا شبهة
معنى الاباحة فيها فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول
فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة وفيه نظر لان حرمان الميراث
الميراث بالقتل وجب بجناية لا شبهة اباحة وليس بعقوبة كاملة
والجواب ان امثال ذلك لا يضر في التسمية فكم من شيء يسمى باسم لمعنى وان
كان موجودا في غيره وقد مر واما العقوبات القاصرة وهي العقوبة
المالية التي لا يتصل بها الى بدنه الم ظاهر فسميه اجزية فرقا بينهما
فان الجزاء يطلق على ما هو عقوبة لغة كما في قوله تعالى جزاء بما
كسبا فالقصور المعنى العقوبة سميت جزاء اذ مطلق اسم العقوبة
ينطلق على الكامل منها قيل المراد في الجمع الواحد لانه ليس من هذا
الجنس الا حرمان الميراث ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة
حرمان الميراث عقوبة خالصة حق الله تعالى اما كونه عقوبة فلانه
غرم في حق القاتل بجنايته وفي الغرم معنى العقوبة واما قصوره
فلما ذكرنا انه لا يتصل به الم ظاهر ببدنه واما كونه خالص حق الله تعالى
فلان ما يجب لغير الله بالتعدي يجب لمن وقع التعدي عليه لا لغيره
وليس في حرمان الارث نفع عائد على المقتول المتعدى عليه وما لا يجب
لغير الله فهو واجب لحق الله ضرورة فثبت انه وجب جزاء لله تعالى
زجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحدود قيل قوله مثل حرمان الميراث
خبر مبتدا محذوف ولو قيل فمثل كان احسن والظاهر خلافه
لانه قطع الاستيناف لما اقتضاه اما في جوابه من الفاء فقد اخذه
في فسميها اجزية ولذلك اي ولان الحرمان عقوبة لا يثبت في حق الصبي
حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم ميراثه لانه لا يوصف بالتقصير
لان التقصير يستدعي خطرا لا محالة والخطر يثبت بالخطاب ولا خطاب
في حقه فلا يوصف فعله بالحظر فلا تقصير بخلاف الخاطئ فانه مخاطب
والخطأ جائز المؤاخذة لوقوعه عن نوع تقصير فيجوز ان يتعلق به

الجزاء

الجزاء القاصر للتقصير في التثبت كما تعلقت به الكفارة ولقائل ان يقول
لو استلزم الجزاء التقصير وفعل الصبي لا يوصف بالتقصير لا يحرم بالارتداد
واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب ان الحرمان به ليس بجزاء بل بانه
باختلاف الدين فانه يقطع الولاية الثابتة بالقرابة كالرق قال رحمه الله
وكافر البئر وواضع الحجر والقائد والسائق والشاهد اذا رجع لم يلزمهم الحرمان
لانه جزاء المباشرة والتسبيب كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله متمسكا بانه قتل
بغير حق كالخطأ ولهذا وجبت الدية فلنا فذكر هذا ليجب ردا لذلك فقال
حافر البئر يعني في غير ملكه وواضع الحجر على قارعة الطريق وسائق الدابة وقائدها
اذا تسبب بهذه الاشياء في قتل مورثه لا يوجب الحرمان لان الحرمان يثبت
جزاء لمباشرة المحظور بقوله صلى الله عليه وسلم لا ميراث لقاتل بعد صاحب
وهذا ليس بقاتل بل هو مباشر شرط القتل او مسبب اليه فلا يتعلق به
عقوبة والدية بدل المحل ولا فرق بين المباشرة والتسبيب في ذلك
والمباشرة اتصال الفعل الى المحل على وجه يحدث منه التلف كالجرح
والضرب والسبب ان يتصل اثر الفعل بغيره لا حقيقة فعله فيتلف
كالحفر والسوق قال رحمه الله والحقوق الدائرة بين الكفارات فيها
معنى العبادة في الاداء وفيها معنى العقوبة حتى لم تجب الا جزية ولم تجب
مبتداة وجهة العبادة فيها غالبة عندنا وهي مع ذلك جزاء الفعل حتى
راعينا فيها صفة الفعل فلم توجب على قاتل العمد وصاحب الغموس
لان السبب غير موصوف بشيء من الاباحة وقلنا لا تجب على المسبب الى
قتل ولا على الصبي لانها من الاجزية وان لم يجعل ضمان المتلف وذلك
غلط في حقوق الله تعالى بخلاف الدية وكذلك الكفارات كلها ولهذا لم
تجب على الكافر ما خلا على كفارة الفطر فانها عقوبة وجوبا وعبادة اداء حتى
تسقط بالشبهة على مثال الحدود وقلنا تسقط باعتراض الحيض والمرض
وتسقط بالحادث بعد الشروع في الصوم اذا اعترض الفطر على السفر
وتسقط ~~باعتراض الحيض~~ بشبهة القضاء وظاهر السنة فيمن ابصر
هلال رمضان وحده شبهة في الرؤية خلافا للشافعي فانه الحقها بسائر
الكفارات الان انثبت ما قلنا استدلالا بقول النبي صلى الله عليه وسلم من
افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب
على الخاطئ ولانا وجدنا الصوم حق لله تعالى بدعوا الطباع الى الجناية

عليه فاستدعى زاجرا لكنه لما لم يكن حقا مسلما تاما صار قاصرا فاوجبناه
بالوصفين وقد وجدنا ما يجب عقوبة ويستوفى عبادة كالحدود لان اقامة
السلطان عبادة ويستوفى عقوبة فصار الاول اولى ولهذا قلنا بتداخل
الكفارات في الفطر لا الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة هي
الكفارات اما ان فيها معنى العبادة فباعتبار الاداء فانها يتادى بما
هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة او فان اداءها يجب بطريق
العبادة فانها يجب بطريق الفتوى ويؤمر بالاداء بنفسه من غير
ان يستوفى منه جبرا كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة
شيء من العقوبة على نفسه بل فوض الى الائمة ويستوفى منه جبرا واما
ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب الا اجزية على افعال وجدت
من العباد ولم تجب مبتداة كما تجب العبادات بل يتوقف على اسباب
توجد من العبد وفيها معنى الحظر وجهة العبادة في الكفارات غالبة
عندنا لانه بعد ما يتبين ان فيها معنى العبادة والعقوبة فلا يخلو اما
ان يكونا متساويين او احدهما راجح ولا يكون معنى العقوبة راجحا لانه
لو كان راجحا لوجب على المعذور واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان العقوبة يتنوع وجوبها بسبب العذر فان المعذور لا يستحق
العقوبة واما بطلان اللازم فلوجوبها على الخاطئ والناسي والمكره
والمحرم اذا اضطر الى الاصطياد او حلق الراس ولا لاجل الا يكون
مساويا اذ لو كان لما لزم على المذكورين واللازم باطل لما مر فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان جهة العقوبة تمنع وجهة العبادة لا تمنع والحكم
عدم الوجوب فلا يجب بالشك وقيد بقوله عندنا لاحتمال ان تكون
جهة العقوبة راجحة عند الشافعي فانه اوجبها على قاتل العمد وصاحب
الغموس قوله ومن مع ذلك اي الكفارة مع رجحان جهة
العبادة فيها جزاء الفعل معتبر فلا تكون جهة العقوبة مهدرة
وان كانت مغلوبة ولهذا راعينا في ايجابها صفة الفعل الموجب
لها من كونه دائرا بين الحظر والاباحة فلم توجب على قاتل العمد
وصاحب الغموس لان السبب غير موصوف بشيء من الاباحة فلم يوجد
سبب جهة العبادة وكذا على المسبب الذي قلنا وهو حافر
البير وواضع الحجر ولا على الصبي لانها من الاجزية وهي تترتب على

على المباشرة ولم يوجد فعدم سبب جهة العقوبة وان نص رحمه الله جعل
كفارة القتل ضمان المتلف كالدية فادار وجوبها على وجوب الدية او القصاص
قال لان في المحل حقين حق الله من حيث الاستعباد ومحض حق العبد [illegible]
ولهذا جمع الشارع بينهما في قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
ودية مسلمة الى اهله وهو كالصيد المملوك في الحرم واذا كان كذلك يجب
بالسبب والمباشرة وعلى الصبي والمجنون كالدية وفي كلام شمس الائمة
ما يدل على ان كل موضع تجب الكفارة فيه يفوت حق الشرع بمباشرة الضد
فكان وجوبها ضمانا لذلك الفائت كوجوب سجدتي السهو ضمانا للنقصان المتمكن
في الصلوة ويمكن ان يكون الضمير في قوله جعلها راجعا الى الكفارات فيكون موافقا
لكلام شمس الائمة وذلك اي جعلها ضمان المتلف غلط في حقوق الله لان
تفويت حقه لا يوجب الضمان جبرا لان ذلك للحاجة الى دفع الخسران والله تعالى
منزه عن ذلك ولانه لو كان ضمان المتلف لما تعددت الكفارات بتعدد الافعال
مع اتحاد المحل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المتلف الواحد
لا يستلزم تعدد الضمان واما بطلان اللازم فلان الجناية على الصيد
الواحد في الاحرام اذا تعددت تعدد الجزاء لانه جزاء بمقابلة الفعل بخلاف
الدية فانها في مقابلة المحل كما في صيد الحرم والاستدلال بالاية فاسد لان
القران في النظم لا يوجب القران في الحكم وكذلك الكفارات كلها اي من مثل كفارة
القتل في ان جهة العبادة فيها راجحة ولهذا لم يجب شيء منها على الكافر لانه غير
اهل لوجوب العبادة عليه ولهذا لم يصح ظهار الذمي عندنا قوله ما
خلا كفارة الفطر يجوز ان يكون استثناء من قوله وجهة العبادة فيها غالبة
ويجوز ان يكون من قوله وكذلك الكفارات فان جهة العقوبة فيها راجحة
حتى لم يجب على الخاطئ والناسي وسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة
كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت
او اكل لذلك ثم تبين بخلافه لا يجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بالجماع بعذر
المرض والسفر لا يوجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات
بخلاف ساير الكفارات فانها لا تختلف باختلاف المحال حتى تجب بالخطأ
في باب القتل فعرفنا ان في ساير الكفارات معنى العبادة مقصود
اذ به يحصل التكفير لان العبادة ماحية للسيئة وساترة لها ومعنى العقوبة
تابع وفي كفارة الفطر معنى الزجر والعقوبة مقصود ومعنى العبادة
تابع بدليل عدم وجوبها في موضع لا يحتاج فيه الى الزاجر كما ذكرنا فان قيل

في كلام الشيخ تسامح من وجهين احدهما انه قال في بيان الاستثناء فانها عقوبة وجوبا
وعبادة اداء وذلك لا يستقيم لان سائر الكفارات كذلك والثاني انه استدل على
رجحان العقوبة فيها بسقوطها في موضع الشبهة وسقوطها في موضعها مبني على
رجحان جهة العقوبة فيلزم الدور فالجواب عن الاول انه قدم العقوبة في كفارة
الفطر والتقديم يفيد الاهتمام وذلك مشعر بان جهة العقوبة فيها راجحة
وعن الثاني بان سقوطها في موضع الشبهة ثابت بالكتاب والسنة كقوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله صلى الله عليه وسلم تم على
صومك فانما اطعمك الله وسقاك فليس مبنيا على ذلك فلا دور فان قيل فعلى
هذا لا فائدة في بيان رجحانية العبادة او العقوبة قلنا لا نسلم بل الفائدة بيان
الحكمة في ورود النصوص على ذلك الوجه فان الشرع علم مقادير الجناية المرتب
عليها الكفارة فحكم بانزال النصوص على الوجه الذي سترها ونحوها ويستدل
له فائدة اخرى ولقائل ان يقول لو كانت جهة العقوبة راجحة حتى سقطت
شبهة الاباحة سقط عمن افطر بجماع اهله او بطعام مملوك له لان الملك مبيح فلا
اقل من شبهة الاباحة كسقوط الحد عمن زنى بجاريته التي هي اخته من الرضاع
فان قيام الملك الذي هو مبيح اورث شبهة الاباحة والجواب ان هذه مغالطة لان
المحرم شبهة تورث جهة الاباحة فيما هو محل الجناية وملك النكاح والطعام لا
يورث اباحة الافطار في رمضان كمن قتل بسيف مملوك له شخصا او شرب
خمرا مملوكا له حيث لا يصير ذلك شبهة بخلاف وطء الجارية هي اخته من الرضاع لان
محل الجناية منافع البضع وملكه ثابت في البضع فيصلح شبهة مسقطة للحد قوله
وقلنا يسقط باعتراض الحيض متعلق بقوله فانها عقوبة فيمكن ان تكون
من فوائد بيان جهة رجحان العقوبة فانها سقطت فيها بالشبهة وصورة المسألة
رجل جامع امرأته في نهار رمضان عمدا لزمهما الكفارة فحاضت ومرض الرجل حتى
ابيح الافطار في اخر النهار سقطت الكفارة عنهما عندنا وقال ابن ابي ليلى و
الشافعي في قول يجب الكفارة عليهما ولا يسقط بالعذر لصيرورته دينا
بوجوب السبب وعدم اختلال معنى الجناية كما لو افطر ثم سافر وكما لو زنى ثم تزوج
بها فانه لا يسقط الحد وقلنا قد ثبت ان جهة العقوبة فيها راجحة وما هو كذلك   بها
يسقط بالشبهة والمرض والحيض يورثان الشبهة لانهما يزيلان استحقا   ن
استحقاق الصوم باباحة الافطار عند اعتراضهما وزوال الاستحقاق
لا يتجزى كثبوته فصار كالزائل من اوله والكفارة لا تجب الا بفطر يوم مستحق
حتى لا تجب بفطر النفل ونحوه لا نسلم عدم اختلال معنى الجناية بخلاف ما لو سافر

في اخر النهار بعد الافطار لان السفر لا يزيل الاستحقاق اذ الصائم لو سافر لم يحل له
الافطار فلا يتمكن بالسفر في اخر النهار شبهة في اوله ولان السفر فعله والكفارة حق الله
والكفارة حق الله فلا يسقط بفعل العبد باختياره بخلاف المرض والحيض فانهما
سماويات لا صنع للعبد فيهما فكانا من قبل صاحب الحق فجاز ان يسقط بهما الكفارة
حتى لو اكرهه السلطان على السفر يسقط عنه في رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي
ظاهر الرواية لا يسقط لانه من صنع العباد لا من حق صاحب الحق وكذلك قوله ولا يسقط
بالسفر الحادث وصورته رجل اصبح صائما ثم سافر لا يباح له الافطار بالاتفاق فان
افطر ليس عليه الكفارة عندنا وعند الشافعي عليه الكفارة لان هذا خروج لا يبيح له
الافطار فلا يصير شبهة كالخروج الى ما دون السفر والجواب انا لا نسلم ان هذا الخروج
غير مبيح بالنص الا انا لم نعمل به لدليل اخر اولى منه وهو الاقامة في اول النهار
فانه يقتضي وجوب الصوم بالنص وهو مما لا يتجزى فكان العمل به اولى لما مر
ان الاخذ بالعزيمة اولى فبقي السفر المبيح في نفسه موثرا في ايراث الشبهة فيسقط به
الكفارة بخلاف ما دون السفر لانه غير مبيح واحترز بقوله اذا اعترض الفطر على
عما اذا اعترض السفر على الفطر فانه لا يصير شبهة قوله ويسقط بشبهة القضاء صورته
رجل رأى هلال رمضان وحده والسماء مصحية او متغيمة فشهد فرد الامام شهادته
لتفرده او لفسقه وجب عليه الصوم لانه عنده من رمضان لظاهر قوله عليه السلام صومكم
يوم تصومون واستدل الجمهور بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وبانه قد راى
حقيقة فلزمه الصوم فان افطر لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي لان العلم بكون
هذا اليوم من رمضان حصل بدليله ولا دليل فوق العيان ولهذا وجب عليه الصوم
حتى يأثم بتركه فيستكمل الجناية بالافطار وجهل غيره بكونه من رمضان لا يصير شبهة
في حقه لان موجب الجهل لا يتعدى محله كما لو شرب الخمر جماعة بعضهم عالما بها وعلم البعض
دون البعض يجب الحد على العالم لا الجاهل وجهل الجاهل لا يورث شبهة في حقه   عنه
ولنا ان القاضي لما رد شهادته وحكم بانه من شعبان بدليل شرعي وهو تهمة الكذب
والغلط في رؤيته لاستواء الكل في النظر والقضاء نفذ حكمه ظاهرا ولو نفذ
ظاهرا ولو نفذ ظاهرا وباطنا ابيح له الفطر فاذا نفذ ظاهرا اورث شبهة الاباحة
فيسقط به الكفارة فان قيل هذا ليس بقضاء بل هو فتوى لانه من باب
العبادات والفتوى من كونه شعبان لا يصير شبهة بدليل ان القاضي لا يقضي
بشيء بل يمتنع عن القضاء والامتناع عن القضاء ليس بقضاء ولئن سلم انه قضاء
فلا نسلم انه يصير شبهة في حقه لانه يزعم ان القاضي مخطئ في قضائه وقضاؤه باطل

كالو رجع احد شهود الزنا بعد الرجم لزمه حد القذف والقضاء بكون الرجل زانيا
قايم ولم يصر شبهة في درء الحد عنه لان في زعمه ان قضاءه باطل قلنا هذا مما يدخل
تحت القضاء لانه لو ثبت صفته بان كانت متغيمة فشهد واحد او جاء من القرى
وهو عدل يلزم على القاضي القضاء ويصير من رمضان في حق الجميع حتى يلزمهم
وجب الكفارة بالافطار وحل اجال الديون ونزول الطلاق والعتاق المعلق
المعلق بمجي رمضان فلو اتهمه برد شهادته بقي من شعبان فتبين انه مما يدخل
تحت القضاء وقوله الامتناع من القضاء ليس بقضاء ليس بسديد لان الامتناع
عن قبول الشهادة للتهمة قضاء برد الشهادة كالفاسق يشهد فلم يقبل
القاضي فاعادها بعد التوبة لا يقبل لانه لما رد مرة كان ذلك قضاء بابطالها
كذا ههنا وقوله القضاء لا يصير شبهة في حقه ايضا غير سديد لان القضاء من
حجج الشرع اذ القاضي نايب الشرع ولهذا لا يضمن اذا اخطأ فيصلح شبهة
كساير الحجج وان لم يكن معمولا وزعمه لا يخرجه عن كونه شبهة كالو شهدوا بالقاضي
بالقصاص فقضى القاضي ان يقتله الولي وهو يعلم ان الشهود كذبة ثم جاء
المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي عندنا للشبهة الثابتة بالقضاء
وان كان عند الولي انه محظ لنفس وظاهر الشبهة دليل اخر على ثبوت الشبهة
وهي قوله صلى الله عليه وسلم صومكم يوم تصومون اي وقت فان ظاهره يقتضي
ان يوم صوم الجماعة يوم صوم في حق كل واحد لكن عارضه قوله عليه السلم صوموا
لرؤيته فانه قد راه وهذا يقتضي وجوب الصوم عليه فاوجبنا عليه احتياطا
وبقي الظاهر للادراء الشبهة في سقوط الكفارة كما بقي ظاهر قوله عليه السلام انت
ومالك لابيك شبهة في سقوط الحد عن الاب بوطي جارية الابن وان كان المعمول
به قوله عليه السلام الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين
لا يقال هذا الحديث منسوخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه او بقوله
عليه السلام صوموا لرؤيته لان النسخ لا يثبت بغير معرفة التاريخ ولم يعرف
ذلك ووجوب الصوم مما يحتاط فيه فعند التعارض عملنا بالدليل الموجب له
احتياطا بالدليل المسقط للكفارة كذلك لان هذه الكفارة مما يحتاط في درئها
فان قيل قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون متعرض بوجود الصوم
لا الوقت فصار كانه قال وجود صومكم في اليوم الذي تصومون فيه بدليل
انه مروي بنصب يوم على الظرف وهو ظرف الصوم واذا كان كذلك لا
يكون معارضا للحديث الاخر فلا يصلح شبهة اجيب بان حمله عليه يؤدي الى

الغاء كلام صاحب الشرع اذ لا يخفى على احد ان وجود الصوم في يوم يوجد فيه ولا يليق
بعاقل ان يقول ذهابك حين لا يوم تذهب وانتصاب يوم ليس على الظرف
للصوم بل بعامل مضمر بموجب المستند تقديره وقت صومكم واقع او ثابت يوم تصومون
وقوله لشبهة في الرؤية متعلق بشبهة القضاء وهو في الحقيقة جواب عما قال الخصم
العلم بكون هذا اليوم من رمضان حصل بدليل ولا دليل فوق العيان فكان بالقضاء
يتحقق شبهة في رؤيته فان بعد المسافة ودقة المراي وعدم رؤية سائر الناس
يوجب التخييل ولا يمكن دفع هذا التخييل ولئن لو شك مشكك لشكك والان
ولا يستشكك فيها عاقل لكن المشروع لم يعتبر هذه الشبهة لبعد الاحتراز
عنها فاذا ادى القاضي شهادته اعتبرت هذه الشبهة فيؤثر فيما يسقط بالشبهات
خلاف حلية الخمر لان العلم بها غير مشتبه ولا يستبعد ان يعرف الجني البعض
دون البعض لعدم التحري فلا يوجب الغير علمه فاما ههنا فالكل سواء في دليل
المعرفة وتفرده يوجب خللا في الرؤية واعتبره الحاكم فيصلح شبهة قوله خلافا
للشافعي متعلق بقوله ما خلا كفارة الفطر فان الشافعي الحق كفارة الفطر بساير
الكفارات في انها لا تسقط بالشبهة وانها ضمان ما تلف من حق الله بجنايته
الا انا اثبتنا ما قلنا من ترجيح معنى العقوبة فيها استدلالا بالنص والاجماع و
المعقول اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم من افطر في رمضان عامدا فعليه
ما على المظاهر ووجه الاستدلال انه صلى الله عليه وسلم قيد الافطار بالعمد لتكامل
معنى الجناية والجناية الكاملة تقتضي الجزاء عقوبة اما الاولى فلفائدة القيد و
اما الثانية فكما في غيرها من الجنايات الكاملة فان اجزيتها عقوبات واما الاجماع
فلانه لا خلاف لاحد في عدم وجوبه على الخاطئ فيما كان التسحر اذا باطل الخاطئ من
جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت لانه كالحي في هذا الظن
حتى يصح الاستدلال اما لو اراد به من سبق الماء والطعام حلقه بلا قصد فلا
يصح الاستدلال عن ضعف اذ عند الخصم لا يفسد به فلا يتصور وجوب الكفارة
وامتناعها بالخطأ لعدم الفساد لا للخطأ فلا يتم الالزام واما المعقول فلان
وجوب الصوم حقا لله تعالى خالصا يدعو الطباع الى الجناية عليه وما كان كذلك
يحتاج الى زاجر يردع عن الاقدام اما الاولى فظاهر واما الثانية فلانه فلانه
ظهر في الشرع صيانة لهذا الحق بتحريره سببه متعددة مع وجود ما طرا عليها
من المنافي من غير تاثير في اعدامها وجعل الركن المعدوم موجودا في حق
النايم والساهي زاجرا يمنع عن الجناية عليه لصيانته عن الافطار والكفارة

صالحة لذلك فعرف انه بطريق الزجر والعقوبة قوله لكنه لما لم يكن
جواب دخل تقريره فعلى ما ذكرت يجب ان يلزم عقوبة محضة وتقرير الجواب
ان الصوم لما لم يكن حقا سالما تاما وقت الجناية صار التعدي عليه بالافطار
ناقصا في كونه جناية فيمكن فيه شبهة الاباحة وتعذر ايجاب العقوبة المحضة
فاوجبنا الزاجر بالوصفين وهما العقوبة والعبادة وجعلنا معنى العقوبة
في الوجوب والعبادة في الاداء دون عكسه لانا وجدنا ما يجب عقوبة ويتولى
عقوبة عبادة كالحدود فان اقامتها الى السلطان عبادة حتى يثاب على الاقامة
ويعاقب على تركها ولم نجد ما يجب عبادة ويستوفى عقوبة فكان للاول اولى
قوله ولهذا اي ولان وجوب هذه الكفارة بطريق العقوبة حتى سقطت
بالشبهة قلنا يتداخل الكفارات فاذا افطر في رمضان بلا تكفير يلزمه كفارة
بهذه ولو افطر في رمضانين ولم يكفر عن الجناية الاولى فلذلك يلزمه
كفارة واحدة عند الطحاوي وعليه اكثر مشايخنا وروي عن محمد انه يلزمه
كفارتان وقال الشافعي يلزم لكل فطر كفارة كما لو ظاهر مرارا لان التداخل خ
من خصائص العقوبات المحضة والكفارة ليست كذلك والجواب ان اختصاص ص
بالمحضة ممنوع ولئن سلمنا فجوازه ههنا باعتبار معنى الدرء فان هذه الكفارة
خصت بالسقوط بالشبهة لترجح معنى العقوبة ومن دليل على ان السبيل فيها
الدرء والتداخل من بابه كما في الحدود فانها لو وجبت في المرة الثانية خلت
عن الزجر لحصوله بالمرة الاولى ففي المرة الثانية لم يوجد الزجر او فيها معنى شبهة
العدم فلا وجه لايجابها كما في الحدود ولهذا لو كفر للاولى ثم جنى لزمه كفارة اخرى
لانه تبين ان الانزجار لم يحصل بالاولى فكان في الثانية فائدة كما في الحدود
وعلى هذا لم يتعلق بغير المرة الاولى سببا لوجوبها قال رحمه الله وحقوق
العباد اكثر من ان تحصى والمشتمل عليها وحق الله غالب كحد القذف والذي يغلب
فيه حق العبد القصاص فاما حد قطاع الطريق فخالص حق الله تعالى وهذا
مما يطول به الكتاب ه اي حقوق العباد الخالصة كضمان الدية وبدل المتلف
والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها اكثر من
ان تحصى المشتمل عليها اي على حق وحق العبد وحق الله غالب حد القذف
اي اشتماله على الحقين فبالاجماع ولانه شرع لدفع العار عن المقذوف وذلك
وذلك يدل على حق الله والاحكام تشهد بذلك بتفريعها عليها اما ما يدل
على انه حق الله فتنصيصه بالرق فالمتنصف من العقوبات الواجب ما يكون

تعـ

لله تعالى وتفويض الاقامة الى الامام وعدم انتقاله به ما الا عند السقوط وما يدل على انه
حق العبد فاشتراط الدعوى فيه وقبول الشهادة وعدم البطلان بالتقادم ووجوبه
على المستأمن وعدم قبول الرجوع فيه عن الاقرار واقامة القاضي بعلم نفسه ولا يشكل
بالسرقة فانها خالص حق لله تعالى والدعوى شرط فيها لان الدعوى في السرقة
دعوى المال والحد لا دعوى الحد قصدا ولهذا يثبت بدعوى من ليس المال ملكه بم
كالمودع والمستعير بخلاف حد القذف فان الدعوى فيه دعوى الحد قصدا
واما ان حق الله فيه غالب فلذلك عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط
بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف ف
جماعة بكلمة واحدة او بكلمات متفرقة لا يقام الا حد واحد وعند الشافعي
حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري التداخل وفي
التهذيب لو قذف شخصا واحدا مرارا بزنا واحد لا يجب الا حد واحد وان
قذفه بزنيات مختلفة في قول لتعدد الحدود وفي قول لا يجب الا حد واحد
وهو الاصح ولو قذف جماعة بكلمة واحدة بان قال انتم زناة ففي القديم
لا يجب الا حد واحد وفي الجديد وهو الاصح يجب لكل واحد حد
كامل ولو قذف كل واحد بكلمة واحدة يجب لكل حد كامل احتج الشافعي فعى
بان سببه يتناول عرض العبد وهو حقه لقوله صلى الله عليه وسلم ايعجز
ان يكون احدكم مثل ابي ضمضم اذا اصبح يقول اللهم اني تصدقت بعرضي
على عبادك والمتصدق لا يستحق الا على التصدق بما هو حقه ولذلك المقصود
منه دفع العار عن المقذوف وهو ايضا حقه واذا كان سببه الجناية
على العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص واعتضد بما ذكرنا
من الاحكام التي تدل على كونه حق العبد واجاب عن التفويض الى الامام
بان المقذوف لا يتمكن من الاستيفاء بنفسه لان الضرب يختلف شدة
وخفة فيكون لئن يزيد على الحد المشروع لفرط غيظه ففوض الى الامام دفعا
للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم وهو جز الرقبة ولا اختلاف في
ذلك ففوض الى العبد ولنا انه قد ثبت ان اشتماله على حق الله وحق العبد
ولله في حق عبده حق فلا شك في علمه حق الله والتمسك بالحديث
ضعيف لانه اراد ان يطالبهم بموجب الجناية فلا حقيقة التصدق وفي الحد
القصاص عليه حق العبد بخلاف الحد كذلك فانه تعالى ندب على العفو
ما كان حقه تعالى او غلب فيه حقه ليس للعبد فيه العفو والاحكام

المذكورة مع ما يدل على حق الله تعالى دليل اشتماله على الحقين لا على غلبة احدهما
وجوابه عن التفويض الى الامام غير سديد لانه لا تتفاوت امر متوهم والتوهم لا
يمنع صاحب الحق عن استيفائه كتوهم الشبهة في القصاص وما اشتمل على الحقين
وحق العبد غالب القصاص والاحكام تشهد عليه اما على اشتماله على حق الله فلانه
يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل في الاصل لا ضمان
المحل حتى تقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه لما كان كذلك
كالدية واجزية الافعال تجب حقا لله واما على اشتماله على حق العبد فلان
وجوبه بطريق المماثلة ينبئ عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا
الوجه وهذا يوجب تفويض استيفائه الى الولي واما على رجحان حق العبد فصح
الاعتياض عنه بالمال صلحا ولا خلاف للخصم ان القصاص مشتمل على الحقين و
حق العبد غالب وسبب ذلك يجعل العفو مندوبا اليه بقوله تعالى فمن تصدق
به فهو كفارة له فانه ترغيب فيه في العفو كما في قوله فاجره على الله وما هو
خالص حق الله او حقه فيه غالب لا يكون كذلك ويكون منبئا عن المماثلة بقوله تعالى
كتب عليكم القصاص في القتلى فان القصاص ينبئ عن المماثلة وذلك على كونه جزاء المحل
ويصح الصلح لقوله فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واما حد قطاع الطريق
قطعا كان او قتلا فخالص حق الله تعالى كالقطع في السرقة والرجم في الزنا والقتل لا وجه
على المستأمن وقال الشافعي القتل فيه مشتمل على الحقين لان فيه معنى الحد حتى لا يسقط بالعفو
ويستوفيه الامام دون الولي ومعنى القصاص لانه لا يستحق الا بالقتل وما كان كذلك
قصاص ومعنى القصاص فيه غالب عنده في اصح القولين لان القتيل مقصود في غير حالة
المحاربة ويجب القصاص بقتله ففي المحاربة اولى واذا كان معنى القصاص غالبا وحق
العبد فيه غالب وحقه مقدم على حق الله تعالى حتى لو قتل حر عبدا او مسلم ذميا
او الاب ابنه في قطع الطريق لا يجب القتل ويجب الدية وضمنه العبد ولو قتل
واحد جماعة قتل للاول وللباقين الدية وان قتله غير الامام يجب عليه الدية لورثته
وان مات يجب الدية في تركته ولنا ان القتل والقطع فيه حد واحد لان الله تعالى
جعل هذا الفعل محاربة لله ورسوله وسماه جزاء بقوله انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله واجزية الافعال انما تقع فيما هو خالص حقه تعالى بخلاف القصاص
فانه واجب بطريق المساواة وفيه معنى المقابلة بالمحل وقوله لا يستحق
الا بالقتل ممنوع فان سببه المحاربة كما دل عليه النص الا انها متنوعة فالقطع
جزاء المحاربة المتأكدة باخذ المال والقتل جزاء المحاربة الكاملة بالقتل لا جزاء

الفعل وهذا اي بيان ما ذكرنا من مسألة قطاع الطريق وتحقيقه او جميع ما
تقدم من اشتمال الحقين وترجح احدهما مما يطول به الكتاب قال رحمه الله
وهذه الحقوق كلها تنقسم الى اصل وخلف وذلك في الايمان اولا اصله التصديق
والاقرار على ما فسرنا ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق
في احكام الدنيا ثم صار اداء احد الابوين ايمانا في حق الصغير خلفا عن
ادائه وكذلك في حق المعتوه والمجنون لا يعتبر ذلك مع اداء الصغير بنفسه
ثم صار تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن تبعية الابوين في اثبات
الاسلام في صغير او دخل دارنا او وقع في سهم المسلم اذا لم يكن معه احد
ابويه قوله الحقوق المذكورة كلها تنقسم الى اصل وخلف وذلك الانقسام
ايضا اولا في الايمان كما مر ان اصله التصديق والاقرار على ما بين كيفيته
ثم صار الاقرار اصلا مستقلا حال كونه خلفا عن التصديق في احكام كما قلنا
في المكره على الايمان من بالاسلام بمجرد الاقرار حتى لو رجع عند زواله يصير
وانما ذكر هذا بعد بيانه مرة تمهيد الذكر الخلف المذكور بعده وهو اداء احد
الابوين فانه صار ثابتا في حق الصغير خلفا عن ادائه بنفسه لعجزه وقصور
عقله ولذلك صار اداء احد الابوين ثابتا في حق المعتوه والمجنون لقصور
عقلهما قوله لا يعتبر ذلك يمكن ان يكون فضلة لانه صفة لخلفا اي صار اداء
احد الابوين خلفا لا يعتبر مع اداء الصغير ويكون صفة مقررة كما في قولهم
امس الدابر لا يعود ويمكن ان يكون حالا عنه ويكون حالا مؤكدة باعتبار المبتدأ
والخبر وباعتبار ان صورته خلف متقررة عند اهل العلم فصار
كالجملة الاسمية في الدوام والثبوت ويمكن ان يكون تقديره فانه لا يعتبر وترك
ذلك التركيب اعتمادا على فهمه كما في قولهم بدعوى فهذا اوجه لخلوه
عن ضعف التاليف ووضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه
لاختصاصه بحكم عجيب وهو جعل الايمان القائم بالابوين ثابتا للصغير وفيه
اشارة الى نفي فوات نفع فانه اذا كان خلفا لا يمكن ان يكون مبطلا للاصل
وهو اداء الصغير بنفسه بخلاف المجنون فان اداءه بنفسه لا يخرجه عن
التبعية لصدوره لا عن عقل والمعتوه كالصبي لانه ناقص العقل مثله
ثم صار بتبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن تبعية الابوين في اثبات
الاسلام في صغير ادخل دارنا بالسبي او وقع في سهم المسلم اذا لم يكن
معه احد ابويه حتى ان الصبي اذا وقع في سهم رجل من الجند ومات

في دار الحرب يصلي عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية فان قيل ظاهر كلام الشيخ يدل
على ان تبعية اهل الدار والغانمين خلف عن تبعية الابوين وذلك يؤدي الى ان
للخلف خلفا وهو فاسد اجيب بان الكلام ليس محمولا على ظاهره بل المراد ان كل
واحد خلف عن اداء الصغير بنفسه لكن البعض مقدم على البعض كالجد
الميت فانه خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابنه خلفا عن الميت لا عن
ابنه خلف عن الميت وكالفدية في الصوم فانه خلف عن الصوم لا خلف عن القضاء
ولكنه جعله خلف الخلف مجازا للتعاقب بينهما كخلف الخلف ورد بانه لا ضرورة
في العدول عن الظاهر لجواز ان يكون الشي الواحد خلفا من وجه واصلا من وجه وفيه
نظر لان امتناع خلف الخلف عندهم من مسلمات الفن فمن سلم ذلك لا يتجه
ان يقول بجواز كون الشي الواحد خلفا من وجه واصلا من وجه قال رحمه الله
وكذلك في شروط الصلوة الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه لكن هذا الخلف
عندنا مطلق وعند الشافعي خلف ضروري حتى لم يجز اداء الفرايض بتيمم وا
حد في انائين نجس وطاهر في السفر ان التحري فيه جائز ولم يجعل التراب
طهورا لعدم الضرورة وقلنا نحن هو خلف مطلق حتى جوزنا جميع الصلوات
به وقلنا في الانائين لا يتحرى لان التراب طهور مطلق عند العجز وقد ثبت
العجز بالتعارض ش اي كما ان في الايمان التصديق والاقرار اصل والبواقي
خلف فكذلك في شروط الصلوة الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه اي
عن الطهارة على تاويل الوضوء وهذا بلا خلاف لكن هذا الخلف عندنا مطلق
لا ضروري وقال الشافعي هو خلف ضروري الحاجة الى اداء الصلوة لا يسقط
الفرض عن الذمة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة فلم يجوز اداء
الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة وبعد
الفراغ من اداء الفرض انتهت الضرورة فلا يجوز اداء فرض اخر به كالمستحاضة
ولم يجوز قبل دخول الوقت كما في المستحاضة وقال في الانائين نجس وطاهر
في السفر يعني في موضع لا قدرة على ماء اخر سواه ان التحري في مثل هذا
الموضع جائز ولم يجعل التراب طهورا لعدم الضرورة بامكان وصوله الى الماء
الطاهر بالتحري فانه دليل معتبر في الشرع حالة العجز كما في القبلة
فلا يجوز المصير الى التيمم مع القدرة على الماء الطاهر واحتج على هذا الاصل
بان التيمم بالتراب تلويث لا تطهير حقيقة ولهذا لو وجد المتيمم الماء
يعود الحدث السابق من حال حياته او غيرها فثبت انه لم يرتفع الحدث

اذ لو لعاد بحدث جديد كالمستحاضة ينتقض وضوءها بالفراغ او بذهاب الوقت
وهو ليس بحدث فعلم ان الحدث الاول باق ولكن ابيح له الصلوة مع الحدث
للضرورة فكذا هذا وقلنا ان التيمم خلف مطلق عند العجز عن الماء باتفاق صاحبينا
وتفسير الاطلاق انه لا يتقيد بصلوة ولا بوقت بل يرتفع به الحدث الى غاية وجود
الماء ويستباح به اي حق الصلوة بحصول الطهارة كالماء ويدل على ذلك النقل والعقل
اما الاول فقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء
جعل التراب طهور المسلم عند فقد الماء مطلقا والتقييد يبطل الاطلاق
واما الثاني فلان للخلف حكم الاصل وما كان حكمه حكم الاصل يعمل عمله اما
الاول فكالصوم في الكفارات فان له حكم الاعتاق وكالاشهر في العدة
فان لها حكم القروء وكالصوم في المتعة فان له حكم الهدي واما الثاني
فلان الخليفة لاباحة ما حرم عليه على غير طهارة والاباحة بالاصل بواسطة
رفع الحدث فلو لم يرتفع الحدث بالخلف لانتفت الاباحة بما فرضناه خلفا
لم يكن خلفا هذا خلف واذا ثبت ذلك جاز اداء الصلوات به ولا
يجوز التحري في الانائين لان التراب طهور مطلق عند العجز والعجز ثابت
بالتعارض قال رحمه الله لكن الخلافة عندنا بين الماء والتراب في
قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد وزفر بين التيمم
والوضوء وينبني عليه مسئلة امامة المتيمم للمتوضئ ش لما ذكر ان الخلافة
مطلقة عند اصحابنا وكانوا مختلفين في انها بين الماء والتراب او الوضوء
والتيمم استدرك فقال لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله وبين التيمم والوضوء عندنا في قول محمد وزفر رحمهما الله
احتجا بان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا وجوهكم الاية ثم امر بالتيمم عند
العجز بقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فكانت الخلافة بينهما لا بين التراب
والماء واحتج ابو حنيفة وابو يوسف بان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل
الى التيمم بالصعيد بقوله فلم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الماء والتراب
كما نص على المحيض في قوله واللائي يئسن من المحيض الاية فكان الاشهر
خلفا عن المحيض لا عن التي تحيض واذا كان كذلك لا يترك ظاهر النص الا بدليل
يخالفه ولم يوجد ان الشرع لا ينظر الى صفة الخلف وانما نظره الى صفة
الاصل وقد مر ذلك في بحث حرمة المصاهرة على انه معارض بان التراب
اذا كان ملوثا كان التيمم تلويثا في الحقيقة فلا يجوز ان يكون خلفا عن الطهر

عن الطهارة ولقائل أن يقول قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم إلى قوله فإن لم تجدوا ماء
فتيمموا سيق لوجوب الوضوء والانتقال إلى التيمم عند عدم الماء فيثبت بعبارته
وكل واحد من الوضوء والتيمم ومن الماء والتراب مدلول عليه بإشارته وليس جعل
التيمم خلفا عن الوضوء أولى من جعل التراب خلفا عن الماء ولا عكسه لعدم المرجح و
الجواب عنه أنه لما كان كذلك كان مجملا في بيان الخلفية وقد لحقه بيان بقوله
صلى الله عليه وسلم الصعيد طهور المسلم لمن لا يجد الماء عشر سنين رواه أحمد وأبو داود
فكان ما ذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف أولى ويبتنى على هذا الاختلاف مسألة
إمامة المتيمم للمتوضئ فعندهما يجوز ما لم يجد المتيمم ماء وهو مذهب ابن عباس
رضي الله عنهما لأن التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة صارت الخلفية
بين الآلتين وبقيت الطهارة فيهما لا على خلفية وكان شرط الصلاة وهو حصول
الطهارة موجودا في حقهما على السواء فيجوز بناء أحدهما على الآخر كالماسح مع
الغاسل وعند محمد لا يجوز وهو قول علي رضي الله عنه لأن عنده لما كان التيمم
خلفا عن الوضوء لم يكن حصول الطهارة في حقهما فلا يبتنى صاحب الأصل على
صاحب الخلف كما لا يبتنى المصلي بركوع وسجود على المومئ وعند زفر يجوز
اقتداء المتوضئ بالمتيمم وإن كان المتوضئ قادرا على الماء وهو رواية عن أبي يوسف
لأن قدرته على الماء لا تغير حال الإمام لأن عدم الماء شرط في حق الإمام
وهو باق في حقه حتى جازت صلاته وليس بشرط في حق المقتدي فلا يمنع صحة
البناء قلنا لما قدر المقتدي على الماء كان في زعمه أن الشرط لم يثبت في حق الإمام
ففسدت صلاة الإمام في زعمه فلم يجز اقتداؤه كما لو كان في زعمه أن إمامه مخطئ
في تحريه وإن كانت صلاة الإمام صحيحة في نفسها وكالصحيح يقتدي بصاحب
الجرح لعدم طهارته في حق المقتدي وإن كان صحيحة في حق الإمام هكذا نقل
قول زفر في الأسرار والمبسوط وعامة الكتب ولكن سياق كلام الشيخ يدل
على أن قوله مثل قول محمد في عدم جواز الاقتداء فلعله ظفر برواية أخرى عنه
مثل قول محمد قال رحمه الله وقد يكون الخلف ضروريا وهو التراب
عند القدرة على الماء إذا خيف فوت الصلاة حتى أن من تيمم لجنازة فصلى
ثم جيء بأخرى لم يعد عند أبي حنيفة وأبي يوسف وأعاده عند محمد بناء على
ما قلنا وهذا إنا نستقصي في مبسوط أصحابنا الظاهر أن هذا جواب
عن سؤال تقريره تقدم ذكر أن التراب خلف عن الماء ومن شرط الخلف عدم
ثبوت الأصل وقد جوز التيمم مع وجود الماء في صلاة الجنازة وصلاة

العيد فما فرضتموه خلفا لا يكون خلفا هذا خلف وتقرير الجواب أن الخلف
وهو التراب قد يكون خلفا ضروريا عند القدرة على الماء أي عند وجود الماء
إذا خيف فوت الصلاة صلاة لا قضاء لها كصلاة الجنازة وصلاة العيد فإن
الطهارة بالماء شرعت لإدراك الصلاة فإذا خاف الرجل الفوت أصلا
صار عادما للماء في حق هذه الصلاة فأبيح له التيمم كالخائف العطش بخلاف
سائر الصلوات فإنها تفوت إلى بدل وهذا منقول عن ابن عباس في صلاة
الجنازة وعن ابن عمر رضي الله عنهم في صلاة العيد ولقائل أن يقول على هذا التقرير
لا فرق بين هذا التيمم وتيمم آخر إذ كل واحد منهما ثابت لإدراك الصلاة
فما وجه جعله ضروريا والجواب أن عادم الماء حقيقة هو من يكون عادما
في حق جميع الصلوات وهذا لو تيمم للوقتية لا يجوز فدل على أن جوازه ضروري
وإذا كان ضروريا فلو تيمم لجنازة فصلى ثم جيء بأخرى من غير أن يدرك
بينهما وقتا يتمكن من الوضوء فيه لم يعد التيمم عند أبي حنيفة وأبي يوسف
لبقاء الضرورة وعند محمد يعيده لأن تيممه الأول لحاجة الصلاة
على الجنازة الأولى وقد حصل مقصوده فانتهى حكم ذلك التيمم ثم حدث له
حاجة أخرى فيلزمه أن يتيمم وإن لم يجد بينهما وقتا مقدار ما يقدر على
التيمم لأن خلافته ضرورية وقد انتهت الضرورة إلى هذا أشير في نوادر
المبسوط والشافعي لم يجوز التيمم لهما كما في الجمعة وسائر الصلوات لأن التيمم
طهارة شرعت عند عدم الماء ومع وجوده لا يكون مشروعا وهذا أي بيان
هذه المسائل مستقصى في مبسوط أصحابنا أو بيان الأصل والخلف في كل واحد
من الحقوق المذكورة فإن لكل أصلا وخلفا إنما يعرف تمامه في مبسوط
أصحابنا فإن الفدية خلف عن الصوم عند العجز وكذا عن الصلاة والقضاء خلف
عن الأداء إنما شرع له القضاء والحج عن الغير خلف عن حج نفسه عند العجز والكفارة
خلف عن البر وكذا مثل أداء القيمة في الزكاة وصدقة الفطر والعشر ونحوها
معنى الخلفية وكذا قيم المتلفات في حقوق العباد قال رحمه الله
وإنما عرضنا الإشارة إلى الأصل وذلك أن الخلافة لا تثبت إلا بالنص أو
دلالة النص وشرطها عدم الأصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب
منعقدا للأصل فيصح الخلف فأما إذا لم يحتمل الأصل الوجود فلا مثل
البر في الغموس لما لم يحتمل الوجود لم تثبت الكفارة خلفا عنه بخلاف مسألة
مس السماء وسائر الأيمان فإنها لم تشرع الأعذار احتمال وجود الأصل
والمسائل على هذا الأصل أكثر من أن تحصى وقد سبق بعضها فيما سلف

في آخر وقت الصلوة له اداؤها فان الاستقصاء انما يكون في المبسوط وانما غرضنا
في هذا الكتاب الاشارة الى الاصل وهو ان الخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالة
النص والمراد ان الخلف انما يثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالرأي فكذا خلفه
وليس المراد الحصر على المذكور فانها قد تثبت بالاشارة كما اشرنا اليه في مسألة
خلفية التيمم وقد تكون بالدلالة كما في خلفية التيمم لصلوة العيد والجنازة فان التيمم
لما شرع لادراك الصلوة في وقتها والتيمم لهما في معنى ذلك الحق به ولكن لما ذكر
الدلالة دل على جوازه بالاشارة لانها اقوى من الدلالة واقتصر على الاقتصار
تعليله ثم شرط الخلف عدم الاصل للحال مع احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا
الاصل فيصح الخلف بالعجز الحالي كما قلنا ان السبب الموجب للوضوء وهو ارادة
الصلوة قد انعقد موجبا له لاحتمال حدوث الماء كرامة ثم بالعجز الحالي انتقل
الحكم الى التيمم فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يثبت الخلفية مثل البر في
اليمين الغموس لما لم يحتمل الوجود لم يثبت الكفارة خلفا عنه بخلاف مسألة مس
السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لاحتمال وجود المس فكانت موجبة للكفارة
ولذلك سائر الابدال كمسح الخف والتيمم والفدية وغيرها فانها لم يشرع الا عند
احتمال وجود الاصل ومسائل على هذا الاصل كثيرة وقد سبق بيان بعضها فيمن
اسلم في آخر الوقت حيث يجب عليه الصلوة لاحتمال الاداء في ذلك الجزء ثم يصير
الى الخلف وهو القضاء بالعجز الحالي ونوقض هذا الاصل بوجوب قضاء الصوم
على الحائض مع عدم شرعيته للاصل في حقها واجيب بان قضاء الصوم على الحائض
ثبت بالنص على خلاف القياس وهو قول عائشة رضي الله عنها كنا نقضي
الصيام الى آخره وقد قيل في فقهه ذلك ان اشتراط الطهارة عن الحيض
في الصيام على خلاف القياس لعدم اشتراط الطهارة فيه عن الجنابة والحدث
فصار كان الاصل يحتمل من وجه دون وجه فيؤثر اشتراطها في الاداء دون القضاء
تعليلا للعمل بما كان على خلاف القياس بخلاف اشتراط الطهارة في الصلوة فانه
موافق القياس لاشتراطها عن الحدثين فيؤثر اشتراطها عن الحيض في الاداء
والقضاء جميعا وقد ذكرناه في كتاب الحجر وعلامه قال رحمه الله
ولهذا قال ابو يوسف ومحمد في المشهود بقتله اذا جاء حيا وقد قتل المشهود
عليه فاختار الولي تضمين الشهود انهم يرجعون على الولي لان سبب الملك قد وجد
وهو التعدي والضمان والمضمون وهو الدم محتمل للملك في الشرع غير مستحيل
مثل مس السماء فعمل في بدله وهو الدية عند تعذر العمل بالاصل كما قيل
في غاصب المدبر من الغاصب اذا مات المدبر عند الثاني او ابق ان الاول

اذا ضمن يرجع به على الثاني وان لم يملك المدبر وكذلك شهود الكتابة اذا رجعوا
بعد الحكم وضمنوا قيمته رجعوا ببدل الكتابة على المكاتب وان لم يملكوا رقبته
لما قلنا ان سبب الملك قد وجد والاصل يحتمل الملك فاذا تعذر الملك قام
البدل مقامه واما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال ان الشهود متلفون حكما بطريق
التسبيب والولي متلف حقيقة بالمباشرة وهما سواء في ضمان الدية واذا
كان الولي لا يرجع لم يرجع الشهود ايضا بخلاف شهود الخطأ فانهم اذا ضمنوا وقد
جاء المشهود بقتله حيا رجعوا لانهم لا يضمنون بالاتلاف لكن بما اوجبوا للولي
فاذا ضمنوا صار الولي متلفا عليهم لان المضمون هو المال وهو محتمل للملك
والجواب عن قولهما ان ملك الاصل المتلف وهو الدم غير مشروع اصلا ولا يحتمل
فلا ينعقد السبب له فيبطل الخلف ولان الخلف يحكي الاصل والاصل
هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص والاصل بنفسه غير مضمون
لو صار ملكا فكذا خلفه وفي المدبر الاصل مضمون حتى كان ملكا لا محالة فكذا
بدله ⊙ اي ولان الخلف يثبت عند احتمال وجود الاصل قال ابو يوسف
ومحمد اذا شهد رجلان على رجل بقتل عمد وقتله الولي بشهادتهما ثم جاء المشهود
بقتله حيا فلولي المقتول الخيار بين تضمينهما وبين تضمين القاتل فاذا اختار
تضمين الشهود لهم ان يرجعوا على الولي لان سبب ملك المشهود به وهو التعدي
بالشهادة الكاذبة مع الضمان اي وجوبه او ادائه قد وجد والمضمون وهو
الدم محتمل للملك في الشرع غير مستحيل التملك فان الشرع لو ورد بتملك الدم
لما استحاله العقل فصار في الامكان العقلي كمس السماء فكان ضمانهما انعقد سببا
لملك المضمون بناء على هذا الاصل احتمالا ولكن تعذر العمل به لعدم ورود
الشرع بتحقيقه فعمل السبب في بدل المضمون وهو الدية كما في غاصب المدبر
من الغاصب اذا مات عند الثاني او ابق ان الاول اذا ضمن يرجع بما ضمن
على الثاني وان لم يملك الاول المدبر باداء الضمان لان سبب الملك وهو التعدي
والضمان قد وجد والمدبر محتمل للملك فان الشرع لو ورد به لما استحاله العقل
فينعقد السبب موجبا لملكه على ان يعمل في بدله وهو القيمة فيملك مثل ما ضمنه
على الغاصب الثاني ويرجع به عليه وكذلك في غاصب المدبر من الغاصب شهود
الكتابة وهو ما اذا شهدوا على انه كاتب عبده بالف الى سنة فقضي بذلك ثم رجعوا
والعبد يساوي ذلك او اكثر يضمنون قيمته لحيلولتهم بين المولى وماليته
عبده بشهادتهم فكانوا بمنزلة الغاصب ثم يرجعون على المكاتب ببدل الكتابة
على نجومها وان لم يملكوا رقبته لان المكاتب لا يقبل النقل كالمدبر لما قلنا ان سبب

الملك وهو التعدي والضمان قد وجد والأصل يحتمل الملك لما مر فإذا لم يثبت الملك لقيام المانع وهو التدبير والكتابة قام البدل وهو القيمة في المدبر وبدل الكتابة في المكاتب مقام الأصل وإنما يرجعون بالبدل لا القيمة لأن العبد يستحق العتق على المولى بأداء البدل وأنهم قاموا مقام المولى في قبض البدل حيث ضمنوا قيمته فلا يكون لهم ولاية الرجوع عليه بما زاد على البدل كما لم يكن للمولى ذلك وأما أبو حنيفة فقد قال إن الشهود متلفون حكما بطريق التسبيب والولي متلف حقيقة بالمباشرة وهما أي المتلف بالتسبيب والمتلف بالمباشرة إذا المتلف حكما والمتلف سواء في ضمان الدية لأن الدية بدل المحل وبدل المحل يعتمد فواته أي الأول ظاهر وأما الثانية فلأن يحتمل البدلان فإذا فات المحل فبأي وجه كان وجب البدل ولأن الولي يتخير بين تضمين الشهود والولي وذلك يدل على التساوي وإذا كانا متساويين فلو اختار تضمين المباشر لا يرجع على الشهود بشيء بالإتلاف فكذا إذا اختار تضمين الشهود لأن كل واحد منهما ضامن بجنايته ومن ضمن بجناية نفسه ليس له الرجوع على غيره قوله بخلاف شهود الخطأ جواب عما يقال لو كان المباشر والمسبب متساويين في ضمان الدية لم يرجع شهود الخطأ إذا ضمنوا وقد جاز المشهود بقتله حيا واللازم باطل لأن لهم ولاية الرجوع على الآخر وهو المشهود له قال لأنهم لا يضمنون بالإتلاف إذ لم يحصل بشهادتهم تلف لكنهم إنما يضمنون بما أوجبوا للولي المشهود بقتله خطأ من المال على المشهود عليه فإذا ضمنوا ذلك صار الولي متلفا عليهم فيملكونه بالضمان لأن المضمون ثم المال وهو قابل للملك بأسباب الأسباب فكذا بهذا السبب وحاصل الجواب أمران أحدهما عدم تسليم وجود علة التساوي وهي الإتلاف والثاني وجود قابلية التمليك والجواب عن قولهما أن الأصل يحتمل للملك أن ملك الأصل المتلف وهو الدم غير مشروع أصلا يعني لا نسلم ذلك فإنه غير مشروع أصلا إلا في الماضي لعدم شرعيته في وقت من الأوقات ولا في الحال لأنه أجمعت الأمة عليه ولا في الاستقبال إذا الشرعية باحتمال الوحي وقد انقطع فلا ينعقد السبب موجبا للأصل بوجه كما في الغموس فيبطل الخلف وقوله ولأن الخلف يحكي الأصل يجوز أن يكون سندا آخر للمنع وتقريره لا نسلم ذلك لأن الخلف يحكي الأصل أي يشابهه ويثبت على الوجه الذي يثبت الأصل به لأنه يثبت بالسبب الذي يثبت الحادث به الأصل والأصل هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص وملك القصاص نفسه لو كان مملوكا كان غير مضمون بالإتلاف سواء كان حقيقة وحكما كما إذا قتل إنسان من عليه القصاص أو شهد الشهود بالعفو ثم رجعوا لم يجب لمن له القصاص

ضمان على القاتل والشهود وانعقاد السبب لا يكون أقوى من ثبوت الملك حقيقة فإذا كان المتلف للقصاص لا يضمن للمالك فكيف يضمنه لمن انعقد له السبب ولم يكن مالكا حقيقة وإذا امتنع ضمان الأصل لم يتصور ضمان خلفه وهو الدية ويجوز أن يكون معارضة وتقريرها أن يقال ما ذكرتم أن الدم الذي هو الأصل قابل للملك وإن دل على ما ذكرتم ولكن عندنا ما ينفيه وهو أن الخلف يحكي الأصل إلى آخره على ما قرر قوله وفي المدبر جواب عن قياسهما صورة النزاع على صورة غصب المدبر ووجهه أن الأصل في المدبر والمكاتب وهو الرقبة حتى كان مملوكا مضمون لا محالة فكذا بدله ومعناه أن ملك الرقبة إذا كان ثابتا في محل فإتلافه يوجب ضمان خلفه فكذا إذا انعقد السبب موجبا ولم يعمله بعارض التدبير والكتابة يكون موجبا لخلفه وهو القيمة في المدبر والبدل في الكتابة فيكون لهم ولاية الرجوع ولم يذكر المكاتب لأن حكمه يعرف من المدبر قال رحمه الله وأما القسم الثاني في تقسيم السبب والعلة والشرط والعلامة أما السبب فإنه يذكر ويراد به الطريق قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا فأتبع سببا أي طريقا ويذكر ويراد به الباب قال الله تعالى لعلي أبلغ الأسباب أسباب السماوات يريد بها أبوابها ومنه قول زهير ولو نال أسباب السماء بسلم ويذكر ويراد به الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب إلى السماء أي بحبل إلى السقف ومعنى ذلك واحد وهو ما يكون طريقا إلى الشيء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا إلى الشيء من سلكه وصل إليه فناله في طريقه ذلك لا بالطريق الذي سلك كمن سلك طريقا إلى مصر بلغه من ذلك الطريق لا به لكن ثم شبه (ش) لما فرغ من الأحكام شرع في بيان ما يتعلق به الأحكام وهو القسم الثاني من جملة ما ثبت بالحجج السابقة وأنه أربعة أقسام بالاستقراء السبب والعلة والشرط والعلامة وتوجيه في وجه الحصر أن ما يتعلق به الأحكام لا يخلو من أن يكون مؤثرا في إثبات الحكم أولا والأول هو العلة والثاني إما أن يكون الحكم يوجد عنده أولا والأول هو الشرط والثاني إما أن يكون علما على وجود الحكم أولا والأول هو العلامة والثاني هو السبب والسبب يذكر ويراد به الطريق قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا فأتبع سببا آتينا ذا القرنين من أسباب كل شيء أراده من ملكه طريقا موصلا إلى المقصود من علم وقدرة وآلة ويذكر ويراد به الباب قال الله تعالى قال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السماوات أي أبوابها قاله السدي وعلى هذا المعنى ورد قول زهير ومن هاب أسباب

المنايا ينلنه ولو نال اسباب السماء بسلم اى من خاف الموت واحترز الاسباب
الموصله اليه لا ينفعه الاحتراز والحيله وتصيبه لا محاله ولو نال ابواب
السماء بسلم ويذكر ويراد به الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء
اى بحبل الى السقف ومعنى الكل يرجع الى امر واحد وهو ما يكون طريقا الى الشئ
يتوصل به اليه فان الباب موصل الى البيت والحبل الى السماء ومعناه
في عرف اهل الشرع ما يكون طريقا الى الشئ من سلكه وصل اليه فناله
في طريقه ذلك لا بالطريق الذى سلك فان الوقت سبب للصلوة اى
طريق يتوصل سلوكه اى بالوجود فيه غير متلبس بشئ من العوارض
الى اداء الصلوه لا بنفس الوجود على ذلك الرجل وكذلك الشهر لرمضان
وان البيت فهو سبب للحج اى طريق يتوصل بالوصول اليه الى اداء
الحج لا بنفس الوصول بل بفعله كمن سلك طريقا الى مصر بلغه من ذلك
الطريق لا به بل بمشيته ولا يختلجن في وهمك ان ذلك جمع بين الحقيقه
والمجاز وعموم المشترك لان ذلك ليس بمراد من لفظ واحد وانما الفظان
يراد بها بحسب المواضع معنى واحد يليق به لا غير وانما حمل الشيخ على
ذلك ارادة الاختصار وصلق العبارة على ما لا يخفى على المتامل وعلى
هذا يكون كلام الشيخ متينا ولا لكل ما يسمى سببا وسقط عنه اعتراض
من قال ان كلامه غير جامع لجميع اقسام السبب قال رحمه الله واما
العلة فانها في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمى المرض علة والمريض عليلا
وكل وصف حل بمحل فصار به المحل معلولا وتغير به حاله معا معا فهو
كالعلة كالجرح بالمجروح وما اشبه ذلك وهو في الشرع عبارة عما يضاف
اليه وجوب الحكم ابتداء مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص
وما اشبه ذلك لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها وانما الموجب
للاحكام هو الله تعالى عز وجل ولكن اجابه لما كان غيبا عنا نسب
الوجوب الى العلل فصارت موجبة في حق العباد بجعل صاحب الشرع
اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع هي اعلام خالصة وهذا كافعال العباد
من الطاعات ليست موجبة للثواب بذواتها بل الله تعالى بفضله جعلها كذلك
فصارت النسبة اليها بفضله وكذلك العقاب يضاف الى الكفر من هذا
الوجه فاياك ان تجعل لغوا كما قالت الجبرية او موجبة بانفسها كما قالت
القدرية فلاولى كذلك حال العلل واجمع الفقهاء على ان الشاهد لعله
الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا لما القسم الثانى

هو العلة وهى في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمى المرض علة والمريض عليلا
واورد عليه بان الشخص اذا ولد مريضا سمى عليلا والمرض فيه علة مع انه غير مغير
لوصف الصحة واجيب بانه يسمى عليلا بالنظر الى الاصل اذ الاصل في المولود
الصحة وسمى الوصف المؤثر علة لتغير حال المنصوص الى العموم فكل وصف
حل بمحل فصار به المحل معلولا وتغير به حاله معا معا فهو علة كالجرح
بالمجروح والقطع والانقطاع والهدم والانهدام واشار بقوله معا معا
الى ان العلة وان كانت متقدمة على المعلول بالذات فهى مقارنة
له في الوجود كحركة الاصبع مع حركة الخاتم وهى في الشرع عبارة عما يضاف
اليه وجوب الحكم ابتداء والمراد بالوجوب الثبوت واحترز بقوله يضاف
وجوب الحكم عن الشرط من حيث انه يوجد عنده لا انه يجب به وبقوله ابتداء
عن السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا وقيل عن التعليقات
فان الحكم يثبت فيها بطريق الانقلاب لا ابتداء لان المراد بالوجوب ابتداء
ان يثبت بلا واسطه وبهذه الاسباب لا يثبت الحكم بلا واسطه ويدخل
في هذا التعريف العلل العقلية والوضعية التى جعلها الشارع علة كالبيع
للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما اشبه ذلك والعلل المستنبطة
بالاجتهاد كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة قوله لكن علل الشرع استدراك
من قوله تضاف اليه وجوب الحكم والمراد ان وجوب الحكم وان اضيف الى العلة
لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها فانها موجوده قبل ورود الشرع
ولم يكن موجبة لهذه الاحكام بخلاف العقلية فانها موجبة بانفسها لا يتصور
الكسر بدون الانكسار وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى ولكن اى لكنه
لما كان غيبا عن نظر العباد لعجزهم عن دركه شرع العلل ونسب الوجوب
اليها فصارت موجبة في حق العباد بجعل صاحب الشرع اياها كذلك
وفي حق صاحب الشرع هى اعلام خالصة وهذا اى ما ذكرنا ان العلل
غير موجبة بذواتها بل بجعل الله مثل افعال العباد من الطاعات
فانها ليست موجبة للثواب بذواتها لان العبد بعمله لا يستحق على مولاه
شيئا الا ان الله تعالى بفضله جعلها موجبة للثواب قال الله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون فصارت نسبة الثواب الى الافعال بفضل الله تعالى
ويؤيده قوله صلى الله ينشر يوم القيمة ثلث دواوين ديوان النعم وديوان
الحسنات اى الطاعات وديوان المعاصى فيقابل ديوان النعم بديوان
الاعمال فيبقى ديوان المعاصى فيدخل الله الجنة بفضله وكذلك العقاب

اى المذكور في النصوص مضاف الى الكفر من هذا الوجه وهو انه ليس بموجب
للعقاب بذاته بل بجعل الله اياه سببا كما في الطاعات قال العلامة حميد الدين
هذا بنزع الى مذهب الاشعري فان عنده ان العفو عن الكفر جائز عقلا
وان ورد الشرع بخلافه واما على اصل اهل السنة فلا يستقيم هذا الكلام فان
عندهم ان الحكمة تقتضي معاقبة الكافر بكفره وترك تعذيبه ليس بحكم
كذا ذكره الشيخ ابو منصور في التأويلات واجيب بان الكفر وان كان
سببا بنفسه عقلا الا انه ليس سببا لذاته للعقوبات المنصوص عليها
بل ذلك بالشرع لان العقل لا يهتدي اليه ولهذا جاز التخصيص
في حق بعض الكفار دون بعض فانا ان نجعل الافعال لغوا كما قالت
الجبرية فانهم لم يعتبروا افعال العباد اصلا وجعلوها اضطرارية
كحركات المرتعش او موجبة بانفسها كما قالت القدرية فانهم جعلوا العباد
خالقين لافعالهم فتكون سببا للثواب والعقاب بنفسها فيستحق العبد
الثواب والعقاب بفعله فلا اي فلا يصح ان تكون وكذلك حال العلل
اي لا تكون موجبة بذواتها كالعلل العقلية ولا مهدرة بل تكون موجبة بجعل
الله اياها كذلك ثم استدل الشيخ بدلالة الاجماع على ان العلل غير مهدرة
بقوله وقد اجمع الفقهاء على ان الشاهد بعلة الحكم كما اذا شهدا على طلاق
امرأة قبل الوطء او اعتاق عبد فقضى القاضي بوقوعهما وضمن الزوج
نصف المهر ثم رجعا ضمن نصف المهر للزوج والقيمة للمولى لانهما اثبتا
علة التلف فكان التلف مضافا اليهما مع ان الشهادة في علة العلة فاولى ان
تضاف الحقيقة العلة قال رحمه الله واما الشرط فتفسيره
في اللغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة ومنه الشروط للصكوك ومنه
الشرطي ومنه شرط الحجام وهو في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب
فمن حيث لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث يتعلق به الوجود شبه
العلل فسمي شرطا وقد يقام مقام العلل على ما نبين ان شاء الله تعالى واما
العلامة فما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود مثل
الميل والمنارة فكان دون الشرط فهذا تفسير هذه الجملة وكل ضرب
من هذه الجملة منقسم في حق الحكم لما الشرط في اللغة هو العلامة اللازمة
ومنه اشراط الساعة لعلاماتها اللازمة لها ومنه الشروط للصكوك لانها
علامات دالة على الصحة والتوثيق لازمة ومنه الشرطي بالسكون والحركة
لانه نصب نفسه على زي وهيئة لا يفارقه في اغلب احواله فكان لازما
ومنه شرط الحجام وهو مصدر شرط الحاجم يشرط لان بفعله يحصل في المحاجم

علامة لازمة مثل مكانه قيد باللازمة للتمييز بينه وبين العلامة وفيه نظر لانه في
اللغة وضح لا يجوز تقييده بشيء من نفسه وفي الشرع اسم لما يتعلق به الوجود
دون الوجوب اي يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد عند وجوده ولا يثبت به
فمن حيث لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث يتعلق به الوجود شبه
العلل فسمي شرطا كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا
الى الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل بقوله انت طالق وقد يقام الشرط مقام
العلل على ما نبين في باب تقسيم الشروط ان شاء الله تعالى واما العلامة فهي الامارة
لغة كالميل والمنارة للمسجد وفي الشرع ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به
وجوب ولا وجود فهو دليل على ظهور الحكم عند وجودها بحسب كالتكبيرات
في الصلوة اعلام على الانتقال والاذان علم للصلوة والتلبية للحج فكان دون الشرط
وهذا الذي ذكرنا في المعاني اللغوية والشرعية هو تفسير هذه الجملة اي بيان
حقيقة السبب والعلة والشرط والعلامة وكل ضرب منها منقسم في حق الحكم
والابواب الآتية لبيان اقسامها قال رحمه الله باب تقسيم السبب
وقد مر قبل هذا ان وجوب الاحكام متعلق باسبابها وانما يتعلق بالخطاب
وجوب الاداء والسبب اربعة اقسام في حق الحكم سبب حقيقي وسبب يسمى به
مجازا وسبب له شبهة العلل وسبب هو في معنى العلة لما قد مر في باب بيان
اسباب الشرائع ان وجوب الاحكام اي نفس الوجوب متعلق باسبابها
وانما يتعلق بالخطاب وجوب الاداء والسبب اقسام اربعة في حق الحكم
قيد بذلك لان اسباب الاشياء كثيرة لا تحصى وهذا التقسيم ليس باعتبار
الحقيقة وكذلك اقسام العلة والشرط والعلامة وذلك لان الشيخ جعل السبب
المجازي قسما والذي هو شبيه العلل قسما آخر وهو يقتضي ان يكون غير
القسم الاول وليس لذلك ولا باعتبار الجهات لما قيل ان اعتبار الجهة في مثل
هذه المواضع مهجور لان هذه التقاسيم باعتبار التعدد في الخارج والذي
لا يتعدد في الخارج فانما هو باعتبار الجهات وعلى اعتبارها لا ينحصر على اربعة
فيكون التقسيم باعتبار ما يطلق عليه اسم السبب والاقسام في الحقيقة
ثلثة صرح به في آخر الباب قيل انما قدم السبب في التقسيم والتفسير
لتقدمه وجودا على هذه الثلثة ثم قدم العلة لكونها مؤثرة فكان لها زيادة
عليها لا يقال كان من حق الشرط ان يقدم على العلة لان عملها موقوف على وجوده

لأن العلة موثرة والمقصود هو التأثير فقدمت عليه لا يقال تعالى هذا حسب تقدمها
على السبب لأن السبب قد يكون مكملا للعلة والعلة صفة من صفاته على ما يجيء ومتقدم
مقدم وجودا مع وجود هذا التأثير فقدم عليها وقدم الشرط على العلامة لتوقف
تعلق الحكم به فأما العلامة فليس لها قوة السبق ولا معنى التأثير والتوقف
ثم اختلف وقد قيل من وجه الحصر إن المفضي إلى الحكم لا يخلو إما أن يكون في الحال أو المآل
والثاني السبب المجازي والأول إما أن يكون مشابها بالعلل أولا والأول سبب
له شبهة العلل والثاني إما أن يكون له تأثير أولا فالأول سبب في معنى العلة
والثاني السبب الحقيقي قال رحمه الله أما السبب الحقيقي فما يكون طريقا
إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن
يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب فإن أضيفت العلة إليه صار للسبب
حكم العلل فيصير من القسم الرابع وذلك مثل سوق الدابة وقودها هو سبب
لما يتلف بها لأنه طريق إليه لكن بمعنى العلة وكذلك شهادة الشهود بالقصاص
سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لأن حد العلل فيه لم يوجد لكنه طريق
إليه محض خالص فكان سببا ولهذا لم يجب به القصاص لأنه جزاء المباشرة وقد سلم
الشافعي رحمه الله هذا إلا أنه جعل السبب المؤكد بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة وا
وجد لأن الشاهد قصد المشهود عليه لكنا قلنا إن فعل الشهادة ليس بفعل قتل
قتل بلا شبهة وإنما يصير قتلا بواسطة ليست في يد الشاهد وهو حكم القاضي
واختيار الولي قتل المشهود عليه وقلنا نحن بأن لا كفارة على المسبب كما سبق
من قبل وإنما صار هذا القسم في حكم العلل لأن المباشرة أضيفت إليه فصار
في حكم العلة مع كونه سببا من قبل أن المباشرة حادثة باختيار المباشر فبقي
الأول سببا له حكم العلل ولهذا لم يصلح لإيجاب ما هو جزاء المباشرة لن قوله
ما يكون طريقا إلى الحكم كالجنس وقوله من غير أن يضاف إليه وجوب احتراز
عن العلة وقوله ولا وجود احتراز عن السبب الذي له شبهة العلل وعن السبب
الذي فيه معنى العلة قيل ولا بد من قيد آخر لخرج السبب المجازي فإنه
طريق إليه في المآل لا في الحال كما يلي من بيان وجه الحصر ويمكن أن يقال تركه لأن
المراد من كونه طريقا كونه طريقا في الحال أو لأن السبب المجازي لما كان هو
السبب الذي له شبهة العلل كما ذكرنا كان القيد المخرج للسبب الذي له شبهة
العلل مخرجا له وقوله لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب
هو بيان خلوه عن معنى العلة فإنه إذا أضيفت العلة إلى السبب صار موا[زيا]

صار للسبب حكم العلل فيصير من القسم الرابع وذلك أي القسم الرابع مثل سوق
الدابة وقودها وقوله هو أي كل واحد من سوق الدابة وقودها وفصله
عما قبله للاستيناف سبب لما يتلف بالدابة من النفس والمال حالة السوق والقود
لأنه أي السوق والقود طريق إلى الإتلاف لا أنه موضوع له حتى يكون علة لكنه
بمعنى العلة لأن حملان الدابة على الذهاب كرها ولهذا كان مشيها على موافقة طبع القائد
والسائق فصار فعلها مضافا إلى المكره فيما يرجع إلى بدل المحل أما فيما يرجع
إلى جزاء المباشرة فلا حتى لا حرمان عن الميراث ولا يجب القصاص ولا الكفارة
قال القاضي لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لأن علة الحكم لما حدثت به صارت
العلة مع حكمها حكما له ويصير حكمها مضافا إليه بواسطتها وكذلك أي وكسوق
وقودها شهادة الشهود في القصاص فإنه سبب لقتل المشهود عليه في
حكم العلة لأن حد العلل فيه أي في فعل الشهادة أو في كلام الشهود لم يوجد لتخلل
الواسطة بينه وبين الحكم لكنه أي فعل الشهادة طريق محض خالص إلى القتل
لأن الشهادة لم يوضع له في الأصل وليس لها فيه تأثير توجده ويستلزمه فكان
فعل الشهادة سببا لا علة ولهذا لم يجب به أي بفعل الشهادة القصاص عند الرجوع
بعد استيفاء القصاص من المشهود عليه لأنه جزاء المباشرة التي هي علة لم توجد
فيهم وقد سلم الشافعي هذا أي كون الشهادة سببا لا مباشرة للقتل حقيقة
وكون القصاص جزاء المباشرة لكنه جعل السبب المؤكد بالعمد الكامل بمنزلة
المباشرة في إيجاب القصاص لأن السبب إذا قوي وأدى إلى الهلاك غالبا
احتاج إلى الزجر دفعا للفساد فالحق بالقتل في وجوب دفع الفساد وإن
ذلك قد وجد لأن الشاهد قصد عين المشهود عليه وقصد إتلاف شخصه بعينه
إذ لا يمكنه التخلص عنه إلا بالتمكين فصار شهادته متعينة للقتل بخلاف حفر البئر
ووضع الحجر لأنه لم يقصد بها إتلاف إنسان بعينه فلا يوجب القود قيل ومعنى
قوله المؤكد بالعمد ما ذكر في التهذيب أنهم لو قالوا عند الرجوع عن الشهادة
تعمدنا وعلمنا أنه يقتل بشهادتنا يجب القصاص لأنه سبب كالإكراه وكذا لو قالوا
تعمدنا ولا نعلم أنه يقتل بقولنا وهم ممن لا يخفى عليه ذلك وجب القصاص
ولو قالوا تعمدنا ولم نعلم أنه يقتل بقولنا وهم ممن يجوز أن يخفى عليهم مثله
لقرب عهدهم بالإسلام حلفوا وعزروا ولا يجب القصاص عليهم دية
مغلظة مؤجلة في أموالهم وقولنا إن الشهادة ليست بفعل قتل وما ليس
لا يجب به ما يجب بالقتل أما الأولى فظاهر إذ هي غير موضوعة للقتل ويتخلف
عنها القتل في أكثر الصور وإنما يصير قتلا بواسطة ليست في يد الشاهد وهي حكم القاضي

واختيار الولي قتل المشهود عليه اي بمباشرته بالاختيار اذ ليس فيه شبهة اكراه
ما لطبي القاضي او يحبسه ولا الجاء اختيار الولي واما الثانية فلانه شرع بطريق
المماثلة بين التسبيب والمباشرة وهذا الجواب بطريق المعارضة ولقائل
ان يقول للخصم لم تدع ان الشهادة مباشرة ولم ينكر ان الشهادة ليست
بقتل وانما الحق السبب المؤكد بالقتل الكامل بالمباشرة وما ذكرتم لا ينافي ذلك
لانه اذا لم يجب بالقتل لا يكون بمنزلة المباشرة لان كونه كذلك يجب به ما يجب بالقتل
وقلنا نحن بان لا كفارة جواب اخر توجيهه انا قد بينا فيما سبق ان لا كفارة على
المسبب وهو الحافر والواضع مع انه جزاء قاصر لان وجوبها يعتمد المباشرة فالقصاص
الذي هو جزاء كامل يعتمد المباشرة اولى ان لا يجب فان قيل روي عن ابي بكر
رضي الله عنه انه قتل شهود القصاص بعد الرجوع وروي عن علي رضي الله عنه انه شهد
عنده رجلان بالسرقة على رجل فقطع يده ثم جاء باخر معالا وضمنا ايهما السارق
فقال لا احدكما على هذا واغرمكما الدية ولو علمت انكما تعمدتما على الاول لقطعت
ايديكما فتبين ان القتل يوجب القصاص فالجواب ان حديث ابي بكر رضي الله عنه غير
حدا لو ثبت لحمل على السياسة وحديث علي رضي الله عنه خرج على وجه التهديد لما ثبت
من مذهبه ان اليدين لا تقطعان بيد واحدة على انهما تخالفان للنص القاطع الدال
على وجوب المماثلة فوزن وانما صار هذا القسم يعني شهادة الشهود سببا في حكم
العلل لان مباشرة القتل ترتبت على فعل الشهادة وما ترتب عليه حكم فهو
علة اما الاولى فلانه لم يكن للولي ولاية الاستيفاء قبله وانما حدثت به فكان
استيفاؤه مرتبا على فعلهم واما الثانية فظاهره لكن لما كانت المباشرة حادثة
باختيار المباشر صار مفضيا اليه لا موثرا فيه فمن حيث الافضاء صار سببا ومن حيث
الترتيب عليه صار علة فصار سببا في حكم العلة فصلح لايجاب ضمان المحل وهو الدية
ولم يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة من وجوب القصاص والكفارة و
حرمان الميراث عملا بالوجهين فان قيل لو كان اختيار المباشر مبطلا للعلية لكان
اختيار المكره مبطلا لعلية الاكراه واللازم باطل لان القصاص واجب على المكره
وليس ذلك الا بطريق التسبيب فالجواب ان الشيخ رحمه الله اطلق الاختيار والمطلق
ينصرف الى الكامل وهو الاختيار الصحيح وليس ذلك موجودا في الاكراه
قال رحمه الله واذا اعترض على السبب علة لا تضاف اليه بوجه كان
سببا محضا مثل دلالة الرجل على مال رجل ليسرقه او ليقطع عليه الطريق
او ليقتله ومثل دلالة الرجل في دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن
في دار الحرب بوصف طريقه فاصابوه بدلالته لم يكن الدال شريكا لانه

صاحب

صاحب سبب محض ومثله رجل قال لرجل تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها
ثم ظهر انها امة وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد لما بينا بخلاف ما اذا
زوجها على هذا الشرط لانه صار صاحب علة وكذلك قلنا في الموهوب له اذا
استولد ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان هبته سبب محض
لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد بوجه وكذلك المستعير لا يرجع بضمان الا
الاستحقاق لما قلنا بخلاف المشتري لان البائع صار كفيلا عنه بما شرط عليه من
البدل كانه قال له ان ولدك حر بحكم بيعي فان ضمنك احد بحكم باطل فانا
كفيل عنه ولذلك لم يرجع بالعقر لان ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له فلم يكن غرورا
فلم يصح الكفالة به لما فرغ من بيان السبب الذي له حكم العلل شرع
في بيان السبب المحض اي الحقيقي فقال واذا اعترض على السبب علة
لا تضاف اليه بوجه كان ذلك السبب سببا محضا وفرع على ذلك مسائل
كدلالة الرجل على مال رجل ليسرقه او ليقطع عليه الطريق او نفس ليقتله
ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وهو طريق الوصول
الى المقصود وتخلل بينها وبين المقصود علة غير مضافة الى الدلالة وهو الفعل
الذي باشره المدلول باختياره لانه بالدلالة لم يثبت له حق الاخذ بخلاف الشهادة
لانها تثبت حق الاستيفاء فان قيل ما ذكرتم وان دل على ان العلة غير
مضافة الى الدلالة ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان الاختيار لم ينشا الا من
الدلالة فكان الدال باعثا مستعملا له كما في الامر باباق عبد الغير فانه
اذا ابق ضمن الامر بالاجماع بل هذا اولى لان الدلالة اقوى تاثيرا في السرقة
من الامر بالاباق فالجواب انا لا نسلم ان الاختيار نشا من الدلالة بل هو خلق
الله كسائر الافعال وانما الناشئ منها حصول العلم بالمال ومحله وقد يفضي
ذلك الى المقصود فهو سبب لم يكن فيه شيء من معنى العلة ومثله دلالة الرجل
في دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه
فاصابوه بدلالته لم يكن الدال شريكا لانه صاحب سبب محض الا اذا ذهب
معهم فدلهم على الحصن لان فعله سبب في معنى العلة ولا يلزم عليه مسألة الساعي
الى السلطان بغير حق فانه ضامن مع انه صاحب سبب محض كالدال لان
ذلك اختيار المتاخرين من اصحابنا لغلبة السعاة في هذا الزمان قال
ابو اليسر في اصوله بعض مشايخنا يفتون بالضمان في الساعي بغير حق
مطلقا وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم والتغريم في سعي
اليه يضمن والا لا ونحن لا نفتي به فانه خلاف اصول اصحابنا و

ولكن لو راى القاضي تضمين الشاهد له ذلك لان الموضع موضع اجتهاد ومشكل
الى رايه ليتزجر الشاهد ومثله اى ومثل الدال على المحصن بالوصف رجل قال
لآخر تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها واستولدها ثم انها ظهر انها امة
لم يرجع المتزوج على الدال بقيمة الولد التي اداها الى المالك لما بينا انه صاحب سبب
محض فان اخباره سبب الوصول الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود
وهو الاستيلاد علة غير مضافة الى السبب وهي عقد النكاح الذي باشره باختيار
باختياره بخلاف ما اذا زوجها على انها حرة فانه يرجع المستولد بضمان قيمة
الولد على المزوج لانه صار صاحب علة لان الاستيلاد مبني على التزوج والتزو
ج مشروط بالحرية فكان شرط الحرية بمنزلة الوصف اللازم للتزوج فيكون
الاستيلاد مبنيا عليه كالتزوج فصار باشتراطه صاحب علة وصار كانه
قال انا كفيل بما يلحقك بسبب هذا العقد وقيل في تعليله لان ما لزمه
من الضمان لزم بالاستيلاد والاستيلاد حكم التزوج لانه موضوع له فكان المزوج
صاحب علة فيضاف اليه ثم فيه نظر لاستلزامه ضمان المزوج بشرط الحرية
اولا وكذلك غاصب وكما قلنا ان المتزوج لا يرجع على المخبر بالحرية قلنا في الموهوب
له اذا استولد الجارية ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان هبته
سبب محض لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد بوجه لان الهبة ليست بموضوعة للاستيلاد بل هي موضوعة لاظهار الجود ولثبات الملك والملك
يتحقق بلا استيلاد وكذلك اي وكما ان الموهوب له لا يرجع بقيمة الولد كذلك
المستعير اذا اتلف المستعار ثم ظهر الاستحقاق وضمن لا يرجع على المعير بضمان
الاستحقاق لما قلنا ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم والاعارة سبب
محض لا يضاف الاستعمال الذي هو علة التلف اليه بخلاف المشتري اذا
استولد المشتراة ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع بقيمة الولد وثمن الجارية على البائع
لصيرورته كفيلا عن المشتري لان البائع شرط على المشتري ما لا سواه الثمن
ومبنى المبادلة على المساواة في البدلين في حكم السلامة فكما كان الثمن
سالما للبائع ينبغي ان يكون المبيع سالما للمشتري وذلك بان يجعل البائع
كفيلا بسبب تملكه البدل فصار كانه قال للمشتري ان ولدك منها
حر بحكم بيعي فان ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل لك بما ضمنك وانما قال
بحكم باطل لان حكم الاستحقاق ان حكم البائع باطل ولذلك اي ولان الرجوع
على البائع باعتبار معنى الكفالة لم يرجع المشتري بالعقر لو ضمنه لانه قيمة
ما سلم له من منافع البضع فلم يكن غبونا لان اللازم بالعوض لا يسمى غرما فلم

يصح الكفالة هذا طريقه بعض مشايخنا اختارها الشيخ وقال شمس الائمة المشتري انما يرجع
بقيمة الاولاد لان مباشرة عقد الضمان التزم البائع صفة السلامة عن العيب
ولا عيب فوق الاستحقاق ومباشرة عقد التبرع لا يلتزم سلامة المعقود
عليه عن العيب ولهذا لا يرجع بالعقر في الوجهين لانه بدل عما استوفاه ولان
رجوعه ليس بسبب العيب فيما استوفاه وان كان البائع ضمن له صفة السلامة
قيل وهذا صحيح لان شمس الائمة ذكر في كتاب العارية عبد مأذون له اجر
دابة من رجل فعطبت تحته فاستحقها رجل وضمن الراكب قيمتها يرجع بها على المأذون
كما يرجع على الحر لانه صار مغرورا من جهته باشتراطه العوض لنفسه والمأذون
يؤاخذ بضمان الغرور كالحر وبهذا تبين خطأ بعض المتاخرين من مشايخنا رحمهم
الله ان ضمان الغرور كضمان الكفالة وان الغار يصير كالقائل للمغرور ان
ضمنك احد بسبب ركوب هذه الدابة او استيلاد هذه الجارية في البيع فانا ضامن
لك ذلك لانه لو كان هذا بطريق الكفالة لما يؤخذ به المأذون فان العبد المأذون
لا يؤاخذ بضمان الكفالة ولكن الطريق ان من باشر عقد المعاوضة فهو
ملتزم بسلامة المعقود عليه عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق
فالرجوع عليه لهذا الى هذا اللفظ وفيه بحث لان الذاهب الى تلك الطريقة
ان ادعى كليتها فالاعتراض صحيح لورود النقض بصورة الاجارة اذ ذون
وان اقتصر بها على صورة البيع كما في الكتاب فليس بصحيح والشيخ لم يذكر
في هذا الكتاب الا الكتابة فلا يكون النقض واردا قال رحمه الله ولا يلزم
على هذا دلالة المحرم على الصيد انه يوجب الضمان عليه وان كان سببا لان الدلالة في ازالة
امن الصيد مباشرة الاولى ان الصيد لا يبقى امنا من المدلول اذا صحت الدلالة عنوان
بعرض الاستعاض فلم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى يستقر ذلك بان يصل
بها القتل فكان ذلك بمنزلة الجراحة يسأل فيها بمعونة قرارها فاما الدلالة
على مال الناس فليس بمباشرة غلو ان لانه غير محفوظ بالبعد عند ايدي الناس
بل بالعصمة ودفع المالك عن المال ولا يلزم دلالة المودع على الوديعة فانها شيء
جناية عليه [illegible] في الحفظ بالتضييع وهذا سؤال على الاصل المذكور وهو ان الحكم
لا يضاف على السبب المحض مع وجود العلة وتقريره دلالة المحرم على الصيد سبب محض
ومع هذا يوجب الضمان اما انها توجب الضمان فبحديث ابي قتادة واما انها
سبب محض فلانها تخلل بينها وبين المقصود فعل فاعل مختار وهو قتل المدلول
وقوله لان الدلالة جوابه وتقريره انا لا نسلم ان الدلالة سبب محض بل هي في ان الله
امن الصيد مباشرة توجب الضمان اما ان المباشرة موجبة فظاهر

وأما أن الدلالة مباشرة فقد بينه الشيخ بقوله الاول أن الصيد لا يبقى
آمنا عن المدلول اذا صحت الدلالة اى وجدت شرائطها بان لا يكون المدلول
عالما بمكان الصيد اذ لو كان عالما به لما زال امنه بالدلالة فوجودها كعدمها وان
يصدقه المدلول حتى لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على المكذب وان يتصل القتل
بالدلالة محرما وقت القتل حتى لو كان محرما وقت الدلالة وحلالا وقت القتل
لا يجب على الدال الجزاء لأن الوجوب يتقرر عند القتل فيجب الاحرام عند القتل
ولهذا قال الشيخ عبر انها بعرض الانتقاض يعني بانتفاء الشرط فلا يجب الضمان
لنفس الدلالة لانها من حيث هي ليست بعلة بل يشترط الاستقرار بان يتصل به
القتل حال كون الدال محرما وقت القتل فلا ضمان ان يتوارى الصيد
عن المدلول فلا يقدر عليه فيعود آمنا كما كان فان قتل الشيء فقوله اذا صحت
الدلالة معنى من قوله عبر انها بعرض الانتقاض فانه صحة الدلالة بنفسه لوجود
الشرائط وفي جملتها اتصالها بالقتل قلنا بلى ولكن صرح به لكونه معظمها
لزوال الامن به حقيقة واذا لم يكن لنفسه علة بل يشترط القرار كان بمنزلة
الجراحة سارى منها اى سطوحها امرها لمعرفة في [illegible] في حق الضمان لأن
[illegible] متوهم على وجه لا يبقى لها اثر واذا اتصل بها القتل زال الامن وصارت
مباشرة عدوان فاما الدلالة على مال الناس وليست بمباشرة عدوان
لا ينطبق محفوظ بالنقل الى ايدى الناس حتى يكون الدلالة ازالة للحفظ وهذا
من جهة المحل وان الفاعل وهو الدال ايضا لم يلتزم الحفظ فلا تصير جناية
بازالته بالدلالة فبقيت دلالته سببا محضا والشيخ لم يذكر الثاني أخصر
وقوله ولا يلزم دلالة المودع جواب عما يرد على قوله الدلالة على مال الناس
ليست بمباشرة عدوان وتقريره لا نسلم انها ليست مما يباشره عدوان فانها
لو كانت كذلك لما لزم المودع الضمان اذا دل السارق على الوديعة واللازم
باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة وتقرير الجواب ان الضمان عليه ليس باعتبار
انه باشر جناية على ما التزمه من الحفظ بالتضييع فصار ضامنا بالمباشرة
دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب ورد بان الاجنبي
ايضا التزم بالاسلام ان لا يدل السارق على مال آخر وقد ترك ما التزم بالدلالة
فيضمن واجيب بان الالتزام بعقد الاسلام انما هو حق الله وقع ضمنا وموجب
ذلك الاثم ونحن نقول به وفي الوديعة والاحرام وقع التزام الامن والحفظ
قصدا والدلالة تنافيهما واذا كان كذلك كان حكم المحرم في الجناية على موجب
عقد الاحرام كحكم في نفسه لا يجوز التعرض فيها وهو الحرم كان الدال ضامنا

واذا كان خارج الحرم لم يكن ضامنا كاموال الناس فانها ان كانت وديعة عنده
يضمن بالدلالة عليه والا لا يضمن قال رحمه الله وحتى دفع الى صبي سكينا
آخر ليمسكه للدافع فوجا به نفسه لم يضمن الدافع لان ذلك سبب محض اعترض عليه فعل
لا ينضاف اليه بوجه واذا سقط من يد الصبي عليه فجرحه كان ذلك على الدافع لانه أضيف
اليه الهلاك ها هنا لان السقوط اضيف الى الامساك فصار بسببه تلك العلة
وكذلك من حمل صبيا ليس منه ليستبيل الى بعض المهالك مثل الحر او البرد او شاهق
الجبل فعطب بذلك الوجه كان عاقلة الغاصب ضامنا واذا قتل الصبي بنفسه رجلا
لم يرجع عاقلته على عاقلة الغاصب وكذلك اذا مات حتف انفه لم يضمن عاقلة الغاصب
شيئا لما ذكرنا وكذلك من حمل صبيا ليس منه ليستبيل على دابة وكان هذا سببا للتلف
فان سقط منها وهي واقفة او سارت بنفسها ضمن عاقلة الحامل سواء كان
الصبي يستمسك او لا لانه صار بمنزلة صاحب العلة وان ساقها الصبي وهو
ممن يصرفها انقطع التسبب وهذه امثلة اخرى للسبب المحض لأن الدفع طريق الى التلف
واعترض عليه لا يضاف اليه ولو ان وجاه اى ضرب بالسكين نفسه باختياره لأن الدافع
انما امره بامساكه لا بالاستعمال وانه تلف بالاستعمال وهو مختار فيه واذا سقط
من يد الصبي عليه فجرحه كان الضمان على الدافع انه اضيف اليه الهلاك هنا لان الهلاك
لم يحصل بمباشرة فعله باختياره بل بامساكه الذي هو دفع الدافع فيضاف
الى الامساك بما لزم منه فصار الدفع في هذه سببا له حكم العلة من حيث ان علة التلف
وهي السقوط يضاف اليه وكذلك اى وكدفع السلاح تكونه سببا محضا في حال
وسببا يشبه العلة في اخرى حمل من حمل صبيا حرا لا يعبر عن نفسه ولا ولاية له
عليه الى بعض المهالك كالحر والبرد او الشواهق او كانت الارض مسبعة
او محماة وهلك بذلك والوجه اى بالحر والبرد او بالسقوط من شاهق الجبل
او افترسه السبع او لدغته الحية كانت عاقلة الغاصب يعني الذي حمله الى
المهلكة ضامنة للدية استحسانا قيل لو قال ضامنة كان احسن وليس
كواضح لجواز ان يكون الشيخ اراد به النسبة اى ذا ضمان كقوله تعالى
بقرة لا فارض وكقوله السماء منفطر به وفي القياس لا شيء عليهم وهو قول زفر
والشافعي لان الحر لا يضمن بالغصب فان ضمان الغصب يختص بالاموال
والحر ليس بمال فالنقل لم يكن غصبا وصار كنقله باذن الولي او حصل
في يده بغير صنعه الابوين انه لو مات بمرض لا شيء عليه وجه الاستحسان
انه سبب لاتلافه بغير حق باستيلائه عليه والمسبب اذا كان متعديا

في مسيره ضامن للدابة جامعا تلفه كما في الشيء وذلك لانه محفوظ بيد ولبته ويده عليه
مسكه لحفظه فاذا زال يده بطريق التعدي فقد زال مسكه الحافظ وصار الصبي
في يد الغاصب حكما تحقيقا لوجود الاستيلاء عليه بلا معارضة فان الصبي لا يعارضه
بيده ولا بلسانه اذ لا عبارة له فصار النقل مضافا الى يد الغاصب كما في الدابة
وكان تحصيله في ذلك الموضع تعديا والتلف مضاف الى حصوله في ذلك الموضع فكان
تقريبه الى المهلكة سببا في معنى العلة باعتبار الاضافة فانه يقال لولا تقريبه الى
المهلكة لما اصابته آفة هنا وجه كونه سببا يشبه العلة واذا قتل الصبي في يده
اي في يد الغاصب وفي بعض النسخ عنده رجلا فضمن عاقلة الصبي الديه لم يرجع
على عاقلة الغاصب لان الصبي انما باشر القتل باختياره وكذلك اذا مات
الصبي بمرض لم يضمن عاقلة غاصبه شيئا قلنا انه سبب محض اعترض عليه على هذا
لم يضف اليه وهذا جهة كونه سببا محضا وعلى هذا الوجه في حمل صبي ليس له
عليه ولاية على دابة كان حمله سببا للتلف لانه مفوض اليه فان سقط منها سواء كانت
الدابة واقفة او سارت بنفسها ضمنت عاقلة الحامل الصبي يعني ديته سواء
كان الصبي ممن يقدر على امساك نفسه على الدابة او لا لان الحامل سبب لاتلافه
بالحمل فانه لولاه لما سقط وهو متعد فيه لعدم الولاية عليه شرعا فلم يوجد علة صالحة
لاضافة الحكم اليها فبقي مضافا الى الحمل وصار الحمل بمنزلة صاحب العلة لان المسبب
كالمباشر في هذا الباب وان ساقها الصبي فان كان بحيث تصرفها اي يستمسك
عليها كان مختارا في تسييرها وانقطع السبب بهذه المباشرة الى دنيه وان
لم يكن كذلك كان عاقلة الحامل ضامنه لان الصبي لانه بمنزلة المتاع الموضوع عليها
فلا يمكن نسبة السير اليه فبقي مضافا الى الحمل وكذلك رجل قال لصبي اصعد
هذه الشجرة وانقص ثمرتها لتاكل انت او لناكل نحن ففعل فعطب لم
يضمن فانه صار سببا لهلاك بما هو علة وهو صعود الصبي باختياره المنفعة
نفسه بينه وبين السقوط والهلاك فانقطع نسبة الحكم عن السبب ولو قال
لاكل انا ضمن ديته على عاقلته لانه صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت
المباشرة له فانه بامره صار مستعملا له في التلف بمنزلة الاله واضيف فعل
الصبي اليه فصار امره سببا في معنى العلة فان قيل ما سناه الاكل الى الامر
يوجب تمام الدية واسناده الى الصبي لا يوجب شيئا فاسناده اليهما يقتضي
ان يجب نصف الدية لكونه جامعا بين ما يوجب الضمان وما لا يوجبه كما اذا
لو عقر جرحه ان فالجواب ان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة والسبب

وان كان صالحا للاضافة الا انه لا يضاف اليه الا عند تعذر الاضافة الى العلة بالكلية
ولم يتعذر هنا لان صعوده باختياره لمنفعة نفسه علة صالحة لاضافة الحكم
وقد وجد الحكم اليه فاضيف اليه الحكم دون اشتراك الامر نفسه في المنفعة
بقوله لناكل لانه وان كان صالحا للاضافة ولكنه سبب وقد قلنا ان السبب
المحض لا يضاف الحكم اليه ويضاف الى السبب الذي في معنى العلة كثيره
قال رحمه الله واما الذي سمي سببا مجازا فمثل قول الرجل انت طالق
ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار ومثل النذر المعلق بدخول الدار
وسائر الشروط ومثل اليمين بالله تعالى يسمى سببا للكفارة ويسمى الاول للطلاق
والعتاق سببا مجازا لما بينا ان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا واليمين
شرعت للبر وذلك قسمه لا يكون طريقا للجزاء ولا للكفارة لكنه لما كان يحتمل ان
يؤول اليه سمي سببا مجازا وهذا عندنا والثاني جعله سببا هو بمعنى العلة
وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة خلافا لزفر رحمه الله وذلك يبتني على مسألة
التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعندنا يبطل لان اليمين شرعت للبر فلم يكن بد
من ان يصير البر مضمونا بالجزاء اذا صار البر مضمونا به صار لما ضمن به البر
للحال شبهة الوجوب كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون الغصب حال قيام العين

وقد يسمى الشيء سببا مجازا وذلك كقول الرجل انت طالق ان دخلت الدار
وانت حر ان دخلت الدار ومثل النذر المعلق بدخول الدار كقوله ان
دخلت الدار فعلي كذا وكذلك النذر المعلق بسائر الشروط وذكر
هذا لئلا يتوهم ان المعلق بشرط يزيل كونه سببا في الحال اذ الغرض
من هذا التعليق حصول الشرط واذا كان كونه مرادا كان مفضيا الى
وجود الشرط بخلاف التعليق بشرط لا يريد كونه فاشار الشيخ بقوله
والنذر المعلق بدخول الدار وسائر الشروط الى الوجهين سواء
في عدم السببية في الحال وكذا اليمين بالله يسمى سببا للكفارة مجازا ودل على
ان اطلاق السبب على اليمين سواء كانت بالله او بغيره مجاز وخصيصه
بتسميته مجازا وان كان غيره من الاقسام غير القسم الاول كذلك لخلوه
عن معنى الافضاء بخلاف غيره فان بوجود معنى الافضاء مع زيادة معنى
التاثير وانما سمي سببا مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون
طريقا الى الحكم وليس شيء من اليمين كذلك اما الاول فلما بينا

في أول هذا الباب وانما قال ادنى درجات مع انه في السبب حقيقة لان السبب
الذي هو علة او فيه معنى العلة طريق الى الحكم مع نوع تأثير فالذي لا تأثير فيه
يكون ادنى حالا من الذي فيه نوع تأثير واما الثانية فلان اليمين شرعت للبر
واذا وجد البر انتفى ضده وهو الحنث ولا يكون للحنث لا جزاء ولا كفارة
فتبين ان ما نع الحكم لا يمكن جعله سببا لثبوته وطريقا اليه في الحال فلا يمكن ان يكون
المذكور سببا في الحال لكنه اي الحلف المذكور لما احتمل ان يؤول اليه اي يفضي
الى الحكم وهو الجزاء والكفارة عند زوال المانع وهو البر سمي سببا مجازا تسمية
الشيء باسم ما يؤول اليه كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا وقوله تعالى انك ميت
وانهم ميتون قوله وهذا عندنا اي ما ذكرنا ان المعلق واليمين ليسا بسببين
في الحال هو مذهبنا وتفرع على ذلك فيما تقدم جواز التعليق بالملك
في الطلاق والعتاق وعدم جواز التكفير قبل الحنث وان نفى زفر رحمه الله
جعله سببا في معنى العلة وقد تقدم بيانه والتفريع ايضا ثم اصحابنا رحمهم الله
بعد ما اتفقوا على ان تسميته سببا مجاز اختلفوا في اشتماله على شبهة الحقيقة
فذهب العامة الثلثة على ان لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما اي جهة كونه علة حقيقة
من حيث الحكم وذهب زفر الى خلاف ذلك واختلف الشيخان في المشار اليه
بقوله ولهذا المجاز فقال بعض الشارحين المراد به التعليق وهو اختيار
صاحب المنتخب فان الدليل من الجانبين يصح بالنسبة الى التعليق لا
المعلق وهو قوله انت طالق مثلا وقال صاحب الكشف المراد به المعلق
لان اتصاف السبب عند وجود الشرط للمعلق لا للتعليق اذ لا يبقى وجود الشرط
وهو اوضح فيكون المراد من قول اصحابنا التعليق المعلق وفيه نظر
سيأتي بيانه وتبنى ذلك اي الخلاف في مسألة التنجيز هل يبطل التعليق
اولا والتعليق يوقف الحكم حاصل والتنجيز ارساله فاذا قال لامرأته انت
طالق ثلثا بعد قوله انت طالق ثلثا ان دخلت الدار يبطل التعليق عند
العلماء الثلثة حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ثم وجد الشرط لم يقع شيء
لان اليمين سواء كانت بالله او بغيره شرعت للبر لتكون هو المقصود وما
هو المقصود شرعا قد ينزل عند عروض هوى النفس فلا بد من ان يكون
مضمونا بالجزاء ليتحقق معنى الحمل او المنع مخافة لزوم الجزاء واذا
صار مضمونا به صار لما ضمن به البر للحال وهو الطلاق والعتاق و
الكفارة مثلا شبهة الوجوب الى الثبوت في الحال والملزوم حق فاللازم

مثله

حال

مثله ببيان الملازمة ان ما هو مضمون بشيء عند فواته فهي قيامه لا يكون الشيء شبهة
الثبوت كالمغصوب فانه مضمون بقيمته عند فوات العين وذلك قبل
الفوت فلصحة الابراء عنها والرهن والكفالة بها حال قيامها ولو لم يكن
لها ثبوت من وجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب وذكر
في شرح التقويم في بيان الملازمة ان البر واجب لغيره وما كان كذلك فهو
ثابت من وجه دون وجه وبين الاول بانه واجب للاحتراز عن هتك
حرمة اسم الله تعالى او وجوب لزوم الجزاء وبين الثاني بان البر من حيث انه
واجب كان ثابتا ومن حيث انه لغيره واجب لعينه كان معدوما من نفسه
فيثبت عرضية العدم والعدم يلتزم فوات البر فاذا ثبت له عرضية
العدم ثبت بقدرها عرضية الوجوب للجزاء فيثبت بسببه عرضية الوجود
لكون الحكم ثابتا على قدر عرضية فعرفت ان للمعلق شبهة الوجود فان قيل
عرضية العدم من الوجه الذي قلتم مسلم لكن لا نسلم عرضية الوجود للجزاء بهذه
العرضية لان ثبوت الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلي
ولهذا لا تجب الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها اصلي قلنا ما ذكرتم
مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق قد يثبت الجزاء عند عدم البر
من الاصل كما يثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت
امس كذا فامرأته او عبده كذا وقد كان فعل وقع الطلاق وما نحن
نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم البر على اي وجه كان توجب
عرضية وجود الجزاء بقدرها وفي هذا الجواب نظر لان فيه تخصيص
بعض افراد هذا المجاز بشبهة الحقيقة وهو المعلق بلا مخصص لا
يقال يبقى فائدة الخلاف في هذا الفرد دون غيره مخصص له لان
ذلك لا يستلزم التخصيص اذ ظهور الفائدة في بعض الافراد لا ينافي
اجزاء القاعدة على عمومها وعلى هذا كان المشار اليه في قوله لهذا المجاز
شبهة الحقيقة هذا القسم باسره لا التعليق وحده ولا المعلق كذلك
والصحيح من الجواب عن ذلك السؤال ان كون ثبوت الجزاء متعلقا
بفوات البر لا بالعدم الاصلي مسلم لكن كلامنا في شبهة ثبوته بل في عرضية
ثبوته ولا نعني ان يكون ثبوت شيء متعلقا بامر وعرضية ثبوته بامر
اخر وعن الغرس بانها لا يصلح للسببية والسببية وشبهة تستلزم
الصلاحية واذا كان كذلك اي اذ كان لهذا المجاز شبهة السببية
لم يبق الشبهة الا في محله اي له محل السبب وهو ان لا بد لها

في محل الشبهة وتذكيره باعتبار عدم نزلت الشبهة على مذكرا ولا يقال شبهة وشبهة
من محل وفي غير مستغنية عنه كان الحقيقة لا تستغني عنه وهذا لان
الشبهة لا تثبت فيما الحقيقة الا يرى ان شبهة النكاح لا تثبت في حق الرجال
والبهائم وشبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لانعدام ثبوت الحقيقة
فيهما فاذا فات المحل بتنجز الثلث بطل الشبهة فبطل ملزومه وهو التعليق
فانه يستلزم شبهة الثبوت قبل وجود الشرط على ما قرر وبطلان اللازم
يستلزم بطلان الملزوم وعلى قول زفر لا شبهة له اصلا اي ليس لهذا المجاز
شبهة الحقيقة بوجه لان السبب كشبهته يستلزم محلا وقد كان الشرط
بينهما ما وجب قطع السببية بالكلية واحتمال صيرورته سببا ان استلزم لا يزيد
على احتمال حدوث المحلية وهو قائم باحتمال عودها بعد زوج اخر وهو
في الحال عين ومحله ذمة الحالف فوله وانما الملك جواب سؤال يرد على زفر
وهو ان يقال لما خلا المعلق عن كونه سببا وعن شبهته وجب ان لا يشترط
الملك حال التعليق كالا يشترط لبقائه لان ما يرجع الى المحل فالابتداء والبقاء
سواء فقال اعتبار الملك في الابتداء ليس لشبهة السببية بل باعتبار ان
يترجح جانب وجود الجزاء نظرا الى الاستصحاب ليكون الايجاب اي اليمين
المقصود منه التحصيص فان الايجاب للبر وتحققه بكونه مضمونا بالجزاء ليكون
كاملا ومانعا والجزاء لا بد له من الملك واذا لم يوجد الملك في الابتداء لم يكن الجزاء
مخيفا فيفوت فائدة الايجاب فلا يكون صحيحا واذا اشترط في الابتداء لذلك
استغنى عنه في البقاء فلم يشترط فكذا الحل يشترط في الابتداء ولم يشترط في البقاء
فلا يبطل بتنجيز الحرمة الغليظة التعليق واستوضح ذلك بقوله مثل التعليق
قبل الملك وتقريره ان البقاء اسهل من الابتداء وانتفاء الحل في الابتداء
كقوله للمطلقة ثلثا ان تزوجتك فانت طالق ثلثا لا يبطل التعليق فلان
لا يبطله في البقاء اولى والجواب عن الدليل الذي ذكره زفر ان ذلك
الشرط هو التزوج المعلق به الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق
مستفاد من النكاح فكان بمنزلة العلة له وفي التعليق بحقيقة العلة لبطل
الايجاب في التعليق بشبهة العلة بطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة
فصار كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لشبهة وقوع الجزاء او
شبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط وهو معنى قوله لهذه الشبهة
السابقة فغلبه ومعنى المعارضة ان التعليق يوجب شبهة وقوع الجزاء
وكون الشرط في معنى العلل يوجب عدم ثبوتها واذا امتنع ثبوتها بالمعارضة

لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال المعنى الموجب فبقي التعليق مجردا عن الشبهة
ومحله ذمة الحالف فينبغي ببقائها وهذا ليس من قبيل تخصيص العلل على الوجه
ومن جوز تخصيص العلل يجوز له ان يقول تخلف الحكم لوجود المانع وهذا
الجواب مخصوص بالمسألة المذكورة ولم يجب الشيخ عن اصل الجواب وهو قوله
الملك للحال اعتبر لرجحان جانب الوجود ليصح الايجاب وللقائل ان يقول
اعتبار رجحان جانب وجود الجزاء اما ان يكون مع اعتبار سبب او شبهته
اولا والثاني باطل لاستلزامه تصور الحكم بلا سبب ولا شبهته والاول هو
المطلوب والشيخ اعاد البحث في هذه المسألة مع ذكره اياها في الاستدلالات
الفاسدة لان هذا الباب موضع بحثه واما هناك فكان ذكره بطريق
السياق الكلام اليه وقد ذكر في هناك اسولة واجوبتها فليكن على ذكر منك
تقدك هينا في تحقيق ما انت له والله الموفق قال رحمه الله وايجاب
المضاف فهو سبب للحال وهو من اقسام العلل على ما نبين ان الله تعالى واما
السبب الذي له شبهة العلل فمثل ما قلنا في اليمين بالطلاق والعتاق هو
الايجاب المضاف كقوله انت طالق غدا سبب للحال لانتفاء المانع من الانعقاد
وهو التعليق لكن حكمه يتأخر الى الوقت المضاف اليه للاضافة وهي لا تخرجه
عن السببية كان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى من ايام اخر لا تخرج
شهود الشهر عن السببية ولهذا لو قال لله علي ان يتصدق يوم الجمعة
فتصدق قبل مجيئه صح عن المنذور لان الاضافة دخلت على الحكم
لا السبب فاذا عجل الموجب كالو عجل الدين الموجب او عجل الدين
في السفر وهذا القسم من اقسام العلل على ما نبين ان شاء الله واما السبب
الذي له شبهة العلل فمثل قولنا ان السبب المجازي له شبهة العلل
على ما مر خصوصا اذا كان الطلاق او العتاق معلقا بالملك فان شبهة
العلل فيه اظهر قال رحمه الله باب تقسيم العلة وهي سبعة
اقسام علة اسما وحكما ومعنى وهو الحقيقة في الباب وعلة اسما لا حكما ولا معنى
وهو المجاز وعلة اسما ومعنى لا حكما وعلة هي تختص الاسباب لها شبهة
بالاسباب ووصف له شبهة العلل وعلة معنى وحكما لا اسما وعلة اسما وحكما
معنى اما الاول فمثل البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل
للقصاص وما يجري مجرى ذلك من العلل لما ذكرنا من تفسيرها
وحقيقة ما وضعت له وانما يعني بالمعنى ما تقدم وهو الاثر ...
وهذا تقسيم ما يطلق عليه اسم العلة لان العلة الشرعية الحقيقية

يسمى باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة
له ويضاف ذلك الحكم اليها بلا واسطة وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون
موثرة في اثبات الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم متصلا بها
بلا تراخ فاذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كان حقيقة قاصرة
عند الشيخ ومجازا عند غيره ثم تقسيمها بحسب اجتماع هذه الاوصاف
وعدم بعضها الى سبعة اقسام لانه ان اجتمع فيه الاوصاف الثلثة فهو العلة
الحقيقية والا فاما ان يكون المنتفي هو الحكم او الاسم او المعنى وذلك ثلثة
او الاسم والحكم او الحكم والمعنى او الاسم والمعنى وذلك ايضا ثلثة فصار الجميع
سبعة لكن عبر الشيخ عن بعضها باسام كقوله علة في حيز الاسباب
لما شبه بالاسباب والحيز كل مكان فيعل من الحوز وكقوله وصف له
شبهة العلل وفيه نظر سياتي بيانه اما الاول فمثل البيع المطلق اي الخالي
عن شرط الخيار للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما يجري مجرى
ذلك كالتطليق والاعتاق والنذر لايجاب المنذور وخروج النجس
لانتقاض الطهارة لما ذكرنا من تفسير العلة لغة بانها المغير وحقيقة
ما وضعت له في الشرع بانها عبارة عما يضاف اليها الحكم ابتداء وهذه
الاشياء بهذه المثابة فيكون علة حقيقة وانما نعني بالمعنى ما تقدم
وهو الاثر وانما ذكر هذا لئلا يتوهم انه اراد المعنى اللغوي او معنى اصـ
اصطلاحيا خلاف ما تقدم قال رحمه الله وليس من صفة العلة
الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا وذلك كالاستطاعة
مع الفعل عندنا فاذا تعذرت لم يسم علة مطلقة ومن مشايخنا من فرق
بين الفصلين وقال لا بل من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا
لاقترانها بخلاف الاستطاعة مع الفعل لان الاستطاعة عرض لا بقاء
لها ليكون الفعل عقيبها فلضرورة عدم البقاء تكون مقارنة للفعل
فاما العلل الشرعية فلها بقاء وانها في حكم الاعيان فيتصور بقاؤها
وتراخي الحكم عنها بلا فصل ش العلة الحقيقية على نوعين عقلية وليس
من صفتها تقدمها على الحكم زمانا بل الواجب اقترانهما فيه معا كحركة
الاصبع مع حركة الخاتم والاستطاعة مع الفعل والا لزم بقاء الاعراض
او وجود المعلول بلا علة وذلك مستحيل وشرعية وقد اختلفوا
في جواز تقدمها على معلولها زمانا فذهب المحققون الى انها
كالعقلية لا يتقدم على معلولها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وذلك

كالاستطاعة

كالاستطاعة مع الفعل فانها مقارنة للفعل عندنا خلافا للمعتزلة فاذا انفكت
يعني العلة الشرعية لم يسم علة مطلقة اي تامة حقيقة بل مجازا او سببا لما فيه
معنى العلة وذهب بعض مشايخنا كالفضلي وغيره الى الفرق بين العلة العقلية
والاستطاعة وبين العلة الشرعية فلم يجوز التاخر في العقلية والاستطاعة واجازه
في الشرعية فقال لا بل من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا اقترانهما
وهذا اللفظ يشير الى وجوب التاخر ولفظ شمس الائمة يدل على الجواز فانه قال
لا يجوز خلوها عن الحكم لكن يجوز تاخر الحكم عنها لمانع ودليله ما ذكر في الكتاب
فانه قال العلة ما لم توجد بتمامها لا يتصور ان يكون موجبة حكمها لان العدم لا يوثر
في شيء واذا كان كذلك يجب الحكم عقيبها بخلاف الاستطاعة لانها لا يبقى زمانين
فلزم القول بمقارنتها لئلا يلزم المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ثم توهم
ان يقال فهذه العلة موجودة في العلل الشرعية ايضا فاجاب بقوله فاما
العلل الشرعية فلها بقاء وانها في حكم الاعيان الا يرى ان فسخ العقود الشرعية
يجوز بعد انعقادها ولو لم يكن لها بقاء لما تصور فسخها بعد مضيه واذا كان كذلك
لا يلزم من تاخر الحكم عنها ما لزم في الاستطاعة فيتصور بقاؤها وتراخي الحكم عنها
بلا لزوم فصل بين العلة والمعلول لانها لما كانت باقية وقت وجود الحكم
يتحقق الاتصال بينهما ضرورة ووجه المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة
العلة العقلية لمعلولها فوجب ان تكون العلة الشرعية ايضا كذلك لان الاصل
اتفاق العقل مع الشرع مع ان العلل الشرعية اعراض حقيقة فكانت
كالاستطاعة في عدم قبول البقاء وقولهم ان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء
ممنوع فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى ان لا بقاء لها حقيقة ولا نسلم ان الفسخ يرد على العقد
بل على الحكم ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما ذهب اليه البعض فذلك
ضروري ثبت لدفع الحاجة الى الفسخ لان فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد اذ ما
لا يقبل الفسخ من الاحكام كالاسقاطات لا يحتاج فيه الى جعل اسبابها كالاعيان
وما ثبت بالضرورة لا يتعدى موضعها قال رحمه الله واما الذي هو علة
اسما فما سبق ذكره من الايجاب المعلق بالشرط على ما مر ذكره لكن القسم الذي هو
علة اسما هو الذي سبق ذكره من الايجاب المعلق بالشرط لان صورة العلة في التعليق
واليمين موجودة وكذا الحكم يضاف اليها عند وجود الشرط والحنث لكنه غير علة معنى
لانه لا تاثير له في الحكم قبل وجود الشرط والحنث ولا حكما وهو ظاهر قال شمس الائمة
رحمه الله العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم عند تفرده لا عند ارتفاعه ونقض
الحنث يرفع اليمين وكذلك لا بعد وجوده لا يبقى اليمين فكيف يكون علة معنى وحكما

قال رحمه الله وأما العلة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف هو
علة اسما لأنه بيع مشروع ومعنى لأن البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وذلك
وذلك معناه لا حكما لأن حكمه تراخى لمانع فإذا زال المانع ثبت الحكم به من
الأصل فيظهر أنه كان علة لا سببا وكذلك البيع بشرط الخيار علة اسما ومعنى
لا حكما لأن الشرط دخل على الحكم دون السبب لأن دخول الشرط فيه مخالف
للقياس ولو جعل داخلا على السبب لدخل على الحكم ولم يدخل على السبب لكان
أقلها أولى فبقي السبب مطلقا فلذلك كان علة اسما ومعنى لا حكما فدلالة كونه
علة لا سببا ما قلنا إن المانع إذا زال وجب الحكم به من حين الإيجاب لكن وأما
القسم الذي هو علة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف أي البيع الفضولي
ما عنوه أي أنه علة اسما فلأنه بيع مشروع لأن البيع المشروع أن يوجد ركنه من
أهله مضافا إلى محله وقد وجد ولأنه وضع له شرعا وأما معنى فلأن معنى العلة
وضعها لحكمها والبيع لغة وشرعا موضوع لحكمه والبيع الموقوف ليفيد لإفادة
الملك ويظهر أثره في الحال فإن المشتري يملك المبيع ملكا موقوفا على إجازة
المالك حتى لو أعتقه توقف إعتاقه ولم يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا
بطل كما لو أعتقه قبل العقد ولهذا لو حلف لا يبيع فباع بيع الفضولي بلا
إذنه حنث وأما أنه ليس بعلة حكما فلأن حكمه وهو ثبات الملك تراخى
إلى الإجازة لمانع وهو حق المالك لأن حقه محترم لا يجوز إبطاله عليه بلا إذنه
فإذا زال المانع بالإجازة ثبت الحكم به بأن حكم البيع من المحل مستند
إلى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة فيظهر به
أنه كان علة ولا يتوهم أنه سبب تأخر الحكم أن البيع الموقوف سبب لا علة لأن
قد يتأخر حكمها لمانع فإن أصل البيع صحيح في حق المالك والحكم متأخر على أصل
الشافعي إلى التفرق وهذا يتأخر لمانع وهو الخيار وشهر رمضان علة
لإيجاب الصوم على المسافر وتأخر حكمه إلى إدراك عدة من أيام أخر قيل
هذا التقسيم على قول من يجوز تخصيص العلة وأما عند من لم يجوز كالشيخ
وأتباعه فإنه مشكل لأن ما ذكر يؤدي إلى تخصيص العلة والجواب أن
التخصيص إنما يكون إذا كانت العلة حقيقة وهذه علة اسما ومعنى وليست
بعلة حقيقة فالتخلف عنها لا يكون تخصيصا ورد بأنه يستلزم أن لا يتصور
تخصيص العلة أصلا لأن الحكم إذا تخلف لمانع لم يبق علة حقيقة فيرتفع
الخلاف والأمر بخلافه والجواب بالالتزام لما عرف أن ما جعله المخصص ما
تأخر به الحكم جعلناه شرط العلة وكذلك البيع بشرط الخيار علة اسما

ومعنى لا حكما لأن الشرط دخل على الحكم دون السبب وما كان كذلك فهو علة اسما لأنه
موجود بوجود ركنه مضافا إلى محله ومعنى لأنه موضوع لحكمه لغة وشرعا وإنما أن
الشرط داخل على الحكم دون السبب أن دخوله في البيع على خلاف القياس لتضمنه تعليق
التمليك بالخطر وهو قمار إلا أن الشرع جوزه للضرورة وهي تندفع بإدخاله
فيما هو أقل خطرا وهو الحكم لأن الدخول فيه لا يستلزم الدخول في السبب بخلاف العكس
وإذا دخل على الحكم بقي السبب وهو البيع مطلقا عن الشرط فلذلك كان علة اسما
ومعنى لا اسما وحده كالإيجاب المعلق ولا سببا لما قلنا في البيع الموقوف أن المانع
إذا زال وجب الحكم به من حين الإيجاب حتى يملكه بزوائده المتصلة والمنفصلة إلا أن
أصل الملك لما تعلق بالشرط لم يوجد قبله فلا ينفذ إعتاق المشتري في هذه
الحالة على أن يفيد ثبوت الملك له إذا سقط الخيار بخلاف البيع الموقوف
فإن الملك ثبت فيه بصفة التوقف لا بالتعليق بالشرط والتوقف لا يعدم
أصله فيتوقف فيه إعتاقه وللقائل أن يقول ما ذكر دل على أن هذا القسم لا يكون
علة حكما لتأخر الحكم لكن عندنا ما ينفيه وهو أن البيع إنما يصير مؤثرا من الأصل
بالإجازة أو الإسقاط أو المضي وهذه الأشياء مستندة إلى زمان العقد فيكون
الحكم معه في المعنى والحقيقة وإن تأخر صورة لما علم من تحقق أحكام العقد من
الزوائد وتحقق العتق في الموقوف فلا تأخر للحكم عنها وما ذكرتم من أصل الشافعي
وصوم المسافر ممنوع فإن البيع عنده علة بشرط التفرق ووجوب الصوم على
المسافر في رمضان معه لكن بالنسبة إلى أحد الوقتين والجواب أن كون الحكم مع
السبب حقيقة في صورة الاستناد ممنوع وأحكام العقد من الزوائد والعتق
في الموقوف غير متحققة قبل الإجازة ولكنه إذا ثبت استند إلى أول السبب وإنما ذلك
طريق التبيين والفرق بين الثابت بالإسناد والثابت بالتبيين واضح فإن ما ثبت
بالإسناد لا يكون ثابتا حقيقة وشرعا ثم يستند ويرجع إلى أول السبب هذا لا يوجب
أن يكون الحكم معه حقيقة بل يوجب خلاف ذلك لا محالة وأما الثابت بطريق
التبيين فإنه ثابت حقيقة مع السبب لكنه خفي فيظهر بعد زمان أنه كذلك
ككون الدم حيضا باستمراره ثلاثة أيام واشتراط التفرق في حلية البيع فاسد
لأنه لا ينفسخ قبل التفرق بلا فسخ ولو باع المشتري المبيع قبل التفرق
صح ووجوب الصوم في حق المسافر غير ثابت حتى لو مات لا يجب عليه الفدية
قال رحمه الله وكذلك عقد الإجارة علة اسما ومعنى لا حكما لما عرف في موضعه
ولذلك صح تعجيل الأجرة لكنه يشبه الأسباب لما فيه من معنى الإضافة حتى لا يستند
حكمه في عقد الإجارة في كونه علة لملك المنفعة علة اسما لأنه وضع له ويضاف

ويضاف الحكم اليه معنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك لا غيره وليس بعلة حكماً لما عرف
في موضعه من المبسوط وغيره انه يرد على المعدوم وهو المنافع التي توجد في مدة الاجارة
والمعدوم ليس بمحل للملك في الحال واذا لم يثبت في المنافع في الحال لم يثبت في بدلها
وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة حكماً و
القياس يقتضي عدم جوازه راساً لعدم محلية المعدوم للتمليك الا ان العين
اقيمت مقام المنفعة في حكم الجواز ضرورة الحاجة كما اقيمت عين المراة مقام
ما هو المقصود من النكاح للحاجة واقيم الذمة التي هي محل المسلم فيه مقامه
في جواز السلم للحاجة وبذلك اي ولكونه علة اسماً ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل
الوجود وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول والصوم في
حق المسافر قبل ادراك العدة لكن عقد الاجارة اشبه الاسباب لما فيه
من معنى الاضافة يعني وان صح العقد باضافته الى العين لكن في حق المنفعة
بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد عند وجود المنفعة لتعذر
الانعقاد بالاستيفاء فلا يستند حكمه وهو الملك الى وقت العقد وهو معنى
قول المشايخ الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث
من المنفعة ولذلك يتعقب الملك في الاجارة استيفاء المنفعة حقيقة
او تقديراً بتسليم العين وما تحقق فيه معنى الاضافة اشبه الاسباب لان
اضافة الانعقاد الى زمان سيجيء توجب عدم العلية في الحال ويفضي الى
الحكم عند وجود المنفعة والافضاء هو معنى السبب بخلاف البيع الموقوف
والبيع بالخيار فان انعقادهما ثابت في الحال لقيام المعقود عليه حال العقد
فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فان قيل احكام الشرع ليست
امورا حسية وما ليس بحسي لا يحتاج الى محل حسي في الحال بل يكفي المحل
تقديرا فان التقدير في حكم الحقيقة حتى يجعل امكان الوجود كالموجود
فان الخراج يكفي في وجوبه امكان النمو وملك الطلاق للزوج يكفي
فيه امكان وجود علته فاما فيما في الاجارة مع امكان تحققها مع قبض
العين اولى ان يجعل في حكم الحقيقة ويصح ان تكون الاجارة علة حقيقة
لملك المنفعة سلمنا انه لا يجعل في حكم الحقيقة لكن لم لا يجوز ان يكون عقد
الاجارة بشرط تحقق المنفعة فالجواب ان الاحتياج الى المحل لا يستلزم
حسية المحل وانما يستلزم وجوده والاحكام الشرعية موجودة كالملك
في البيع والحل في النكاح فانهما ثابتان حقيقة ولهذا لا بد لهما من محل
ولا يكتفى بالوجود تقديرا حتى لم يجز بيع المضامين والملاقيح فكذا في

في الاجارة وجعل المعدوم موجودا لا يكون الا لضرورة وقد اندفعت باقامة العين
مقام المنفعة في قبول العقد ولا نسلم جعل التمكن قائما مقام الزراعة بل هو
متعلق بالارض النامية بالتمكن من الزراعة والمراد من ملكية الطلاق ولاية ايقاع
سببه والنفي في ذلك اقامة شيء مقام شيء اخر بطريق الاعتبار وليس المراد
منها الملكية الواقعة عليها من الطلاق فانها ليس بملك لاحد واشتراط علية
عقد الاجارة بتحقق المنفعة مخالف للاجماع الا ترى الى تجويز تعجيل
الاجرة بالاجماع والى عدم تمكن احدهما من الفسخ كذلك والحاصل ان جواز
عقد الاجارة ثابت بخلاف القياس بالاجماع ولكنهم اختلفوا في طريق ثبوته
بطريق اقامة العين مقام المنفعة فمن سلك الطريق الاول لم يقل
بتراخي الحكم والشيخ ممن سلك الطريق الثاني وبنى الكلام عليه ووجه
ترجيحه مذكور في الاسرار والمبسوط فان قيل امتناع الانعقاد وثبوت
الاضافة في جانب المعقود عليه لعدم المحل وهو المعقود عليه الحال
والمحل في جانب الاجرة قائم وهو الذمة موجب ثبوت الملك فيها اجيب
بان الاضافة فيه ثبتت تبعاً ولكن الملك لم يثبت في الحال رعاية للمساواة
بين البدلين ونظرا للجانبين قال رحمه الله وكذلك كل ايجاب مضاف
الى وقت فانه علة اسماً ومعنى لا حكماً لكنه يشبه الاسباب فكان ذلك من القسم
الرابع وهو العلة التي تشبه الاسباب وذلك ان يوجد ركن العلة اسماً ومعنى
ويتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجوده فاذا وجد الوصف اتصل
بالاصل حكمه فكان بمعنى الاسباب حتى صح اداء الحكم قبله وذلك مثل
نصاب الزكوة في اول الحول فهو علة اسماً ومعنى لانه وضع له ومعنى
لكونه مؤثرا في حكمه لان الغنى يوجب المواساة لكنه جعل علة بصفة النماء
فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب الا ترى انه انما تراخى الى ما ليس بحادث به
والى ما هو شبيه بالعلل ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه
اشبه العلل فكان هذا الشبه غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف
ومن حكمه انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعاً بخلاف ما ذكرنا
من البيوع ولما اشبه العلل وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثابتا من
الاصل في التعليق حتى صح التعجيل لكن لنصاب زكوة بعد الحول
ه كل ايجاب مضاف الى وقت في المستقبل اما كونه علة اسماً فلكونه
موضوعا لحكمه واما معنى فلما تأثيره فيه ومما لا حكم فلتأخره الى الزمان
المضاف اليه وعدم ثبوته في الحال واما شبهه بالاسباب فلما

فلما ذكرنا من معنى الاضافة بتبيين الحكم عند مجيء الوقت مقتضى الاستناد
فكان ذلك اي كل ايجاب مضاف الى وقت او عقد الاجارة وكل ايجاب
مضاف من القسم الرابع وهو العلة التي تشبه الاسباب وذلك اي القسم
الرابع او شبه الاسباب في العلة ان يوجد ركن العلة اسما ومعنى ويتراخى عنه
وصفه فيتراخى الحكم الى وجود ذلك الوصف فاذا وجد الوصف اتصل
بالاصل بحكمه فكان بمعنى الاسباب لتراخي الحكم الى وجوده قوله حتى
يصح متعلق بقوله علة اسما ومعنى وتقديره كل ايجاب مضاف الى وقت
علة اسما ومعنى حتى يصح الاداء اي الحكم قبل ذلك الوقت وذلك اي ما يشبه
الاسباب من العلل مثل نصاب الزكوة قبل تمام الحول فانه علة اسما لانه
وضع لايجاب الزكوة شرعا ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه وهو الوجوب
لان الغنى يوجب المواساة اي الاحسان الى الفقير قال الله تعالى وانفقوا
مما رزقناكم لكن ليس بعلة حكما لكونه جعل علة بصفة النماء قال النبي صلى الله
عليه وسلم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول والنماء متراخ فصار
كالوصف الاخر من علة ذات وصفين فتراخى الوجوب وهو حكم النصاب
اليه ولما تراخى اشبه الاسباب فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول
كما لا يجوز الكفارة قبل الحنث والصلوة قبل الوقت وقال الشافعي
رحمه الله النصاب قبل الحول علة تامة ... فيها شبه الاسباب
بل الحول اجل المطالبة فيقع المؤدى قبل حلول الاجل زكوة كالدين
اذا عجل وكالمسافر اذا صام قبل العدة واذا وقع المؤدى زكوة لا
يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او لعدمه
كذا في الاسرار وذكر في المبسوط وكتب اصحاب الشافعي لو هلك النصاب
قبل الحول له ان يسترده من الفقير اذا بين له انه اعطاه معجلا وان
اطلق عند الاداء لا يرجع فيها ذكره في الاسرار يجوز ان يكون بعض
اقواله او يكون محمولا على ما اذا بين والجواب ان الحول ليس
بمعنى الاجل لان الاجل يسقط بموت المديون ويصير حالا
ويوخذ من تركته وموت صاحب المال في اثناء الحول يسقط الوجوب
ولا يوخذ من تركته ويملك المديون اسقاط الاجل ولا يملك صاحب
المال اسقاط الحول فعرف انه ليس بمعنى الاجل ثم استوضح الشيخ رحمه الله
شابهته بالاسباب بوجهين احدهما قوله انه اي الحكم متراخ عن اصل
النصاب الى ما ليس بحادث به اي بالنصاب وهو النماء فان

النماء الحقيقي وهو الدر والنسل في السائمة وزيادة المال في التجارة
والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل بسوم السائمة في المرعى و
بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار في الاموال واذا لم يكن حادثا بالنصاب
كان انفصال الحكم عنه من هذا الوجه فيقوى شبهه بالسبب والثاني ان الحكم
تراخى الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء الذي اقيم الحول مقامه لكونه ممكنا
من الاستنماء لاشتماله على الفصول الاربعة على ما عرف والنماء فضل على الغنى
يوجب المواساة كاصله ايضا ويزداد به اليسر في الواجب فكان كالمؤثر
في وجوب الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة
غير مضاف الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة
السارق فاذا تراخى الى ما هو شبيه بالعلل اشبه الاسباب وبين شبهه
بالعلل بقوله ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه اي
النصاب العلل وذلك لان السبب الحقيقي ما تراخى الحكم عنه الى ما هو
مستقل بنفسه كما في دلالة السارق ولم يوجد وذكر وجه ترجح شبه
العلل على شبه الاسباب بقوله وكان هذا الشبه غالبا لان النصاب
اصل والنماء وصف وبيانه ان النصاب يشبه العلة من جهة نفسه ويشبه
السبب من حيث توقف الحكم على وصف تابع فترجح الشبه الذي له من جهة
نفسه لاصالته على الشبه الذي له من جهة وصفه قوله ومن حكمه
اشارة الى انه كل واحد من الشبهين فاعتبار الوصف يوجب ان
لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا لفوات الوصف وهو
النماء وان كان اصل العلة موجودا الا ان العلة الموصوفة بوصف لا تعمل
بدونه كالارض علة لوجوب العشر بوصف الخارج بخلاف ما ذكرنا
من البيوع اي البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة موجودة
باصلها ووصفها قبل وجود الاجازة والشرط الا ان حق المالك والتعليق
بالشرط يمنعان الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب
فيملك المشتري المبيع بزوائده وهذا على طريقة تخصيص العلل وهو
المذكور في بعض الشروح وعلى طريقة الشيخ الفرق ثابت بينهما باعتبار
ان العلة باصلها ووصفها موجودة في البيوع دون الزكوة واعتبار الاصل
يوجب ثبوت الحكم من الاصل في النقد لان الوصف متى ثبت وهو
مما يستقل بنفسه استند الى اصل العلة وهو النصاب وصار من

ب

من اول الحول متصف بالحول كرجل يعيش مائة سنة يكون موصوفًا بالبقاء
من اول مائة الى اخر عمره واذا استند الحكم فصح التعجيل قبل تمام الحول
لوجود الاداء بعد وجود اصل العلة خلافًا لمالك رحمه الله لكن لم يصر المؤدي
زكوة بعد الحول لعدم وصف العلة في الحال فان وجد الوصف ونصابه
كامل جاز المؤدي عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول خلافًا
لك فمن وان فات الوصف ولم يكن النصاب كاملا كان المؤدي تطوعًا
حتى لا يسترده من الفقير بحال لان القربة قد تمت بالوصول الى يده وان
اداه الى الامام وكان باقيا فله ان يسترده منه لان الدفع اليه لا يزيل ملكه
عن المدفوع فان قيل لو صار الفقير غنيًا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله
ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدي عن الزكوة كذا ذكره في التجنيس
ولو صار له زكوة بعد الحول شرط اهلية المصرف كما شرط كمال النصاب
اجيب بان وصف كون النصاب حوليًا وان تم بعد الحول لكنه يثبت
مستندًا الى اول السبب مع حكمه فيصير المؤدي زكوة بعد الحول من
حين الاداء لا مقتصرًا على تمام الحول فيعتبر اهلية المصرف عند الاداء
قيل وللقائل ان يقول في حق النصاب كذلك وتوجيهه ان وصف
كون النصاب حوليًا بعد الحول ان ثبت مستندًا الى اول السبب
وجب ان يعتبر الكمال عند الاداء كالاهلية وليس بشيء لان الاستناد
انما يقال في الموجود ككمال النصاب بعد الحول فيما نحن فيه
واما الشيء الموجود كيف يستند الى الاول فان قيل الايجاب المضاف
الى وقت ايجاب بالسبب اليه كالطلاق المعلق بشرط فيكون الايجاب
علة عند ذلك الوقت لا قبله فلا يكون حكمه متراخيا وانما يجوز الاداء قبله
باعتبار ان ما يتعلق به من دفع حاجة الفقير يحسن فيه التعجيل
لانه لا يحتاج دائما فالجواب انا لا نسلم ذلك بل هو ايجاب في الحال
لصدوره عن اهله مضافا الى محله والاضافة لا تصلح مانعة عن الاتصال
بالمحل فان الوقت المضاف كائن لا محالة فلم يكن في الطلاق تردد
بخلاف التعليق بالشرط فانه لما كان مترددا بين الوجود والعدم
صلح مانعا عن الاتصال به واذا وجد المقتضي وانتفى المانع
تحقق كونه ايجابا وقوله وانما يجوز قبله الى اخره غير صحيح لان الكلام
في سقوط الواجب عن الذمة وذلك قبل تحقق السبب لا يجوز ه

قال رحمه الله وكذلك مرض الموت علة لتغير الاحكام اسما ومعنى
لا حكما لان حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت فيشبه الاسباب من
هذا الوجه ويكون في الحقيقة علة وهذا اشبه بالعلل من النصاب و
كذلك الجرح علة اسما ومعنى لكن تراخى حكمه الى وصف السراية وذلك
قائم بالجرح فكان علة تشبه الاسباب ش وكالايجاب المضاف
في كونه علة اسما ومعنى لا حكما مرض الموت فانه علة لتغير الاحكام
حتى يحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الوارث كالهبة والصدقة والمحاباة
والوصية ونحوها اسما لانه وضع للتغيير من الاطلاق الى الحجر شرعا
ومعنى لانه مؤثر في الحجر عن التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت
اليه اشار قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الثلث والثلث كثير لان
تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فانه يمنع
عن التبرع فيما زاد على الثلث لكن حكمه اي حكم المرض وهو الحجر عن
التصرف يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت الذي هو العلة
حقيقة فتراخى الحكم فلم يكن علة حكما واشبه الاسباب من هذا الوجه
يعني من جهة توقف الحكم على امر اخر كتوقف الزكوة على النماء ولما
كان الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر تاما حتى لو وهب جميع ماله
وقبضه الموهوب له صار ملكا له في الحال لان العلة لم تتم بوصفها
فان اتصل به الموت واتصف المرض بكونه مميتا من اول وجوده
تمت العلة وهذا اي المرض اشبه بالعلل من النصاب [illegible] الوصف
الذي تراخى الحكم اليه حادث بالمرض فان ترادف الآلام [illegible]
بالمرض مفض الى الموت بخلاف النصاب فان الوصف ليس بحادث
به كما بينا وكمرض الموت الجرح فانه علة للهلاك اسما لانه موضوع له
ويضاف الهلاك اليه ومعنى لانه مؤثر فيه لكن تراخى حكمه وهو الهلاك
الى وصف السراية وهو قائم بالجرح اي ثابت به ثبوت الموت
بالمرض فكان الجرح قبل السراية علة تشبه الاسباب لتوقف
حكمه على الوصف وهذا كله لان الوصف لا يقوم بنفسه بل بالموصوف
فلا يمكن جعل احد وصفي العلة لكونه سببا لا علة ولا اخر الوصفين
ايضا فلهذا جعلنا النصاب والمرض والجرح علة تشبه الاسباب
قال رحمه الله وكذلك ما هو علة العلة فانه علة تشبه الاسباب

وذلك مثل شرى القريب فانه لما كان علة للملك كان علة للعتق ايضا الا ان الحكم لما تراخى
عنه اشبه الاسباب ولذلك التزكية عند ابي حنيفة بمنزلة علة العلة حتى اذا
رجع المزكي ضمن لما ذكرنا لك وكالنصاب وغيره مما هو علة العلة فاما هو
علة العلة علة اشبه الاسباب لان علة الحكم لما كانت مضافة الى علة
اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية فكانت الاولى بمنزلة
علة موجبة بوصف قائم بها فكان الحكم يضاف الى العلة دون الوصف كذلك
يضاف الى الاولى دون الواسطة من حيث ان الثانية بحكمها تضاف
الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها توجب الحكم بالواسطة كانت
شبيهة بالسبب وهو الذي سماه الشيخ في باب تقسيم السبب سببا في
معنى العلة اورده في الموضعين باعتبار الشبهين وذلك مثل
شراء القريب فانه لما كان علة للملك والملك في القريب علة للعتق كان
شراء القريب علة لعتقه اما الشراء علة للملك فظاهر واما ان شراء القريب
اعتاق فلقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه
فيصير العتق مضافا الى الشراء لكون الواسطة وهو الملك من موجباته
فكان شراؤه اعتاقا حتى لو اشتراه بنية الكفارة يتادى به بخلاف
شراء المحلوف بعتقه بنية الكفارة لان الواسطة وهي الشرط يضاف
اليه العتق وجودا لا وجوبا بل هو مضاف الى قوله انت حر وما يقترن
به نية الكفارة ومثل شراء القريب الرمي فانه علة للقتل وشبه الاسباب
لتراخي الحكم الى وجود علة وسائط فان الرمي يوجب تحرك السهم و
مضيه في الهواء وهو علة الوصول الى المحل وهو علة نفوذه ومضيه
المقصود ولهذا لا يجب القصاص الا ان هذه الوسائط لما كانت
من موجبات الرمي كان الرمي علة للقتل كالشراء للعتق حتى
وجب القصاص على الرامي ولم تصر هذه الوسائط شبهة لكون
علة وكان الرمي اشبه بمعرض الموت من شراء القريب لان
الوسائط قابلة للامتداد كترادف الآلام في المرض وكذلك التزكية
اي وكالرمي تعديل الشهود عند ابي حنيفة بمنزلة علة العلة للحكم
بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن لان الموجب للحكم هو
الشهادة وهي لا تكون موجبة بلا تزكية فكانت التزكية علة العلة
حتى لو رجع المزكي ضمن الدية عنده لما ذكرنا في مسألة شراء القريب

ان علة

ان علة العلة بمنزلة العلة في اضافة الحكم فمن هذا الوجه يضاف الحكم اليها
ومن حيث ان التزكية صفة للشهادة يبقى الحكم مضافا الى الشهادة
فيضمن الشهود ايضا عند الرجوع وعندهما لا ضمان على المزكين رجعوا
مع الشهود او متفردين لان الضمان للتعدي ولا تعدي منهم لانهم
اثنوا على الشهود خيرا فصاروا كانهم اثنوا على المشهود عليه خيرا
بان قالوا هو محصن والجواب ان عدم التعدي فيها ممنوع قوله
لانهم اثنوا على الشهود خيرا قلنا هو عين التعدي لانهم جعلوا
ما لم يكن موجبا موجبا اذ الشهادة بدون التزكية لا توجب
شيئا بخلاف الاحصان فانها توجب الحكم بدونه فالمزكون بالثناء
كذبا جعلوا سبب التلف فاما اذا رجع الشهود معهم فانقلبت
الشهادة تعديا واقتصرت الاضافة اليها حقيقة لانها تعديا
حدثت بالتزكية لاختيارهم في الاداء فلم يضف الى علة العلة وللقائل
ان يقول الاقسام المذكورة في العلة ستة اخلة لان القسم الرابع
وهي العلة التي في حيز الاسباب علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح
الشيخ في عقود الاجارة وفي كل ايجاب مضاف وهو القسم
الثالث بعينه فتداخلت الاقسام لا محالة ويمكن ان يجاب
عنه بان القسم الرابع اعتبر فيه ان لا يكون للحكم فيها متعلقا
بخلاف القسم الثالث وكذلك اعتبر فيه ان يكون الحكم متراخيا
الى وجود وصف لركن العلة ولم يكن في القسم الثالث كذلك
واذا اراد فيه اعتبارا جعل له قسما رابعا وللقائل ان يقول
فعلى هذا يزيد الاقسام على سبعة والاولى ان لا يجعل الاقسام
عقلية بل استقرائية وح يندفع السؤال والجواب قال
رحمه الله واما الوصف الذي له شبهة العلل فكل حكم متعلق بوصفين
مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فلكل واحد منهما شبهة
العلل حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا لانه ليس بطريق مو
موضوع له وليس بعلة لكن له شبهة العلل ولهذا قلنا ان الجنس
بانفراده يحرم النساء وكذلك القدر لان ربا النساء شبهة الفضل
فيثبت بشبهة العلة وهو احد الوصفين ... الحكم اذا تعلق
بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل وصف
على حدة ليس علة اسما لان الغرض ان كلا منهما مؤثر وهذا هو

بل

لان العلة موضوعة لها على هذا الفرض لا للكل واحد منهما ولا حكما لان الحكم يتراخى
عن وجود احدهما الى وجود الاخر لكنه علة معنى لان الغرض ان كلا منهما مؤثر
وهذا هو القسم المسمى بالعلة معنى لا اسما ولا حكما واذا وجد احد الوصفين
فالشيخ يطلق عليه شبهة العلة وسماه القاضي ابو زيد وشمس الائمة سببا
محضا قالا الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان المبتدأ بمعنى التمامية
وكان كالطريق الى الشيء وذلك الشيء ليس يضاف اليه فيكون
سببا محضا ورد الشيخ ذلك بقوله اذا تقدم احدهما لم يكن سببا
لانه ليس بطريق موضوع له وليس بعلة بمعنى اسما وحكما لكن له
شبهة العلل وهذا الخلاف في الحقيقة راجع الى ان العلة اذا تركبت
تركيبا كان مجموع الاوصاف علة عند بعض ووصف الاجتماع عند
اخرين والوصف الزائد المجموع عند بعض حتى قالوا في سفينة لا
يغرق بوضع كر ويغرق بزيادة قفيز على الكر فلو وضع فيها الكر
وقفيز فغرقت كان الكر والقفيز جميعا علة عند الفريق الاول ووصف
الاجتماع عند الثاني والقفيز وحده علة عند الثالث والقاضي وشمس
الائمة اختار القول الثاني والثالث فكان الوصف الاول عند
وجوده خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه واحدا في الجملة غير علة
لكونه عينا فلم يكن له اثر في الحكم فكان سببا محضا والشيخ اختار
المذهب الاول وصححه بقوله ولهذا قلنا لاحد الوصفين شبهة
العلة قلنا ان الجنس الذي هو احد وصفي علة الربوا بانفراده
يحرم النسيئة حتى لو اسلم قوهيا في قوهي لا يجوز وكذلك القدر
حتى لو اسلم شعيرا في حنطة لا يجوز ايضا لان ربوا النسيئة شبهة
الفضل لان للنقد مزية على النسيئة مبنية على الاحتياط وهي اسرع
ثبوتا في حرمة الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم فيجوز ان يثبت باحد الوصفين الذي له شبهة
العلة ولا يثبت حرمة الفضل لانها اقوى ولها علة معلومة شرعا
فلا يثبت الا بوجودها فان قيل ثبوت الحرمة بشبهة الفضل
بشبهة العلة يستلزم انقسام اجزاء العلة على اجزاء المعلول
وهو باطل اجيب بثبوت حرمة شبهة الفضل باحدهما
باعتبار انه علة تامة لها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت
باحدهما بعض حرمة الفضل ولم يثبت شيء منها به وفيه

نظر

نظر لانه تناقض كلام الشيخ حيث قال بعلة لكن له شبهة العلل والاولى
ان يقال يثبت حرمة شبهة الفضل باحدهما باعتبار انه شبهة العلة
التامة لا بطريق التوزيع قال رحمه الله واما العلة معنى وحكما
لا اسما فكل حكم يتعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فان اخرهما وجودا
علة حكما لان الحكم يضاف اليه لانه ترجح على الاول بالوجود وشاركه في
الوجوب ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك
احدهما وذلك مثل القرابة والملك للعتق كان الملك الذي تأخر
اضيف اليه حتى يصير المشتري معتقا ومتى تأخرت القرابة اضيف
اليها حتى لو ورث اثنان جارية ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق من شريكه
واضيف العتق الى القرابة بخلاف شهادة شاهدين فان اخرهما
شهادة لا يضاف الحكم اليه لانه لا يعمل الا بالقضاء والقضاء يقع بالجملة
فلا يترجح البعض على البعض في الحكم لكن اخر الوصفين وجودا في علة
ذات وصفين مؤثرين يسمى علة حكما فان الحكم يضاف اليه لترجحه
على الاول بوجود الحكم عنده بعد مشاركته اياه في الايجاب ومعنى لانه
مؤثر فيه لا اسما لان الركن انما يتم بهما فلا يسمى بذلك اخرهما وقيد بقوله
وصفين مؤثرين لان الحكم متى توقف على وصفين احدهما مؤثر دون
الاخر فالمؤثر علة والاخر شرط ولقائل ان يقول في عبارة الشيخ تسامح
لانه قال في تقسيم العلة فكل حكم يتعلق بعلة ذات وصفين والحكم لا يكون
علة ولا اصلا في علتها فلا يكون اخرها في تقسيمها وكذلك فعل
بعد الصحيح فيما سبق ويمكن ان يجاب عنه بانه من قبيل المجاز بالحذف
والتقدير واما العلة معنى وحكما لا اسما فعلة كل حكم يتعلق بعلة ذات
وصفين مؤثرين كالقرابة والملك للعتق في القريب فان القرابة مؤثرة
في ايجاب الصلة والعتق صلة لان الرق موجب للقطع لاستلزامه
الذل فوجب صيانة القرابة عما يوجبه الا يرى انها صينت عن ادنى
الرق وهو النكاح احترازا عن القطع فلان تصان عن اعلاهما
لذلك اولى وكذلك الملك ولهذا استحق العبد النفقة على مولاه
حتى لو كان بين اثنين يجب النفقة عليهما بقدر الملك بل الملك
اذا كان اخرا كان علة لملك الاعتاق كالنكاح علة لملك الطلاق
فكان معلا للعلة ففيه معنى علة العلة وبهذا العلم ظهر ان الكل
علة لتحقق التنافي منهما ففوات احدهما بعدم الحكم لانتفاء العلة

لما ان تكون القرابة في الملك شرطا كما قال انما ينفى ثم اخرهما وجودا يضاف اليه
الحكم فلو كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا اليه حتى صار
المشترى معتقا لان الشرا يوجب الملك وهو يوجب العتق فكان الثابت
به مضافا الى الشرا فيكون الشرا اعتاقا بواسطة الملك حقيقة لا كناية
عن الاعتاق كما ذهب اليه ان معنى اذا الحكم لا ينفرد بالواسطة متى كانت
الواسطة ثابتة بالاول كالرمى يكون قتلا بواسطة الوصول والنفوذ
لا غير واذا كان الشرا اعتاقا يقع عن الكفارة اذا نوى لانه تحرير رقبة
على ما لزمه بالنص ولو كان الملك سابقا اضيف العتق اليه حتى
لو ورث اثنان مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه
غرم لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة اخر الوصفين وجودا وحصلت
بصنعه وبتوحد القرابة فيضاف العتق اليه ويجعل المدعى معتقا
بواسطة القرابة كما جعل المشترى معتقا وذكر في بعض فوائد هذا
الكتاب انه لو ادعى انه ابنه ناويا عن الكفارة لا يجزيه منها لان العتق
مضاف الى القرابة وهو امر جبرى فلا يصح للتكفير بخلاف الشرا لانه
اختيارى قال صاحب الكشف هذا الفرق لا يصح لان الملك الذى
تعلق به العتق في الشرا جبرى ايضا والدعوى التى توجب القرابة
ههنا اختيارية كالشرا هنالك ولو ثبتت الرواية فالفرق الصحيح
ان النفى ابه وان يثبت بالدعوة لم يثبت مقتصرا على حال الدعوة
بل يثبت مستندا الى زمان العلوق فيستند العتق الى زمان
الملك من هذا الوجه وقد خلا عن النية فلا ينوب عن الكفارة كما بينا في
المحلوف بعتقه فيكون الدعوة في الحال اعتاقا من وجه دون وجه
بخلاف الشرا فان الملك به يثبت مقتصرا عليه من كل وجه فيكون الشرا
اعتاقا من كل وجه كما بينا فيصلح للكفارة قوله بخلاف شهادة
شاهدين جواب نقض يرد على قوله كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين
مؤثرين فان اخرهما وجودا علة كما لان الحكم يضاف اليه وهو
ان يقال ثبوت الحق على المدعى عليه يتعلق بعلة ذات وصفين
مؤثرين وهي شهادة الشاهدين واخرهما شهادة لا يضاف الحكم
اليه وتقريره ان الحكم يضاف الى الثانى لترجحه على الاول والترجيح
ههنا غير متصور لانه اى المذكور وهو الشهادة لا يعمل الا
بالقضاء فان اثرهما ليس له ولانه لا الزام واما ان القضاء يقع بالجملة

وبالجملة فان القضاء يقع بالعلم والعلم يقع بهما لا محالة وللقائل ان ينقل هذا
الاعتراض الى القضاء فنقول وجوب القضاء حكم يتعلق بعلة ذات
وصفين وهي شهادة الشاهدين ومع انه لم يضف الى اخرهما وجودا ويمكن
ان يجاب عنه بان ترجح الثانى على الاول انما هو باعتبار وجود الحكم عنده
وقد ينفك وجوب القضاء عن وجود الثانى بكون القاضى غضبانا او جائعا
او غير ذلك مما علم في ادب القاضى ولعل ايراد هذا الجواب بصورة
المنع وهو ان يقال لا نسلم ان شهادة الشاهدين علة ذات وصفين تعلق
به حكم بل شهادة الشاهدين شرط للقضاء وعلته تقلد احسن لشهادة
ومثل ذلك في الورود ما لو جرح رجلان رجلا احدهما بعد الاخر ومات
المجروح كان الموت مضافا اليهما لا الى الاخر وكذلك الايجاب والقبول في
البيع حيث لم يضف الحكم الى اخرهما وجودا بل يضاف اليهما جميعا والجواب
عن الاول ان كلا منهما في حكم واحد لما وصفان وما ذكرتم ليس كذلك بل
كل جراحة علة تامة والحكم في العلل اذا اجتمعت ان يضاف الى واحد
كان ليس معه غيره وعن الثانى ان كل واحد علة على حدة فالايجاب علة
لملك المبيع والقبول شرطه والقبول علة لملك الثمن والايجاب شرطه
فيضاف كل واحد من الحكمين الى علة ويتعلق الاول ان يقال علة الملك
العقد الذى حكم الشرع بوجوده بالايجاب والقبول وهو البيع ويوصف
بالبقاء فكان الحكم مضافا اليه دون الايجاب والقبول والاعتراض الذى
ذكرنا يطرق واردا عليه فالاول اولى وللقائل ان يقول لا فرق بين
وصفين له شبه العلل وهو القسم الخامس وبين القسم السادس وهو
العلة معنى وحكما لا اسما وذلك لان في كل واحد منهما مؤثرين لا يتم يضاف
العلة الا بهما فجعل احدهما علة معنى لا اسما ولا حكما وجعل الاخر علة
معنى وحكما لا اسما تحكم لا محالة ويمكن ان يجاب عنه بان كل واحد من الوصفين
في الاول يعمل في الحكم باعتبار شبه العلل وليس شيء من وصفي الثانى كذلك
ولهذا اشار الشيخ الى هذا الفرق بقوله كل حكم تعلق بوصفين مؤثرين
في الاول يدل على ان كلا منهما مؤثر يعمل بخلاف الثانى حيث قال كل
حكم تعلق بعلة ذات وصفين يدل على انها علة واحدة لا يعمل احدهما
منفكا عن الاخر والثانى من الثانى جعل الاول علة فهو كعلة العلة
على ما اشرنا اليه ونزيد تنبيها فان القرابة اذا كانت اخرا جعل
الملك علة وكذلك الملك اذا تأخر جعل القرابة علة وليس شيء في

في الوصف الثاني في الأول كذلك قال رحمه الله فان العلة اسما وحكما لا
معنى مثل السفر للرخصة والمرض ومثل النوم للحدث وذلك ان السفر
تعلق به في الشرع الرخص فكان علة حكما وسبب الرخص اليه فصار
علة اسما ايضا الا ترى ان من اصبح صائما ثم سافر لم تحل له الفطر ومع ذلك
اذا افطر لم يلزمه الكفارة وهذا ليس بعلة حكما ولا معنى فلما صار شبهة
علمنا انه علة اسما واما المعنى فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة
الا انها اضيف الى السفر لانه سبب المشقة فاقيم مقامها وكذلك المرض الا انه
متنوع فما هو سبب للمشقة اقيم مقامها وما لا فلا وكذلك النوم انواع فما
كان منه سببا لاسترخاء المفاصل اقيم مقامه فصار كالحدث وانما نقل
الى السبب الظاهر للتيسير وكذلك الاستبراء متعلق بالشغل ثم
نقل الى استحداث سبب الشغل تيسيرا وامثلة هذا اكثر من ان تحصى لكن
السفر علة للرخصة اسما وحكما لا معنى وكذلك المرض للرخصة والنوم للحدث
وذلك اي كون السفر علة اسما وحكما ان السفر تعلق به في الشرع الرخص
حتى اذا جاوز بيوت المصر اتصل به احكام الرخص وما كان كذلك فهو
علة حكما ونسبت الرخص اليه حيث يقال رخصة السفر فصار علة اسما
واستوضح الشيخ كونه علة اسما بقوله الا ترى ان من اصبح صائما ثم سافر
لم تحل له الفطر يعني في ذلك اليوم لانه حين اصبح مقيما وجب عليه
اداء الصوم حقا لله وما وجب حقا لله لا يسقط بانشاء السفر باختياره
اما الاولى فلقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما الثانية فلان
السفر باختياره لا ينافي الاستحقاق واذا افطر يومه لم يلزمه الكفارة
والسفر ليس بعلة حكما لعدم تعلق الرخصة به حيث لم تحل له الافطار
ولا تنافي بين هذا وبين ما قال انه علة اسما وحكما لان ذلك فيما اذا
اصبح صائما في حال الاقامة ثم سافر وهذا فيما اذا اصبح صائما
ثم سافر ولا معنى لان المؤثر هو المشقة لا نفس السفر واذا كان كذلك
لم يلزمه الكفارة دل على ان السفر علة اسما فتعين انه علة اسما وحكما
واما المعنى اي فوات معنى العلة من السفر فلان الرخصة تعلقت
بالمشقة في الحقيقة لان المشقة مؤثرة في ايجاب الرخص الذي مبناه
على اليسر والسهولة كما اشار اليه تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر لكن الحكم
وهو ثبوت الرخصة اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة
لانها امر باطن يتفاوت باحوال الناس ويتعذر الوقوف عليه فاقام

فاقام الشرع السفر مقام المشقة لانه سببها غالبا وكذلك المرض علة اسما لان الرخصة تنسب اليه
كما تنسب الى السفر وحكما لانه يثبت متصلا به من غير تاخير لا معنى لانه لا اثر لنفس المرض بل
المؤثر هو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان امرا باطنا سقط اعتباره وصار الحكم
متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة وهذا دون الاول لان السفر يوجب المشقة بكل
حال فاما المرض فقد يوجد فيه خوف التلف وقد لا يوجد فصار متنوعا فما كان سبب المشقة
اقيم مقامها فان قيل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا مطلق والعمل بالاطلاق واجب فالتقييد
بالمشق منه زيادة على النص بالرأي وذلك لا يجوز اجيب بانه مقيد بالاجماع وقد دل
على ذلك قوله يريد الله بكم اليسر وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج فتقيد المرض
به بالمضر للصوم وكذلك النوم انواع فما كان منه سببا لاسترخاء المفاصل كالنوم مضطجعا
او مستندا او متكئا اقيم مقامه فصار حدثا لان استرخاء المفاصل امر باطن فنقل الحكم
الى السبب الظاهر للتيسير وكذلك الاستبراء وهو طلب براءة الرحم بالاحتراز عن الوطي
ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها من الشهر
متعلق بشغل الرحم بماء الغير لانه هو المؤثر في ايجابه اذ المقصود منه صون الماء من الخلط
بماء الغير والاحتراز عن سقي زرع غيره المنهي عنه بقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله و
اليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره وهذا عند الشغل وهو امر باطن فنقل الى استحداث
سبب الشغل وهو استحداث الملك لان الشغل انما يكون بالوطي ولا وطي الا بالتمكن منه والتمكن
بالملك تيسيرا فان قيل شغل الرحم لو كان موجبا للاستبراء احترازا عن الخلط لوجب الاستبراء
في ملك النكاح واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان شغل الرحم بماء الغير
متوهم واما بطلان اللازم فبالاجماع فالجواب ان كون شغل الرحم موجبا للاستبراء بالاجماع
والتشكيك فيه تشكيك في المسلمات وهو باطل خلا ان الاستبراء في النكاح قد حصل
بوجوب العدة فيما يمكن فيه الشغل بقي الكلام في تخصيصه بالحيض او ما قام مقامها
دون ملك اليمين وذلك اما ثابت بالنص غير معقول المعنى او نكر بما هو موضوع
لبقاء الانواع وامثلة اقامة الشيء مقام غيره كثيرة كاقامة البلوغ مقام
اعتدال العقل والنكاح مقام العلوق في ثبوت النسب والتقاء الختانين
مقام خروج المني في وجوب الغسل والخلوة الصحيحة مقام الدخول في وجوب المهر
قال رحمه الله وذلك بطريقين احدهما ان يقام السبب الداعي مقام المدعو
مثل السفر والمرض والنوم والمس والنكاح مقام الوطي والثاني ان يقوم الدليل
مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة مقام المحبة ومثل الطهر قام مقام الحاجة في اباحة
الطلاق ومثل مسائل الاستبراء وطريق ذلك من ثلثة اوجه احدها لدفع الضرورة
والعجز وذلك في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق وفي الاستبراء وقيام
النكاح مقام الماء والاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات
ولدفع الحرج كما قيل في السفر والطهر القائم مقام الحاجة والتقاء الختانين والمباشرة

الفاحشة لايجاب الحدث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وهذه وجوه متقاربة
في ضبطها معرفة حدود الفقه لان وضع الشئ مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب
الداعي مقام المدعو مثل السفر والمرض في الرخص وقد مر وجه ذلك وكاقامة المس
والنكاح مقام الوطي في ثبوت حرمة المصاهرة فان المس والنكاح سبب داع الى
الوطي والثاني باقامة الدليل مقام المدلول وقد قيل في الفرق بين الطريقين
ان السبب لا يخلو عن تأثير او افضاء والدليل يخلو عن ذلك مثل الخبر المحبة يقام
مقام المحبة في قوله ان احببتني او حبوا لقوله الآخر ان كنت تحبيني فانت طالق فيقع
الطلاق وان كانت كاذبة لان المحبة لا يوقف عليها لانها من جهتها ولا من جهة غيرها
لان القلب متقلب لا يتعين على شي واظهارها دليل على وجودها فاقيم مقام المدلول
كالتفرق في المتقدم والنوم مع الحدث لكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخرت خارج المجلس
لا يقع الطلاق وكذا الطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق
اذ الاصل في الطلاق الحظر لما فيه من قطع النكاح المسنون وابيح للضرورة كتباين
الصفة اذ قد يقع الحاجة اليه للعجز عن المضي على مقتضى العقد وعن اقامة حقوق الله
المتعلقة بالنكاح فلو لم يقدر على الطلاق لصار المشروع للمصالح مفسدة فشرع
الطلاق للحاجة والحاجة امر باطن فاقيم دليلها وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة
اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا ومثال ما في الاستبراء فان دليل
الشغل فيها وهو استحداث الملك اقيم مقام المدلول وهو الشغل فدار الحكم معه وجودا وعدما
حتى وجب في المشتراة من المرأة والصغيرة والجارية لاستحداث الملك وان تيقنا بعدم الشغل
وعن ابي يوسف لو تيقن بفراغ رحمها بان باع الشاري لا يجب الاستبراء لان الاستبراء كاسمه
لتبين فراغ الرحم وقد تيقن الجواب ان هذا حكم الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة
والعلة استحداث الملك وفيه نظر لان لا نسلم ان الاستحداث علة بل اما سبب او دليل اقيم
مقام غيره والحق انه ثابت بالنص في سبايا اوطاس على خلاف القياس ولقائل ان يقول
الشيخ جعل الاستحداث سببا للشغل قبل هذا وجعله دليلا ههنا فيلزم اما التداخل او التناقض
واجيب بان الاستحداث يدل على تمكن من يستحدث منه ويتعلق من جهته وتمكنه يمكنه
من الوطي وهو سبب الشغل فكان الاستحداث بهذه الوسايط دليلا على وجوب الاستبراء
فاقيم مقام المدلول للضرورة ولانه في نفس الحكم لان كونه سببا بالنظر الى مطلق
الشغل وكونه دليلا بالنظر الى الشغل بماء المالك الاول وفيه نظر لانه ليس بسبب
بالنظر الى مطلق الشغل بل بالنظر الى الملك المستحدث والشغل المحترز عنه هو الشغل بالملك
القديم والاستحداث ليس بسبب له ولعله يقول في هذا الاستحداث سبب للشغل بالملك
الجديد وذلك قد يفضي الى اختلاط الماء المنهي عنه فكان في الحقيقة علة الاستبراء
اختلاط المياه والشغل بالماء الجديد سبب كذلك لانه قد يفضي اليه عند ما يكون الرحم مشغولا
بماء المالك الاول والاستحداث للملك سبب للشغل لكنهم قالوا الاستبراء متعلق بالشغل

والاستحداث الملك سبب له فقط للمسافة بقي عليه شئ وهو انه لا يخرج الطلاق الدليل على
وجوابه ان يجعله دليلا باعتبار كون الملك مستحدثا فيما اذا كان المالك الاول او المملوك
ممن لا يتوهم منه الشغل او فيه غالبا كالمرأة والجارية البكر بطريق وضع الشئ مقام غيره
وفقهه اي المعنى الذي يجوز ذلك شرعا على ثلاثة اوجه الاول دفع الضرورة والعجز
عن الوقوف على حقيقة العلة كما في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق وكما في
الاستبراء وفي قيام النكاح مقام الماء والثاني الاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في المحرمات
فان الزنا حرم صونا للفراش عن الفساد حفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من المس
والقبلة والنظر بشهوة مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار وكذلك في العبادات اقيمت
الدواعي مقام الوطي في العبادات حتى حرم الجماع على المعتكف والمحرم وحرم دواعيه
للاحتياط قبل وقد يقام الشئ مقام غيره في العبادات للاحتياط فان الصلوة في الجماعة
اقيمت مقام الاسلام وان لم يعرف منه تصديق وكذا الاقرار المجرد اقيم مقامه الاسلام في احكام
الدين حتى وجبت العبادات احتياطا واعلاء للدين بقدر الامكان وفيه نظر لانه
جعله من القسم الاول اوضح واصح لان العجز عن الوقوف على التصديق ثابت لا محالة والثالث
دفع الحرج كما قيل في السفر والطهر القايم مقام الحاجة في الطلاق والتقاء الختانين القايم
مقام الانزال والمباشرة الفاحشة لايجاب الحدث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله و
الفرق بينه وبين القسم الاول ان الوقوف على الحقيقة ممكن فيه مع نوع مشقة بخلاف
الاول فانه لا يمكن ذلك اصلا وهما في الحكم سواء لان الحرج مدفوع شرعا كالضرورة وهذه
الاقسام المذكورة في السبب والعلة وجوه متقاربة يعسر تمييز بعضها عن بعض فتعسر في ضبطها
تحصيل معرفة الفقه لمن هو بسبيله قال رحمه الله باب تقسيم الشروط و
هو خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا
حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة اما الشرط المحض فما يمتنع
به وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون
الوجوب وذلك في كل تعليق بحرف من حروف الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وكلما دخلت وما اشبه ذلك وذلك داخل في المعاملات والعبادات الا ترى ان وجوب
العبادات يتعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم حتى ان النص النازل
لا حكم له قبل العلم في المخاطب فان من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شئ من الشرائع قبل العلم
فصارت الاسباب في العلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك ركن العبادات ينعدم
لعدم شروطها وهي النية والطهارة للصلوة وكذلك ركن النكاح وهو الايجاب والقبول
منعدم لعدم شرطه وهو الاشهاد وعليه وقد ذكرت ان انتفاء الشرط عندنا انعدام العلة و
عند الشافعي تأخير في الحكم وكذلك هذا في كل الشروط لكن ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب
الاستقراء خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما

لاحكماً فكان مجازاً في الباب وشرط من حيث معنى العلامة وقد ذكرنا وجه تخصيص بعض باسم
المجاز مع ان غير الشرط كله مجاز في باب تقسيم العلة اما الشرط المحض فما يمتنع به اى بالتعليق
بالشرط وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة وذلك اى الشرط بالصفة المذكورة
موجود في كل تعليق بحرف من حروف الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق وكلما دخلت
الدار وامثاله وذلك كلما ومتى ما واذا واذا ما وذلك اى الشرط الذى يتوقف وجود
العلة على وجوده داخل في العبادات والمعاملات الا ترى ان وجود العبادات تتعلق
باسبابها ثم يتوقف ذلك اى صيرورته سببا على شرط علم العبد حتى ان النص النازل
المفيد لصيرورة السبب سببا نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وقوله ولله على الناس حج البيت وغيرها لا حكم له قبل العلم من
المخاطب فان من اسلم من اهل الحرب في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم اذ
التكليف لا يصح بدون القدرة ولا قدرة بدون العلم فلا يلزمه قضاء القلم ما مضى بعد
العلم لان الشرط لما فات في حقه منع السبب من الانعقاد فلم يثبت الوجوب فصارت الاسباب
كالوقت للصلوة والشهر للصوم والبيت للحج والعلل مثل الكيل والجنس للربوا بمنزلة المعدوم في
حقه لعدم الشرط وقيد اسلامه بدار الحرب لانه لو اسلم في دار الاسلام صار السبب موجودا في حقه
لتيسر الوصول اليه بادنى طلب فيقوم مقام وجوده ولقائل ان يقول الثابت شيئان نفس
الوجوب ووجوب الاداء ولا توقف لاحدهما على العلم اما الاول فلان الصلوة والصوم واجبان
على النائم والمغمى عليه والمجنون الذى لم يستغرق جنونه الشهر مع عدم علمهم واما الثانى فلانه ثابت
بالخطاب لا بكونه سببا والجواب ان العلم ثابت في حقهم تقديرا اذ شيوع خطاب الوضع وبلوغه
الى كل واحد وكذلك ركن العبادات اى كالاسباب ركن العبادات ينعدم لعدم شروطها
كالنية والطهارة وكذلك ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لعدم شرطه وهو الاشهاد عليه
وقد ذكر الشيخ في الاستدلالات الفاسدة ان اثر الشرط عندنا في انعدام العلة وعند الشافعي رحمه الله
في تراخي الحكم وكذلك هذا اى مثل هذا الحكم المذكور في هذه الشروط المذكورة الحكم في سائر الشروط
قال رحمه الله وانما يعرف الشرط بصيغته او دلالته وقد لا ينفك صيغته عن معناه
فاما قول الله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فقد قال بعضهم هو شرط عادة وليس كذلك
وهذا بانه لغو وكتاب الله منزه عن ذلك ولكن ادنى درجات الامر استحباب المامور به واستحباب
الكتابة متعلق بهذا الشرط لا يوجد الا به وينعدم قبله فاما الاباحة فمستغنى عنه والمراد
بالامر الاستحباب الا ترى ان قوله وآتوهم من مال الله الذى آتاكم سنة واستحباب وكذلك قوله
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ليس بشرط عادة بل هو شرط اريد به حقيقة
ما وضع له لان المراد قصر الاحوال وهو ان تومي على الدابة او تخفف القراءة والتسبيح
الا ترى الى قوله فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم وقال فاذا اطمأننتم
فاقيموا الصلوة وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف عيانا لا بنفس السفر فاما قوله وربائبكم
اللاتى في

في حجوركم من نسائكم فلم يذكر الحجور شرطا واما الشرط فقوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح
عليكم وهو شرط اسما وحكما وكذلك دلالة الشرط لا ينفك عن مدلوله وذلك مثل قول الرجل المراة
التى اتزوجها طالق قلنا هذا الكلام بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف فى النكرة ولو وقع
في المعين لما صلح دلالة ونص الشرط يجمع الوجهين ش الشرط يعرف اما بالصيغة
يعنى بدخول حرف من حروف الشرط او بالدلالة يعنى بالمعنى وهو ان يكون الموصوف سببا للثانى
كقول الرجل المراة التى اتزوجها فهى طالق فانه مبتدا متضمن معنى الشرط والاول مستلزم
الثانى البتة دون العكس وذهب بعض العلماء منهم القاضى الى ان صيغة الشرط
قد تخلو عن معناه وسموه شرط تغليب ولعلهم سموه بذلك لوروده مخالفا للغالب فكانه
يغلب على الغالب واستدلوا على ذلك بآيات منها قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم
خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب والعادة اذ العادة الغالبة ان الانسان انما كاتب
عبده اذا راى فيه خيرا الا انه شرط حقيقي بدليل جواز الكتابة حال عدم العلم
بالاجماع والشيخ منع ذلك ومنع يكونه قولا باللغو والقران المجيد منزه عن ذلك وذكر
المخلص بادنى درجات الامر الاستحباب المامور به فانه للطلب ولا يوجد الطلب بادنى
من الاستحباب لان المباح ليس بمطلوب من ان دع ولا منهيا عنه ولا يوجد استحباب الكتابة
الا بهذا الشرط وينعدم قبله فاما الاباحة فمستغنية عن هذا الشرط لجواز الكتابة بدونه
اجماعا ولانه تصرف في ملكه فيجوز بدونه كالاعتاق والمراد بالخير المال عند بعض والامانة
والخدمة عند اخرى اى ان علمتم القدرة منهم على اداء البدل او علمتم منهم الامانة وحسن
الخدمة للمولى وقوله والمراد بالامر الاستحباب جواب سوال تقريره سلمنا ان ادنى درجات
الاستحباب لكن لا يلزم ان يكون مرادا الا ان ما هو جائز الارادة لا يلزم ان يكون مرادا
بل الامر المطلق للوجوب واليه ذهب داود وعطاء وابن سيرين قالوا اذا علم
فيهم خيرا وطلبوا عقد الكتابة وجب على المولى ذلك لما قال عمر انه عزم من عزمات الله
او واجب من واجباته وتقرير الجواب ان المراد بالامر هنا الاستحباب بقرينة قوله وآتوهم
من مال الله الذى آتاكم فان المراد من الايتاء الحط عن بدل الكتابة وهو سنة واستحباب
وفيه نظر من وجهين الاول لا نسلم ان آتوهم للاستحباب لان المراد منه الاعانة لهم من
اموال الزكوة لكونهم مصرفا لقوله تعالى وفي الرقاب وهو قول اكثر المفسرين والامر
للوجوب والخطاب لعامة المسلمين والثانى ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم
والجواب عن الاول ان قوله تعالى انما الزكوة مع قوله وفي الرقاب افاد الوجوب
والمصرف فحمله على ذلك تكرار محض وعنه ولئن سلمنا ان المراد به الاعانة فلا نسلم الوجوب
لان المولى لو دفع الى غيره جاز فالدفع اليه مستحب لا محالة وعن الثانى بان المحل
القران مستحسن بل هو قرينة لان الاصل في الكلام الانتظام وقول عمر رضى الله عنه
يجوز ان يكون مذهبا له فلا يعارض به الكتاب ومنها قوله تعالى فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فانه شرط تغليب مذكور على وفاق العادة فان

عامة اسفار المؤمنين في ذلك الزمان ما كانت تخلو من خوف لا انه شرط اريد به تخصيصه ما وضع له
لان المراد بالنص قصر الاحوال اي بعض اوصاف الصلوة كالاداء راكبا بالايماء والاقتصار في القراءة
وتخفيف الركوع والتسبيح وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف عيانا لا بنفس السفر اما بيان
ان المراد بالاية قصر الاحوال ففي الكتاب وقد ذكره الشيخ والسنة والاثر والمعقول اما
الكتاب فقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا اي ان كان خوف من عدو وغيره فرجالا
جمع راجل اي على ارجلكم او ركبانا بالايماء فاذا امنتم بزوال الخوف فاذكروا الله اي صلوا
كما علمكم في حال الامن وقال فاذا اطمأننتم اي امنتم من العدو فاقيموا الصلوة اي اطلبوا
قيامها وركوعها وسجودها على حسب ما يليق بحال الخوف كذا قاله السدي وغيره ووجه
الاستدلال في خوف اجيزت ماشيا على القدم وراكبا بالايماء وهذا قصر لاحوال الصلوة
بترك الركوع والسجود الى الايماء وترك القيام الى الركوع وحمل الاية على هذا المعنى يخرج
لها معنى اشد الملائم ما ليس بجائز في الكلام المجيد من اللغو فيحمل عليه فان القران يفسر بعضه
بعضا واما السنة فما روى سفيان عن زبيد الايامي عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عمر قال
صلوة السفر ركعتان وصلوة الفطر والاضحى ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم
عليه السلام فدل ان القصر المذكور في الاية قصر الاحوال لا قصر الذات واما الاثر
فما قالت عائشة رضي الله عنها اول ما فرضت الصلوة ركعتان ركعتان ثم زيدت في
صلوة الحضر واقرت في السفر على ما كانت عليه فاخبرت ان فرض المسافر في الاصل
ركعتان وفرض المقيم اربع الا فرض صلوة الفجر وصلوة الظهر وروى عن ابن عمر رضي الله
عنهما انه قال صلوة السفر ركعتان من خالف السنة فقد كفر وروى مجاهد ان
رجلا جاء الى ابن عباس رضي الله عنهما فقال انا وصاحب لي خرجنا في السفر فكنت اتم
وكان صاحبي يقصر فقال ابن عباس انت تقصر وصاحبك الذي كان يقصر يتم فاخبر
ابن عباس رضي الله عنهما ان القصر ليس في اعداد الركعات وان الركعتين في السفر ليستا
بقصر وروى انه قصر في صفة الصلوة بترك الركوع والسجود الى الايماء وترك القيام الى
الركوب وهذا اوفق لمعنى الاية وادل عليه واما المعقول فلان الجميع اتفقوا
على ان للمسافر ترك الاخريين لا الى بدل ومتى فعلها فانما يفعلها على وجه الابتداء
يدل على انها نفل لان هذه صورة النفل وهو ان يكون مخيرا بين الترك والفعل
وهذا دليل على ان القصر لا يتعلق بالسفر وهو موجود متعلق بالخوف ولانه اذا
امكن حمل الكلام على جهة لا تستلزم الالغاء لا يحمل على ما يستلزمه لا سيما في الكلام المجيد في
هذه الاستدلالات بحث اما ما يتعلق بالكتاب فما قيل في الكتاب شرطان الخوف والضرب
في الارض والقصر يتعلق بهما ثم المتعلق بالضرب قصر الذات لا الاحوال اذ هو
ثابت في حال الامن فالمتعلق بالخوف قصر الذات ايضا والجواب انا لا نسلم ان الاول
شرط بل هو بمجرد الوقت على ما تقدم من مذهبنا اي حنفية في الحروف ولئن سلمنا لكن
الاول ليس لتعليق القصر به بل اللاتي لتعليمهم كما في قول الرجل لامرأته ان دخلت

دخلت الدار فانت طالق ان كلمت كان الطلاق معلقا بالكلام دون الدخول حتى لو دخلتها
ولم يكلم زيدا لم يطلق والدخول شرط الانعقاد فكذا فيما نحن فيه فلا يتعلق القصر بالضرب
بل بالخوف هذا موجب اللغة والمتعلق بالخوف قصر الاحوال لا الذات بما ذكرنا من الدلائل
واعترض بان احد الامرين لازم اما الغاء الظرف او الشرط وليس احدهما اولى من الاخر فان
القصر بالخوف لا يلزم ان يكون عند الضرب في الارض بالاجماع والجواب ان تخصيص الشيء بالذكر
لا يدل على نفي ما عداه وقد ثبت ذلك بالسنة التي تاتي وبالاجماع واما ما يتعلق بالسنة
فما روى عن يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه كيف نقصر وقد
امنا وقد قال الله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال عجبت
مما عجبت منه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته وهذا يدل ان القصر المذكور في الاية قصر الذات فتعارضت روايتا عمر رضي الله عنه
فلم يبق لشيء منهما حجة والجواب انه هذا انما كان دافعا ان لو ثبت ان النبي صلى الله عليه
وسلم ذكر لعمر ان تاويل الاية الصلوة في السفر وان القصر قصر الذات واجاب بما اجاب وليس
كذلك لانه لم ينقله احد وكان عمر رضي الله عنه راى النبي صلى الله عليه وسلم قصر في مغازيه مسافرا
امنا فظن ان قصر الخوف في عدد الركعات ثم راى قصره في حال الامن وزوال القتال فسال عن ذلك
فقال عليه السلام صدقة اي القصر في هذا السفر وهو في الامن صدقة تصدق الله عليكم باقرارها على الركعتين
من غير زيادة عليها كما في الحضر فاقبلوا صدقته وعلى هذا الامعان بين روايتيه صلوة السفر
ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم وروايته صدقة تصدق الله بها عليكم فيجب ان احدهما ورد في
ظن تعلق الاية بقصر الذات في السفر دون الاخرى ولا شك ان قوله صلوة السفر ركعتان
بتمامه يزيل ذلك الظن واذا كان كذلك ظهر ان روايتي عمر رضي الله عنه لا تتعلقان بالاية وان الاية في الخوف
وان القصر فيه قصر الصفات دون الذات واما الاعتراض على الاثر فما روي عن عائشة رضي الله عنها ان النبي
صلى الله عليه وسلم قصر الصلوة واتم والجواب هذا صحيح ومعناه انه عليه السلام قصر في الصفة واتم في الحكم
توفيقا بين روايتيها وبين ما روي عن عمر رضي الله عنه صلوة السفر ركعتان تمام الحديث وربما قيل ان قول
ابن عمر متروك الظاهر بالاجماع فان من اتم الصلوة في السفر لا يكفر بالاجماع والجواب بالمنع فانا لا نسلم
انه متروك لان معناه من خالف في اعتقاد جوازه وهو موجب لذلك وبانه ان اردتم انه كان
متروكا بالنسبة الى قوله من خالف السنة فقد كفر فمسلم ولكن لا يلزمنا لان استدلالنا بقوله صلوة
السفر ركعتان وان اردتم انه كان متروكا بالنسبة الى قوله صلوة السفر ركعتان فممنوع وربما
قيل ان رواية ابن عباس معارضة برواية منه ايضا ان صلوة الخوف ركعة والجواب ان ذلك محمول
على ان الذي يصليه المأموم مع الامام اذا كان في السفر وفي صلوة الفجر ركعة لانه يجعل الناس طائفتين
فيصلي بالذي معه ركعة ثم ينصرفون الى وجه العدو ثم ياتي الثانية فيصلي معه بها ركعة ويسلم
فيصير لكل طائفة من المأمومين ركعة مع الامام ثم يقضون ركعة فيكون ما روي عن ابن عباس انه قال
في صفة صلوة السفر غير مخالف لقوله ان صلوة الخوف ركعة واما على المعقول فما قيل ما ذكرتم
وان دل على ثبوته ... ولكنه تعرض ... اللفظ على معنى غير موضوع له من غير علاقة وهو

الطلاق القصر على المشي وخفض الرأس بلا باد وغيره لكن الجواب ان ما كان منه منفسدا باعتد
حالة الخوف اذا قصرنا معنى صفة الانسان حدث فيها اعتبار امعنى القصر فليس اطلاق عليه
بطريق المجاز حتى يعتبر فيه العلاقة وانما ذلك تسمية بمعرفته مع وجود مناسبة على ان التسمية
غير لازمة سلمنا انه اطلاق مجازي لكن العلاقة موجودة لان القصر عن كذا مستلزم للقصر
وذكر اللازم وارادة الملزوم من اقسام المجاز هذا ما اتفق في بيان هذا الموضع من الاطناب
لاحتياج المقام اليه والى الله بدء منه والله اعلم ومنها قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
فان فيه معنى الشرط دلالة لكنه ذكر على سبيل العادة فان الاثر في معظم الربائب ان يكن
مع امهاتهن في حجر ازواجهن فكان ذكر الحجر تحريضا على التربية وترغيبا الى مخالفة الطبع في ذلك
تضييع الصغير والصغيرة فقال الشيخ لم يذكر الحجر شرطا يعني لا عادة ولا عن عادة ولا دلالة
شرط لان ربائبكم معرف والوصف المعرف لا يفيد معنى الشرط كما في قوله هذه المرأة التي
اتزوجها طالق ولانه لم يذكره في عكسه وهو قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلو كانت الحرمة
متعلقة بالوصفين جميعا لذكر كل واحد منهما عند ذكر الاباحة فقيل فان لم تكونوا دخلتم بهن
ولم تكن الربائب في حجوركم لان المتعلق بالشرط ينتفي بانتفاء كل واحد منهما واذا كان
كذلك لم يكن لاختصاص الدخول بالنفي دون الحجر وجه واما الشرط فقوله فان لم تكونوا دخلتم
بهن فلا جناح عليكم فان عدم الدخول شرط اسما وحكما اي شرط حقيقي لاباحة البنت صيغة
لوجود حرف الشرط فيه وحكما لتعلق الاباحة عليه ولم يذكر المعنى لانه داخل في الحكم اذ معنى
الشرط ليس الا توقف الحكم عليه بخلاف العلة لان معناها التأثير ولذلك دلالة الشرط معطوف
على قوله وفقط لا ينفك صيغة عن معناه اي كما ان صيغة الشرط لا ينفك عن معناه فكذلك دلالة
الشرط لا ينفك عن مدلوله وذكروا في ثبوت الشرط دلالة مثل قوله المرأة التي اتزوجها
طالق قلنا هذا الكلام بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف وهو وصف التزوج في النكرة
وقوعه وجه ذلك في الفاظ العموم ووقوع الوصف في المعين كما في قوله هذه المرأة التي اتزوجها
طالق لا يصلح دلالة على الشرط لان الوصف المعين لغو فبقي قوله هذه المرأة طالق
فيلغو في الحنفية قوله ونص الشرط يجعلها اي المعين وغيره حتى لو قال ان تزوجت
هذه المرأة او امرأة طلقت اذا تزوج بها وكان يذكر على هذا الفرق بين الدلالة والصريح
قال رحمه الله واما الشرط الذي هو في حكم العلل فان كل شرط لم تعارضه علة
تصلح ان تكون علة يضاف الحكم اليه ومتى عارضته علة لم يصلح علة لما قلنا ان الشرط يتعلق
به الوجوب فصار شبيها بالعلل والعلل اصول لكنها لما لم تكن عللا بذواتها استقام
ان يخلفها الشرط وهذا اصل كبير لعلمائنا رحمهم الله فقد قالوا في شهود الشرط
واليمين اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان يجب على شهود اليمين لانهم شهود العلة
وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا
اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار
لانه هو العلة والتخيير سبب فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة صلح علة

لما قلنا وذلك مثل قول علمائنا رحمهم الله في رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان كان قيده عشرة ارطال
فهو حر ثم قال وان حله احد من الناس فهو حر فشهد شاهدان ان القيد عشرة ارطال
فقضى القاضي بعتقه ثم حله فوزن فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان قيمته
في قول ابي حنيفة لان القضاء بالعتاق ينفذ ظاهرا وباطنا وقد وجب العتق بشهادتهما
شهادتهما وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فوقع العتق بحل القيد وهذان
الشاهدان اثبتا شرط العتق لا علة العتق ومع ذلك ضمنا من قبل ان علة العتق لا يصلح
لضمان العتق وهو يمين المولى فجعل الشرط علة وفي مسئلة رجوع الفريقين ايجاب كلمة العتق
يصلح لضمان العدوان لانها تثبت بطريق التعدي فلم يجعل الشرط علة واذا رجع شهود الشرط
وحدهم يجب ان يضمنوا لما قلنا فاما شهود الاحصان اذا رجعوا فلا يضمنون بحال عند[نا]
خلافا لزفر رحمه الله لان الاحصان لا يتعلق به وجوب ولا وجود على ما نبين في القسم
الثاني من اقسام الشرط وهو الشرط الذي هو في حكم العلل وهو شرط لم يعارضه علة مجاز
اما في الكلام الشيخ محذوف اعتمادا على تنبيهه وهو قوله فان كل شرط لم يعارضه علة اي
صالحة لاضافة الحكم اليها صلح ان تكون علة يضاف الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم يكن ثابتا في
الحقيقة ومتى عارضه علة لم يصلح علة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وانما قلنا انه اذا لم
يكن علة صالحة لاضافة الحكم معارضة للشرط صلح ان يكون الشرط علة لما قلنا ان الشرط
يتعلق به الوجود دون الوجوب فصار بهذا الاعتبار شبيها بالعلل لان العلل اصول فاذا وجد
الاصل لا يحتاج الى الخلف واذا لم يوجد جاز اضافة الحكم الى ما هو شبيه به قوله لكنها يعني
العلل جواب سؤال تقديره ان علل العلل لا بد لها من بدل والشرط ليس له ما هو مثل فالجواب ان لا
يخلفها الشرط كما في العلل العقلية وتقرير الجواب ان العلل الشرعية ليست عللا بذواتها
بل هي امارات على الاحكام حقيقة كالشرط فاستقام ان يخلفها الشروط في حق اضافة
الاحكام عند تعذر الاضافة اليها لتحقق المشابهة بين النوعين كما بينا وهذا اي اعتبار العلة
عند صلاحها لاضافة الحكم لا الشرط اصل كبير لعلمائنا رحمهم الله فقد قالوا انه لو شهد رجلان
لامرأة قبل الدخول ان زوجها علق طلاقها بشرط ثم شهد اخران بوجود الشرط ثم رجعوا بعد
الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر ان الضمان على شهود اليمين اي التعليق
خاصة لانهم شهود علة حيث اثبتوا قول الزوج انت طالق وهو صالح لاضافة الحكم اليه فلم يجز
اضافته الى الشرط وسمي شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق علة باعتبار ما يؤول
اليه وباعتبار ان الفريقين لما شهدا وقضى القاضي بشهادتهم ثبت للمعلق اتصال بالمحل
بوجود الشرط في زعمهم فصار علة حقيقة ونوقض بما لو شهدا بالتزوج واخران بالدخول ثم
رجعوا بعد الحكم فالضمان على شاهدي الدخول مع كونهما شاهدي شرط والعلة في ايجاب
المهر النكاح واجيب بان شاهدي الدخول ابرأ شهود النكاح عن الضمان حيث اذ دخل
في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع وههنا لم يبرأ شهود العلة
التعليق عن الضمان حيث لم يدخل في ملك الزوج عوضا فان قيل شهود التعليق شهود ا

شهد وا بقوله انت طالق على تقدير وجود الشرط لا مطلقا وعليه وتائدة موقوفا على الشرط
ثم شهود الشرط شهود تحقق العلة والتانيهم اولى بالضمان فالجواب ان ذلك ممنوع
فانهم شهدوا بقوله انت طالق على الحقيقة فانهم قالوا سمعنا ذلك وهذا الكلام علة لولا
المانع فشهد وا على كلام هو علة عند عدم المانع وشهود الشرط اثبتوا ما هو شرط التعليق
ولا تعلق بشهادتهم بتحقق العلة والتا نيرا صلا فانهم صرحوا بانهم لا علم لنا بالعلة وتحققها
وتا ثيرها بل هو بالشهادة الاولى فانهم لما اثبتوا التعليق كان من ضرورته تحقق العلة
وتا ثيرها عند ارتفاع المانع حتى لو تحقق التعليق بلا شهادة باتفاق الخصمين ثم شهد وا بوجود
ثم رجعوا لم يضمنوا فعرف ان تحقق العلة وتاثيرها غير مضاف الى شهادتهم وكذلك العلة
والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد وا بان الزوج
خيرها قبل الوطي وشهد اخرون انها اختارت نفسها في المجلس وكما اذا شهد وا ان المولى
قال لعبده انت حر ان شئت او اخترت عتقك وشهد اخرون ان العبد قال في المجلس
شئت او اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعتاق فان الضمان نصف المهر
في الطلاق وضمان العبد في الاعتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار علة
لان لزوم نصف المهر وفوات مالية العبد يحصل بالاختيار لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق
مفض اليه فكان الحكم مضافا الى العلة فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة اي الصالحة للاضافة
صلح الشرط علة لما قلنا في شبه كل واحد منهما بالاخر واعلم ان هذا التمثيل له بطوله وذكر ان
الشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل قول علمائنا في رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان
كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فالعبد فهو حر فشهد شاهدان ان القيد
عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فوزن فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان
قيمته للمولى في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد لا ومن قول الاخر وموقوف على الضمان
وهذا بناء على ان القضاء بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا عند ابي حنيفة لان القضاء بناء
على دليل شرعي واجب العمل يجب صونه عن البطلان وتصحيحه ما امكن وقد امكن ذلك باثبات
التصرف المشهود به سابقا على القضاء صونا له عن البطلان بقدر الامكان واذا كان انه
القضاء نافذا ظاهرا وباطنا ثبت العتق بشهادتهما قبل حل القيد ثم لما تبين انهما
شهدا بالباطل فيضمنان قيمته وعندهما وعند ابي يوسف فلا ينفذ ظاهرا لا باطنا لان صحة القضاء
بالحجة والحجة باطلة اي الاولى فظاهرة واما الثانية فلكونه الشهادة كاذبة ولكن العدالة
لما كانت دليل الصدق ظاهرا اعتبرت صحتها في وجوب العمل دون النفوذ حقيقة
واذا كان القضاء بالحجة في دليل الظاهر دون الباطن فكان العتق باقيا على حل القيد
فانه لم يكن دليل شرعي واجب العمل مع هذا النقض القضاء والجواب انا قد قلنا انه واجب
الصيانة عن البطلان والتصحيح ما امكن ومن شروط الامكان انسداد طريق المعرفة
للقاضي قبل القضاء بمعرفة صدق الشاهد كما ذكر ثم يبس كذلك في الرق

والكفر مما يمكن الوقوف عليهما قبل القضاء واما ما نحن فيه فان الوقوف عليه متعذر قبله اذ لا يعرف
وزن القيد الا بعد الحل واذا لم يعتق بمقتضى قضائه بالعتق ظاهرا اي في قولهما وهذان
الشاهدان متصل بقوله واجب العتق بشهادتهما وذلك لانه لما كان في بيان اضافة الحكم الى الشرط
قال وهذان الشاهدان اثبتا شرط العتق وهو كون القيد عشرة لا علة العتق ومع ذلك ضمنا
في قبل ان علة العتق وهو يمين المولى لا يصلح لضمان العتق لعدم صفة التعدي هناك
لان المالك تصرف في ملكه وهو لا يصلح سببا للضمان كما اذا باع مال نفسه او اكله فجعل الشرط
علة لخلوه عن معارضة علة صالحة لاضافة الحكم اليها وتعدي اليه رجوع الفريقين الى كلمة العتق يجعل
لضمان العدوان لانه سبب بطريق التعدي فلم يجعل الشرط علة واذا رجع شهود الشرط
وحدهم يجب ان يضمن لما قلنا ان العلة وهو يمين الزوج او المولى لا يصلح علة للضمان لخلوها
عن صفة التعدي اذ شهود اليمين لا يسمون عن شهادتهم فيجب اضافته الى الشرط لظهور
صفة التعدي بالرجوع واتما قال يجب لانه لم يثبت فيه عنه رواية وذكر شمس الائمة وابو اليسر
ان شهود الشرط لا يضمنون سواء رجعوا وحدهم او مع شهود اليمين نص عليه في الزيادات
والمبسوط والاسرار وفي الطريقة البرغرية ان شهود الشرط يضمنون عند زفر وعندنا
لا يضمنون ووجه ان العلة وان خلت عن صفة التعدي ولم يصلح لايجاب الضمان فهي صالحة لقطع
الحكم عن الشرط لانها فعل فاعل مختار كما في فتح باب القفص والاصطبل على قول ابي حنيفة
وابي يوسف وكما في ارسال الكلب بخلاف حفر البئر وامثاله لان العلة هناك طبع لا اختيار فيه
فلا يصلح لايجاب الضمان ولا لقطع الحكم عن الشرط فان قيل يلزم المسئلة الخلافية المتقدمة فان
العلة فيها وهو يمين المولى اختيارية ثم لم تقطع ذلك اضافة الحكم عن شاهدي الشرط عند ابي
حنيفة اجيب بانه لا يلزم لانهما شاهدا شرط صورة ولكنهما يثبتان علة العتق معنى لانهما شهدا
بالتعليق بشرط موجود والتعليق بشرط موجود تنجيز حتى علله الوكيل بالتنجيز وكما شهد
بتنجيز اليه اشار ابو اليسر واما شهود الاحصان اذا رجعوا فلا يضمنون بحال عندنا
خلافا لزفر لان الاحصان لا يتعلق به وجوب ولا وجود على ما نبين ان شاء الله قال
رحمه الله وعلى هذا الاصل حفر البئر شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشي سبب
محض لكن الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فيكون حفر البئر ازالة للمانع وكذلك شق الزق
شرط للسيلان لان الزق كان مانعا وكذلك القنديل علة للسقوط وانما الحبل مانع
فاذا قطع الحبل فقد زال المانع فعمل الثقل عمله فثبت انه شرط لكن العلة ليست بصالحة
لان الثقل طبع لا تعدي فيه والمشي مباح لا شبهة فيه فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل
واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبه بالعلل لما يتعلق به من الوجود اقيم مقام
العلة في ضمان النفس والمال جميعا ولذا لم يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم الميراث لانه
ليس بمباشرة فلا يلزمه جزاؤها في وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد
الاشهاد بمعنى قسم من الاسباب التي جعلت علة اي الحكم على ما مر لان هذا القسم
اي وعلى ان الشرط اذا لم يعارضه ما يصلح علة اضيف الحكم اليه مسئلة حفر البئر على الممشى

فان حفر البئر شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط اي التلف والمشي سبب محض لانه مفض اليه
لكن الارض كانت ممسكة مانعة للثقل عن العمل فيكون حفر البئر ازالة للمانع وايجادا شرطا للسقوط
وكذلك اي وكحفر البئر شق زق فيه مائع فان علة التلف انما هو سيلانه الا ان الزق كان مانعا للعلة
صورة وشقه ازالة للمانع واي شرطه وكذلك الحبل اي المعلق بقطعه علة للسقوط والحبل مانع فاذا
قطع الحبل فقد ازال المانع فعمل الثقل عمله فصار شرطا والاضافة الحكم الى الشرط عند وجود العلة
لكن العلة لم تصلح لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبيع وما هو كذلك لا تعدي فيه فلا تعدي في العلة
اما الاولى فظاهر واما الثانية فلان الافعال الاختيارية مشتملة على جهة الاختراع وجهة الكسب
والاولى لا تعدي فيه لانه تصرف في ملك الفاعل والثاني حق جهة التعدي وهي منتفية في الطبيع فلا يكون
فيه تعد فثبت ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم اليها وكذلك السبب وهو المشي لانه مباح لا شبهة فيه و
المباح لا يكون تعديا فلا يصلح للاضافة وضمان العدوان لا يتحقق بلا تعد وكلا من فيه وذكر
في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي كما لو حفر بئرا
في ملكه فوقع فيها فان التلف يضاف الى المشي حتى لا يجب الضمان على الحافر لانه غير متعد فجعل
علة قال صاحب الكشف هذا لا يصلح احترازا عنه فان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست
باعتبار صفة التعدي في المشي بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته للاضافة
ولهذا لو كان المشي في هذه الصورة مأذونا كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه
هدرا كما لو كان المشي موصوفا بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي والحفر
ايضا ومع ذلك يضاف الى المشي بان حفر بئرا في ملك غيره بغير اذنه ومشى فيه انسان بلا اذن فوقع
فهلك فلو كان التلف في هذه الصورة مضافا الى المشي لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا لصح قوله
والمشي مباح احترازا عنها اما لو اضيف التلف الى الحافر حتى وجب الضمان عليه لم يكن قوله هذا احترازا
عن المشي الموصوف بالتعدي وقد ظفرت بروايته في هذه المسألة الا ما ذكر في المبسوط لو حفر بئرا في ملك
الغير بغير اذنه فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعد بالحفر واطلاق هذه الرواية يدل على وجوب الضمان
على الحافر سواء كان المشي تعديا او لا فجعل هذا قوله والمشي مباح زيادة بيان لصلاحية
الشرط للعلية ومثل ذكره في النهاية لو حفر بئرا او وضع حجرا في ملك الغير بغير اذنه فهلك به بهيمة
يضمن الحافر ولو دخل رجل فهلك ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان
احدهما انه يجب لتعديه بالحفر والثاني انه لا يجب لان الداخل متعد فعلى هذا يجوز ان يكون قوله
والمشي مباح احترازا عن الخلاف في ان علة ايجاب المشي الضمان على الحافر بانه تلف واذا لم يجعل [?]
الشرط ما هو علة وللشرط شبه بالعلل لما تعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس
والاموال جميعا والفداء ولان الحفر شرط حقيقة لسببه مباشرة لم تجب الكفارة على الحافر ولا حرم
عن الميراث لانه لم يكن مباشرة لا يستلزم جزاؤها وذلك لانهما تختصان بالفعل المتصل بالمحل وقد
عدم ذلك في الحفر وكيف يحصل مباشرة وقد يكون الحافر ميتا عند الوقوع وقال الشافعي رحمه الله
تجب عليه الكفارة ويحرم عن الميراث لان الحفر كالمباشرة في حكم الضمان فكذا في الكفارة والحرمان
احتج بما قلنا وكذلك سيلان المائع وثقل العمود طبيعتان فلا يصلحان للاضافة لما ذكر في مقام

الشرط الموصوف بالتعدي وهو الشق والقطع مقام العلة في الاضافة فجعل عنها ولما ذكر ان
حفر البئر من الشروط التي هي في حكم العلل وكان وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل
بعد الاشهاد مثله في الحكم حتى وجب بها الضمان ولم يجب بها الكفارة ولا الحرمان عن الميراث
اوهم انها انما هي من الشروط التي هي في حكم العلل فازاله بقوله فاما وضع الحجر الى اخره فمن
قسم الاسباب التي جعلت عللا في الحكم على ما مر يعني في العقوبات القاصرة لا من هذا القسم اي
الشرط الذي له حكم العلل لانها لم تكن ازالة للمانع بل هي طرق مفضية الى التلف وكانت اسبابا
اخرى في حكم العلل ثم الاشهاد في الحائط المائل ليس بلازم لصيرورته في حكم العلة بل الشرط هو
التقدم الى صاحبه والاشهاد للاحتياط كالاشهاد في طلب الشفعة قال رحمه الله و
على هذا الاصل قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره ان الزرع للغاصب وان كانت العلة [?]
بطبع الارض والماء والهواء واما الالقاء فشرط لكن العلة لما كانت معنى مسخرا لا اختيار له لم يصلح
علة مع وجود فعل عن اختيار وان كان شرطا فجعل للشرط حكم العلل اي جعل ان الشرط
يقوم مقام العلة في اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة الى العلة فقلنا في الغاصب اذا بذر حنطة الغير
في ارض غيره ان الزرع للغاصب ولا سبيل لصاحب الحنطة على الزرع وقال الشافعي رحمه الله الزرع
لصاحب الحنطة لانه نماء ملكه ونماء الملك لصاحبه كولد الجارية وثمرة الشجرة والصنع لا اثر
له لانه حرثه لا يحصل من الحب فكان وجوده وعدمه سواء فلو حصل بغير صنع احد كهبوب الريح
والقائها في ارض انسان كان الخارج لصاحب البذر فكذا اذا حصل بصنعه ولنا ان الحنطة قد
تغيرت وتغيرها امر حادث فلا بد له من امر يضاف اليه وذلك اما نفس الحنطة او طباع العناصر او
عمل الزارع والاول باطل لان ذات الشيء الموجود لا يمكن ان تكون علة لاستفادته والا لكان ممتنع الوجود
وهو خلف والثاني كذلك شرعا وان صلح علة عقلا لتأثيره فيه لان الطباع مخلوق الله بدون اختيار
لها في ذلك ولا يمكن اضافة الاتلاف اليه كالاضافة الى السعد في مسألة البئر فبقي العمل وهو في معنى
الشرط المؤثر المذكور لان عمله موصوف بالجمع بينها وبين العذر وقد ثبت ان الحكم عند تعذر اضافته
الى العلة يضاف الى الشرط اذا كان صالحا للتخليف عن العلة وهو لكونه فعلا اختياريا صالح لان
يضاف اليه واذا ثبت انه يضاف الى علة كان مكتسبا والزرع والكسب للمكتسب وعليه ضمان
ما استهلكه بجعله والقياس على الولد والثمرة باطل لان النماء انما هو في حق بقاء الاصل
وقد هلك هنا وكذلك الثمرة من الفعل الاختياري وغيره لان الاختياري يصلح للتخليف
دون غيره ولهذا اذا هبت الريح بها والقاها في الارض كان الزرع لصاحب الحنطة لعدم الاستهلاك
اذاك والضمير في غيره للاول للغاصب وفي الثاني ان للغير الاول او يعم ان الزرع لو كان
في ارض المغصوب منه كان له وليس كذلك يدل عليه اطلاق الرواية في الاسرار والمبسوط
واصوله ثم لا يلزم حيث قيل وان غصب حنطة فزرعها مطلق ولان للمالك ان يضمن
الحنطة المغصوبة وان زرعها في ارض مالكها لاستهلاكها بالزراعة واذا كان كذلك
يملكها بالاستهلاك كما فصار كانه زرع حنطة نفسه في ارض الغير وان كان للغاصب كالاول
فلا يوهم سنا قال رحمه الله وان الشرط الذي له حكم الاسباب بان يعترض عليه

فعل مختار غير منسوب اليه ولان يكون سابقا عليه وذلك مثل رجل حل قيد عبد حتى ابق
لم يضمن قيمته باتفاق اصحابنا لان المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع فكان
شرطا في الحقيقة الا انه لما سبق الاباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الاسباب فان
السبب ما يتقدم والشرط ما يتأخر ثم هو سبب محض لانه اعترض عليه ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادثة بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق فجالت ثم اتلفت شيئا لم
يضمنه المرسل لان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط جعل سببا واذا انفلتت
الدابة فاتلفت زرعا بالنهار كان هدرا وكذلك بالليل عندنا لان صاحب الدابة ليس بصاحب شرط
ولا سبب ولا علة وقال الشافعي وابو يوسف يضمن باب قفص فطار الطير او باب اصطبل
فخرجت الدابة فضلت انه لا يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه
فعل مختار فمنع الاول سببا خالصا فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا
اختيار في السقوط حتى اذا اسقط نفسه فيه هدر دمه لكن مشى على قنطرة واهية وضعت بغير
حق بحق به او على موضع رش الماء [illegible] فزلق فعطب هو رد [illegible] لان [illegible] العلة
[illegible] لا اضافة الحكم اليه وقال محمد رحمه الله طيران الطير هدر شرعا وكذلك كل فعل بهيمة يجعل
كالخارج بلا اختيار [illegible] على صاحب الشرط
والجواب عنه ان فعل البهيمة لا معتبر لايجاب حكمها فاما القطع فنعم كالكلب يميل [illegible]
الانسان وكالدابة تجول بعد الارسال [illegible] ولهذا قلنا فيمن حفر بئرا فوقع فيها انسان
[illegible] ثم احلف الولي [illegible] فقال الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه ان القول
قول الحافر استحسانا لما قلنا ان الحافر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة الحكم الى العلة
فاذا ادعى سقوط ان العلة صالحة لاضافة اليها فقد تمسك بالاصل وجحد حكما ضروريا
فجعلت القول قوله بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لم يصدق لانه صاحب علة ولهذا
في الجامع الصغير فيمن اشلى كلبا على صيد مملوك فقتله او على نفس فقتلها او مزق ثياب رجل
لم يضمن لانه صاحب سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير مضاف اليه لان الكلب يعمل بطبعه و
وليس الذي اشلاه سائق بخلاف ما اذا اشلى على صيد فقتله ان صاحبه يحل كانه ذبحه
بنفسه لان الاصطياد من المكاسب [illegible] فيبنى على [illegible] الحرج [illegible] و [illegible] المصير
في ضمان العدوان الى محض القياس ولهذا قلنا فيمن القى نارا في الطريق فهبت
به الريح ثم احرقت لم يضمن واذا القى شيئا من [illegible] في الطريق فتحركت وانفلتت ثم [illegible]
لم يضمنه وبعض هذه المسائل يحتج على [illegible] في باب تقسيم الاسباب [illegible] ملحقة بذلك
الباب [illegible] الشرط الذي له حكم الاسباب [illegible] فعل مختار غير منسوب
الى الشرط وان يكون الشرط سابقا على الفعل المعترض فقوله شرط كالجنس يشمل الشروط
وقوله يعترض عليه فعل فاعل مختار احتراز عن الفعل الطبيعي [illegible] و
سقوط [illegible] فان [illegible] في حكم السبب وقوله غير منسوب الى الشرط
احتراز عما نسب اليه كسير الدابة في مسألة السوق فان الشرط في ذلك في حكم العلة وقوله

وان يكون الشرط سابقا عليه احتراز عن تعليق الطلاق بالدخول فانه فعل مختار غير منسوب
الى الشرط ولكن كان متاخرا عن صورة العلة فلهذا كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية والعلية
وذلك اي الشرط الذي له حكم الاسباب مثل رجل اي مثل فعل رجل حل قيد عبد حتى ابق فانه
لا يضمن قيمته باتفاق بين اصحابنا ويعني به اذا كان العبد عاقلا فان كان مجنونا فالحال ضامن عند
محمد كما في فتح باب القفص وانما ذكر الشيخ الاتفاق في هذه الصورة احترازا عن فتح باب القفص
فانه مثله وفيه خلاف بين اصحابنا اما بيان شرطيته فلان المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع
وكان شرطا في الحقيقة واما بيان انه في حكم الاسباب فلانه سبق الاباق الذي هو علة التلف
منزلة الاسباب لان السبب ما يتقدم على العلة لانه مفض ووسيلة فلا بد من كونه سابقا [illegible] لا يكون
شرطا حقيقيا لان الشرط المحض الحقيقي ما تأخر عن صورة العلة وان تقدم على انعقاده علة
كما في التعليق واعترض بان الشرط كما يكون متاخرا يكون متقدما على العلة كالاشهاد فانه مقدم
على العلة وهو الايجاب والقبول [illegible] صورة ومعنى واجيب بانا لا ننكر ذلك لكنا نقول لو تقدم لم
يتمحض شرطا بل اشبه السبب لانه اذا تقدم لا يخرج عن معنى الافضاء بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي
وذكر في بعض النسخ في هذا الموضع اعتراضات لا طائل تحتها فاعرضت مخافة التطويل وكان هذا
اي حل القيد كارسال من ارسل دابة في الطريق فجالت عنه او يسرة عن سنن الطريق او وقفت
ثم سارت فاتلفت شيئا لم يضمن المرسل شيئا لان بالجولان والوقوف انقطع حكم ارساله وان سارت
شيئا آخر باختيارها فكانت كالمتلفة واحترز بقوله ثم على الفور [illegible] فاصاب شيئا في وجهها
فان المرسل ضامن فيه كالسائق [illegible] على الاتلاف بمنزلة السوق بخلاف الحل فانه ليس باكراه
على الاباق بوجه فلا يصح اضافة التلف اليه قوله الا ان المرسل جواب سؤال تقديره كيف يكون
الحل [illegible] كالارسال [illegible] سبب والجواب انهما في الحاصل سواء لكن المرسل صاحب سبب في الاصل
اذ الارسال [illegible] وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه حتى لم يذهب الى سنن
ارساله وهذا اي الحال صاحب شرط لان الحل ازالة المانع جعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة
وقد اعترض عليه فعل مختار فكانا في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض عليه من الفعل سواء
فكان هدرا بلا خلاف قوله واذا انفلتت الدابة يجوز ان يكون معناه وكان هذا كالاتلاف
اذا انفلتت الدابة فاتلفت زرعا بالنهار كان هدرا وكذلك بالليل عندنا لان صاحبها على
تقدير الانفلات ليس بصاحب شرط لانه ما فتح باب الاصطبل ولا صاحب سبب لانه لم يرسل ولا صاحب
علة لانه لم يباشر الاتلاف وما لم يتحقق واحد منها لا ينعقد سبب الضمان [illegible]
لحديث البراء ان ناقته دخلت زرع [illegible] فافسدته فقضى النبي صلى الله عليه وسلم بالضمان وقال
حفظ الزرع على اربابه نهارا وحفظ الدواب على اربابها ليلا والجواب ان المروي مطلق [illegible]
فتخصيصه بالليل تحكم وقوله حفظ الدواب على اربابها مسلم ذلك لكن لا ينهض بالتخصيص لان [illegible]
لم يتعين كونه لترك الحفظ بل للذهاب [illegible] وهي مختارة فيه ولم يتولد ذلك من الارسال فكان
[illegible] على [illegible] اذا اراد صاحبها احدها فانفلتت بقصده

ايا ما على انه معارض بقوله عليه السلام فعل العجماء جبار ويمكن ان يكون ذكره لدفع وهم من يتوهم
ان الحكم المتعلق على خلاف حكم المرسلة وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب
اصطبل فخرجت الدابة انه لا يضمن والمراد بدون المسلمين ان يكون الطيران والخروج على الفور اشار اليه ذكره بالفاء
حتى لو طارا وخرجت بعد ساعة لا يضمن الفاتح بالاتفاق وذلك لان هذا يعني فتح باب القفص والاصطبل شرط
جرى مجرى السبب الاول فلان ازالة المانع واما الثاني فلما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض
على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب الى الفتح لان الطيران والخروج لا يحصلان بالفتح بل باختيارهما فيعم الاول يعني المنع
سبب خالص اشارة في معنى السبب الخالص فلم يحصل التلف مضافا اليه بل فيض على الخروج كما في التلف على الاباق في الحل
بخلاف السقوط في البئر حيث يضاف التلف فيها الى الشرط ولم يعترض على العلة لانه لا اختيار هناك فلم يصلح بقطع
الحكم عن الشرط حتى لو اسقط نفسه هدر دمه لان ما اعترض على الشرط وهو الالقاء صالح لاضافة الحكم اليه لصدوره
عن مختار على ان القصر فانقطع نسبة الحكم عن الشرط كمن مشى على قنطرة واهية وضعت على الماء للعبور بغير حق
يعني في غير الملك وفيما لا تصرف لواضعها فيه فخسفت به او مشى على موضع رش الماء عليه فزلق فعطب هدر
دمه لان الالتفات هو العلة وقد صلح لاضافة الحكم اليه وتقييد بقوله وضعت بغير حق احترازا عن الموضوع في الملك
فانها لا يصلح سببا للضمان وقيد بقوله عالما به وهو راجع الى المسلمين اي بوضع القنطرة وضعها بغير حق و
في الرش في هذا الموضع احترازا عما اذا لم يكن عالما فانه الواضع ضامن فيه فانه ذكر في المبسوط مشى على جسر
ان في مستعمل للاكل فانخسف به لا ضمان على واضعه لان الماشي تعمد المشي فيبصره وقوعه مضافا الى فعله
لا الى السبب الذي خرج وان لم يكن عالما يضمن واضع الجسر لكونه متعديا بالتسبيب وقال محمد رحمه الله لو
ان من يرمي طيران الطير هدر شرعا وكذا فعل كل بهيمة فصار كالخارج بلا اختيار فالحق بالفعل الطبيعي
وذلك لان الطير والدابة لا يصبر عن الطيران والخروج عادة والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز
عنها فاذا خرج على فور الفتح واستعمل عادته كان الخروج كسيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح
كالشق فوجب الضمان على صاحب الشرط والجواب ان فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب الحكم فاما لقطعه فنعم وبيانه
ان قوله فعل كل بهيمة هدر شرعا ان اريد به انه هدر لايجاب الحكم او لقطعه فالاول مسلم والثاني كلامنا
فيه والثاني ممنوع فان الكلب اذا مال عن سنن الارسال عنه وسيره ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله غير
معتبر في اضافة الحكم اليه ولكنه معتبر في حق منع الاضافة على المرسل وكذلك اذا جالت الدابة عنه وسيره بعد
الارسال ثم تجول لانها في الطبع لاضافة الحكم الى المرسل وقال القاضي في هذه المسألة ما ذكرناه فيما مر ما ذكره الخصم
قوي من حيث الاستحسان قال صاحب الكشف فعلى هذا هذه المسألة من المسائل التي ترجح القياس فيها على
الاستحسان قوله والعلة قلنا متصل بقوله ومتى عارضها اول باب بيان القسم الثاني اي ولان الحكم
لا يضاف الى الشرط عند معارضها يصلح علة قلنا كذا متصل بقوله لان الالقاء هو العلة ومعناه ولكون
الالقاء صالحا للعلية قلنا فيمن حفر بئرا فوقع فيها انسان فهلك ثم هكذا اختلف الحافر والولي فقال الولي
سقط وقال الحافر اسقط نفسه لان القول قول الحافر استحسانا والقياس ان يكون القول قول الولي
وهو قول [illegible] لان الضمان قد وجب على الحافر فهو يدعي القاء نفسه يريد اسقاط ذلك
الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد للولي اذ الانسان لا يلقي نفسه في البئر عمدا فكان القول لمن

لمن يشهد له الظاهر الا انا استحسنا في قبول قول الحافر لما قلنا ان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر ضم
الحكم الى العلة فاذا ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها فقد تمسك بالاصل وجحد كالضرورة
وهو متمسك بالشرط عن العلة وفيه انكار سبب الضمان فكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتاج
يحتاج الى الاستحقاق الدية على العاقلة فلا يكفيه التمسك بالظاهر مع ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر اخر
وهو ان التصور بالعاقل ممنوع فلا يقع فيها الا بالالقاء فصار التعارض [illegible] الاحتمال في سبب وجوب الضمان
فلا يجب بالشك بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لم يصدق لانه صاحب علة في الجرح علة موجبة للضمان
وعند وجود العلة لا يقبل قوله العارض المسقط فكان القول للولي لتمسكه بالاصل ولهذا اي ولان ال
اعتراض علة صالحة للاضافة توجب قطع نسبة الحكم عن الشرط والسبب قلنا في الجامع الصغير فيمن ارسل كلبا اي
اغراه على صيد مملوك فقتله او على نفس فقتلها او مزق ثياب الرجل لم يضمن لانه صاحب سبب وقد اعترض
عليه فعل مختار غير مضاف اليه لان الكلب يعمل بطبعه اي باختياره الشبعي وليس الذي بانشلاه
ب [illegible] يعني بمجرد الاشلاء حتى لو كان له سابق [illegible] ما بعد الحلف وسلعه ضمن ومن الغنم اي الليث
ان اصاب الكلب في فوره شيئا ضمن وان لم يكن سائقا له كالدابة ودون تعليل الشيخ تلوح الى الفرق على الظاهر
لان الكلب لما كان قاصدا الصيد وعن [illegible] الصيد عاملا بطبعه واختياره لا بارسال المرسل كان الارسال
لحل الصيد فيشترط فيه حقيقة الدابة السوق اما الدابة فليس من طبعها المشي في الطريق
بل من طبعها الجولان وترك سنن الطريق للرعي فكانت محافظتها سنن الطريق بعد الارسال
على خلاف طبعها بناء على الارسال كما في السوق فيضمن ولو [illegible] بخلاف ما اذا اشلى حاب [illegible] نعص
اجمالي تقريره لو كان الكلب عاملا بطبعه وفعل المرسل ينقطع به لما حل المشلي على الصيد كالذي
سفه في حل الصيد واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه جعل
ذاته وقد حل اكله وحاصل جواب الشيخ ظاهر راجع الى الفرق او تخصيص العلل وكلاهما
فاسد عنده وبيانه انه قال بخلاف ما اذا اشلى على صيد فاكله ان صاحبه كانه ذبحه بنفسه لان
الاصطياد من المكاسب في الجملة فينبني على نفي الحرج بقدر الامكان وهذا يؤدي الى ان حلها
معناه ان الفرق بينهما اي بين الصيد المملوك وغير المملوك ظاهر لان الاشلاء على المملوك [illegible]
محض والمصدر في ضمان مثله الى محض القياس اي الدليل الظاهر ولو انه لبني على شئ ولا
مسبب واحد لانه شرع جائز [illegible] من جهة من وجب عليه ولم يوجد لتحلل فعل
المختار وفيه اشارة الى ان الجواب المذكور في الاصطياد استحسان والقياس ان لا يحل وعلى
وغير المملوك من جملة المكاسب ومبناه وعلى نفي الحرج بقدر الامكان او يؤدي الى ان معناه
[illegible] وهو ان الكلب عامل بطبعه بعضه قطع النسبة عن المرسل ولكنه منعها فيما تعدم ولهذا
اي ولان اعتراض العلة يوجب قطع نسبة الحكم الى غيرها قلنا فيمن القى نارا في الطريق
فهبت بها الريح ثم احرقت لم يضمن فان حكم فعله انتسخ بالتحول هذا اذا لم يكن الموضع رحكا
فان كان رحكا فالواضع ضامن لكن به لانه كان عالما حين الالقاء ان الريح تذهب الى موضع اخر
فلا يبطل حكم فعله ولقائل ان يقول جعل الاصل من المسائل العلم [illegible] ولاه لان ضمان
المحل لا يختلف بالعلم وعدمه واذا القى شيئا من الهوام في الطريق فاتلف شيئا ضمن حالهم

لم يتغير عن حاله لانه متعد فيه واختياره للمسك لا يقطع النسبة لانه طبع ولو تحركت الى الجانب
الملقاة وانفلتت الى موضع آخر ثم تلف انسان بها لم يضمن الملقي لانقطاع نسبته عنه بتخلل
فعل المختار وهو الانفلات وبعض هذه المسائل المذكورة مثل مسألة الاشلاء والالقاء في النار و
الماء والارسال في الطريق تخرج على ما سبق في باب تقسيم الاسباب وهو السبب الحقيقي الذي اعترض
عليه علة كدلالة السارق ونحوها فهي ملحقة بذلك الباب لانها خلت عن معنى الشرط اذ الاشلاء
والارسال والالقاء ليست بازالة المانع بوجه ولكنها اوردت ها هنا على سبيل الاستطراد
قال رحمه الله واما الذي هو شرط اسما لا حكما فان كل حكم تعلق بشرطين فان اولهما
شرط اسما لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك يضاف الى آخرهما فلم يكن الاول
شرطا الا اسما ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثم ابانها
ثم دخلت احديهما ثم نكحها ثم دخلت الثانية انها تطلق خلافا لزفر رحمه الله لان الملك
شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولم يوجد ها هنا جزاء
يفتقر الى الملك فلم يجز ان يجعل الملك شرطا لعين الشرط لان عينه لا يفتقر الى الملك ولم يجز شرطا
لبقاء اليمين كما قبل الشرط الاول في القسم الذي هو الشرط الذي هو شرط اسما لا حكما فأول
شرطي حكم يتعلق بهما ويسمى شرطا مجازا لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك
مضاف الى آخرهما فلم يكن الاول شرطا لانه لما تخلف حكمه عنه لم يكن شرطا حقيقة واليه اشار لان
الاول لا يكون شرطا الا اسما يعني لا حقيقة فاما فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار
وهذه الدار فانت طالق ثم ابانها ثم دخلت احديهما ثم نكحها ثم دخلت الثانية انها
تطلق والمسألة على وجوه اما ان دخلتهما في الملك او دخلتهما في غير الملك او دخلت الاخرى وهو
قسمين ان يدخل الاولى في الملك دون الثانية او بالعكس ففي الاول يقع الطلاق بالاتفاق
وفي الثاني لا يقع بالاتفاق لانحلال اليمين لا الى جزاء وكذلك في الثالث لان الجزاء في غير الملك
لا يتحقق والرابع وهي مسألة الكتاب ففيه الخلاف قال زفر رحمه الله لا يقع لان حال الشرطين
في الحكم سواء لانه صيغة الشرط واحدة وجزاء الجملة ففي احدهما يشترط الملك فكذلك في
الآخر وهذا اعتبار منه للشروط بجزء العلة قلنا الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود
الجزاء ولا جزاء يفتقر الى الملك عند وجود الشرط الاول فلا يكون الملك شرطا عند وجود
الشرط الاول اما ان الملك شرط لصحة وجود الجزاء فلان الجزاء لا يقع في غير الملك
بالاتفاق واما انه لم يوجد جزاء يفتقر الى الملك عند وجود الاول فلان الجزاء لا يوجد
بدون وجود الشرط الثاني وذلك ايضا بالاتفاق وبهذا تمت الحجة وقوله لا لصحة
وجود الشرط تأكيد لقوله لصحة وجود الجزاء وقوله فلم يجز ان يجعل الملك شرطا
لعين الشرط يمكن ان يكون جواب سؤال مقدر تقريره اذا كان اشتراطه لصحة
وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط لم يجز ان يجعل الملك شرطا لعين الشرط واشار
الى دفعه بقوله ويمكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون اشتراطه لصحتهما جميعا اذ
لا منافاة بينهما وتقريره لم لا يجوز ان يكون اشتراطه لعين الشرط لان عينه لا

لا يفتقر الى الملك وان الشرط هو المعتبر لكنه قوله ولم يجز شرطا لبقاء اليمين جواب سؤال تقريره
سلمنا ان اشتراطه لا يصح ان يكون لعين الشرط لكن لم لا يجوز ان يكون لبقاء اليمين و
تقرير الجواب ان اشتراطه لا يكون لاجل بقائها لعدم الافتقار اليه لان محل اليمين الذمة فيبقى
ببقائها كما قبل الشرط الاول فانها تبقى قبل وجوده بلا ملك فكذا قبل وجود الثاني
قال رحمه الله فاما الشرط الذي هو علامة فالاحصان في باب الزنا وانما قلنا انه علامة
لان حكم الشرط ان يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط وهذا لا يكون في الزنا علة لان الزنا اذا
وجد لم يتوقف حكمه على احصان يحدث بعده لكن الاحصان اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا فاما ان
يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا فثبت انه علامة وليس بشرط فلم
يصلح علة للوجود ولا للوجوب ولذلك لم يجعل له حكم العلل بحال ولذلك لم يضمن شهود الاحصان
اذا رجعوا على حال بخلاف ما تقدم في مسألة الشرط الخالص الشرط الذي هو علامة هو الاحصان
في باب الزنا وهو عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وله شروط الاسلام
والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر
في صفة الاحصان وذكر في المبسوط ان شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول
بالنكاح الصحيح بامرأة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة والحرية شرط
تكميل العقوبة لا الاحصان وانما قلنا انه علامة لا شرط لان حكم الشرط منع انعقاد العلة الى
وجود الشرط والاحصان لا يمنع علية الزنا عند وجوده فالاحصان لا يكون شرطا اما الاول
فلما تقدم ان الشرط عندنا يمنع الانعقاد واما الثاني فلما ذكره بقوله لان الزنا اذا وجد لم يتوقف
حكمه على احصان يحدث بعده فان من زنى وهو غير محصن ثم احصن بعده لا يثبت به الرجم قوله لكن الاحصان
اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان
فلا لكونه علامة واذا ثبت ذلك فان ثبت انه علامة وليس بشرط فلم يصلح علة للوجود ولا
للوجوب هذه طريقة القاضي الامام ابي زيد وتابعه الشيخ وشمس الائمة وبعض المتأخرين وقال
المتقدمون من اصحابنا وعامة المتأخرين الاحصان شرط لان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده
والاحصان بهذه المثابة لان وجود الرجم يتوقف عليه كالطهارة والنية وستر العورة شرط
لاداء الصلوة وليس قول من قال بان يكون الاحصان علامة معنى وحكما اسما وقد يتوهم
ذلك بجواز ان يكون الزنا بصفة الاحصان جميعا علة لحكم خاص وهو الرجم ويمكن ان يدفع
ذلك بوجهين احدهما ان في ذلك خروجا من اقوال العلماء وذلك غير معتبر عنده
والثاني ان الاحصان من الخصال الحميدة ولا يجوز ان يكون شيء من الخصال الحميدة علة
للعقاب لكن يجوز ان يكون شرطا لتغليظ الجناية مع تكامل النعم اغلظ وقد يكون شرطا
ما لا يجوز ان يكون علة فان العدم يجوز ان يكون شرطا ولا يجوز ان يكون علة لامر
وجودي ومقصود الشيخ من نفي الشرطية الى عدم توقف انعقاده علة على وجود
الاحصان والظاهر ان كل واحد قبل ان يثبت به احكام مختلفة على سبيل البدل
وبعضها يكون موقوفا على امر يكون ذلك الامر علامة واما اذا كان الحكم واحدا فلذلك يشترط

شرطا لبس الا وعلى هذا يمكن تقرير حصول الكفارة فان اليمين بعد الحنث توجب الكفارة
اما بالمال او بالبدن والاعسار علامة يعرف به احدهما وهو قوله ولذلك اي لعدم الوجود
والوجوب به لم يجعل له اي لهذا القسم من العلامة حكم العلل كما في اليمين سواء كانت العلة صالحة
لاضافة الحكم اليها او لا قوله ولذلك اي ولكون الاحصان علامة لم يضمن شهود الاحصان
اذا رجعوا على حال اي سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا بخلاف ما تقدم من شهود الشرط
واليمين فانه لو رجع شهود الشرط وحدهم يضمنون على ما اختاره الشيخ لان الشرط صالح
علامة العلة كما مر فان العلامة فليست بصالحة لها لعدم الوجود او الوجوب به وزفر رحمه الله
لما جعل الاحصان شرطا ضمن شهوده اذا رجعوا وحدهم واشتركتم مع شهود الزنا عند رجوعهم
جميعا وهذا بناء على ان اصله ان الشرط والعلة سواء في اضافة الضمان يتوقف وجوده عليهما
متضافا للحكم الكل واحد مكان هذا قياس زائد المنقول في جعلهم الاحصان شرطا ولكن
نذكره لوجهين احدهما ما ذكرنا ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة ومثله لا يصلح
لاضافة العقوبة اليه والثاني ان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاح العلة
لاضافة الحكم اليها وههنا شهود العلة يصلح للاضافة اليها فان رجعوا ضمنوا وان
سواء انقطع الحكم شهادتهم عن الشرط قال رحمه الله ولهذا قلنا ان الاحصان
يثبت بشهادة النساء مع الرجال ولم يشترط فيه الذكورة الخالصة لما لم يثبت به وجوب عقوبة
ولا وجودها فان قيل اذا شهد كافران على عبد مسلم ان مولاه اعتقه وقد زنى العبد او قذف
فانكر العبد والمولى ذلك والمولى كافر فان الشهادة لا تقبل وقد شهدوا على المولى وهو كافر
ولم يشهدوا على العبد بشيء على ما قلتم انه لا ينسب اليه وجود ولا وجوب فهلا قبلت هذه
الشهادة فالجواب عنه ان لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في المشهود به والمشهود (دون)
عليه وخصوصها انها لا تصلح لايجاب عقوبة وقد تبين انه لم يتعلق بها وجوب ولا وجود
ولكن في هذه الحجة تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر زائد وشهادة هؤلاء حجة لايجاب
الضرر اذا لم يكن حدا عقوبة وشهادة الكفار اختصاص في حق المشهود عليه
دون المشهود به وقد تضمنت هذه الحجة شهادتهم تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر
بالمشهود عليه ولا يجوز ايجاب ضرر على مسلم بشهادة الكافر ابتداء ولان الاحصان
علامة لا شرط للرجم قلنا ان الاحصان يثبت بشهادة النساء مع الرجال ولم يشترط فيه
الذكورة الخالصة سواء كان قبل ثبوت الزنا او بعده خلافا لزفر بناء على جعله شرطا و
الشرط مثل العلة وهو العلة وهو الزنا لا يثبت بشهادتهن فكذلك الشرط وذلك لانه
لما لم يثبت به وجوب عقوبة ولا وجودها ثم انه لم يبق شرطا ولا علة اثبتنا بشهادة
وارد الشيخ ههنا اعتراضا يمكن توجيهه نقضا اجماليا ومعارضة وذلك بان يقال لو
كان الاحصان علامة لا يثبت به وجوب العقوبة ولا وجودها لقبلت شهادة الكافرين
شهدوا على عبد مسلم ان مولاه الكافر اعتقه قبل الزنا وقذفه العبد او قذف فانكره
العبد والمولى ذلك الاعتاق واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان هذه

شهادة على الاحصان وفيها اثباته على العبد المسلم لا يتعلق به شيء من الوجوب والوجود فكان الواجب
قبوله لوجود المقتضي وانتفاء المانع واما بطلان اللازم فبالاتفاق وبطلانه اما باعتبار
المولى او باعتبار العبد لا سبيل الى الاول لانه شهادة على الكافر فتعين الثاني ولا مانع
هناك الا اثبات العقوبة بشهادة تهم على المسلم وذلك يدل على علية الاحصان او شرطيته
او يقال ما ذكرتم وان دل على ثبوت مدعاكم ولكن عندنا ما ينفيه وهو انه لو كان كما ذكرتم
لقبلت الشهادة في المسئلة المذكورة الى اخر الملازمة وهذا السؤال بكلا
وجهيه انما يرد على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لعدم اشتراط الدعوى في الاعتاق واما على قول
ابي حنيفة رحمه الله فلا لا دعوى فيه شرط فلابد لان انتفاء القبول ح يكون لعدم الشرط وهو الدعوى
واعلم ان اطلاق الشيخ في قوله فان الشهادة لا تقبل يدل على انها لا تقبل لا في العتق ولا في تكميل
العقوبة والبينة في الاسلام ولكن صرح في المبسوط بان العتق يثبت بهذه الشهادة
ولكن لا يثبت سبق التاريخ ولا يمكن الا في الرجم وهكذا ذكر في شهادات الاسرار والنفوذ و
اصول شمس الائمة تبيين هذه الحجة كما لو شهد رجل وامراتان بالسرقة لا يثبت في حق القطع
ويثبت في حق المال ثم اجاب عن ذلك بقوله ان شهادة النساء مع الرجال هو في الحقيقة معارضة
وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان قبول شهادة النساء في الاحصان يستلزم قبول شهادة الكفار فيه فان
لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في المشهود به دون المشهود عليه وخصوصها انها
انها لا تصلح لايجاب عقوبة فشهادة النساء مع الرجال لا تصلح لايجاب عقوبتها ما الاولى فلان شهادتها (دنين)
غير مقبولة في الحدود والقصاص بالاتفاق مقبولة فيما سوى ذلك مطلقا كان المشهود عليه كافرا
اما الثانية فلان في شهادتهن نوع بدلية فلا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات وما نحن بصدده
ههنا هو الاحصان وليس بعقوبة ولا يتعلق به وجوبها ولا وجودها وقوله ولكن في هذه الحجة تكثير
محل الجناية يمكن ان يكون تكميلا لذلك كانه قال غاية ما في الباب ان في هذه الحجة تكثير محل الجناية
وفي ذلك ضرر زائد لكن شهادة [illegible] مع الرجال حجة لايجاب الضرر اذا لم يكن حدا وعقوبة
ويمكن ان يكون جواب سؤال تقريره سلمنا انه يثبت به عقوبة ولكن يثبت به ضرر زائد كما في شهادة
الكفار لكان لا تقبل شهادتهم كذلك لا تقبل شهادتهن وتقرير الجواب ان هذه الحجة وان كان
فيها تكثير محل الجناية وفيه ضرر زائد لكن لا ينفي شهادتهن كل ضرر بل ضرر يكون حدا وعقوبة
وان شهادة الكفار فيما نحن فيه ليس كذلك لان لها اختصاصا في حق المشهود عليه حيث تقبل على
الكافر دون المسلم لا لمعنى باب الولاية ولا ولاية للكافر على المسلم ولكنها عامة في حق المشهود به
حيث يثبت بها الحدود وغيرها وقد تضمنت شهادتهم تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر زائد
بالمشهود عليه ولا يجوز ايجاب ضرر على المسلم بشهادة الكفار زائدا واذا كان كذلك لم تكن
في قبولها تجويز اثبات ضرر به فيثبوت ما لا يجوز اثبات الضرر به اصلا ومعنى تكثير
محل الجناية زيادة نعمة الاصابة من الحلال وبيانه ان الجناية يقع على نعم الله تعالى
الا يرى ان العقوبة تضاعف في حق نساء النبي عليه السلام لتضاعف النعم في حقهن
فان الله تعالى بان نساء النبي الا به وقبل هذه الشهادة كان محل الجناية العقل

في الاسلام والحرية وبعدها صار محلها النعم المذكوره ونعمة الاصابة من الحلال
ايضاً واما ان في ذلك ضرراً ابداً فظاهر قال رحمه الله وعلى هذا الاصل
قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان شهادة الولادة تقبل من غير فراش قايم ولا حبل ظاهر
ولا اقرار بالحبل لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بالاخلاف ولم يوجد ههنا الا الى
التعيين في اما النسب فانما يثبت بالفراش فيكون انفصاله محققاً لا يتعلق به وجوب النسب
ولا وجوده كما في حال قيام الفراش او ظهور الحبل او الاقرار به والجواب لابي حنيفة ان الفراش
اذا لم يكن قايماً ولا حبل ظاهر ولا اقرار به كان ثبوت نسبه وهو باطن لا استناد الى سبب ظاهر
حكماً ثابتاً في حق صاحب الشرع فاما في حقنا فلا صح مضافاً الى الولادة فشرط لاثباتها.
كمال الحجة فاما عند قيام الفراش او ظهور الحبل فهو دليل قيام النسب ظاهراً
فصلح ان يكون الولادة معرفة له اي وعلى ان العلامة لا يتعلق به وجوب ولا وجود قالا في
معتدة جاءت بولد وانكر الزوج ولادتها فشهدت القابلة بالولادة ان شهادتها
مقبولة من غير فراش قايم اي نكاح ثابت في الحال ولا حبل ظاهر ولا اقرار بالحبل لانها شهادة
حجة في تعيين الولد بالاخلاف ولم يوجد ههنا الا التعيين فكانت حجة فيه اما الاولى فلان
حجة فيه اذا وجد احد الاشياء الثلثة بلاخلاف واما الثانية فنسبه بالفراش فلا يتعلق به وجوب النسب
اي ثبوته ولا وجوده لعدم توقفه فجعلنا صحيحاً نسبه على الولادة كما في حال قيام احد الامور
الثلثة كالاحصان لما كان معرفاً كان ثبوته بشهادة النساء مع الرجال سوى الزنا كثبوته قبله
ومعنى تعيين الولد انه يمكن ان يكون الولد هذا ويمكن ان يكون ولداً آخر مات وهي تريد حمل
هذا الولد على الرجل فبشهادة القابلة يتعين المولود هذا والجواب عن ابي حنيفة رحمه الله انا
لا نسلم انه لم يوجد ههنا الا التعيين قوله فان النسب انما يثبت بالفراش اي القايم عند العلوق
قلنا في حق صاحب الشرع اذ في حقنا ولان سلم فان الفراش اذا لم يكن قايماً ولم يكن حبل ظاهر
ولا اقرار به كان ثبوت نسبه وهو باطن لا استناد الى سبب ظاهر حكماً ثابتاً في حق صاحب
الشرع لكونه علام الغيوب وفي حقنا لا فيه لاحتياجنا الى سبب ظاهر يبنى عليه الحكم والثاني
ممنوع فان الامر الباطن الذي لا استناد الى سبب ظاهر كالمعدوم في حقنا واذا كان كذلك
بقي ثبوت النسب في حقنا مضافاً الى الولادة فكانت كالعلة المثبتة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف
ما اذا كان احد الاشياء المذكورة موجوداً فانه يستند الى دليل ظاهر قبل الولادة فيصلح ان
يكون الولادة معرفة قال رحمه الله واذا علق بالولادة طلاق او عتاق وقد
شهدت بها امرأة حال قيام الفراش وقع ما علق به عندهما لان ذلك غير مقصود بشها
دتها ولو ثبت الولادة بشهادتها فيثبت ما كان تبعاً له ولو كان قالا في استهلال الصبي
انه تبع للولادة واما ابو حنيفة رحمه الله فخالف القياس ان الوجود من احكام الشرط فلا
يثبت الا بكمال الحجة والولادة لم تثبت بشهادة القابلة بل مطلق فلا يتعدى الى التوابع كشهادة
المرأة ان هذه الامة ثيب وقد اشتراها رجل على انها بكر لا يرد على البايع بل يستحلف البايع و
ان كان قبل القبض فكذا هذا قال هذه المسألة موضحة لما قبلها وصورتها ان يقول

الرجل لامرأته ان ولدت فانت طالق او عبدي حر ولم يكن حبل ظاهر ولم يقر به الزوج و
قالت ولدت وكذبها الزوج وشهدت بها القابلة حال قيام الفراش يثبت النسب ولا يقع الجزاء
عند ابي حنيفة ما لم يشهد بالولادة رجلان او رجل وامرأتان وعندهما يثبت النسب بشهادة
ويقع ما علق بفعل الولادة فالا ان ذلك اي وقوع ما علق به غير مقصود بشهادتها بل
المقصود ثبوت الولادة وثبوت غيرها تابع لها وقد ثبتت الولادة بشهادتها بالاتفاق
فيثبت ما كان تابعاً له اي لفعل الولادة وهو الجزاء المعلق به المفتقر ثبوته اليه كالاحصان يثبت
بشهادة النساء مع الرجال ثم يثبت ما كان تبعاً له وهو وجوب الرجم بشهادتهن قصداً ولذلك
قالا يثبت استهلال الصبي وموصونه بعد الولادة بشهادتها تبعاً للولادة حتى يثبت الارث
بان الاستهلال معرف لحياة الولد المستحق للارث وهي لا تكون مضافة اليه وجوباً ولا وجوداً لان
حياته سابقة على الولادة لكنها غير معلومة واذا كان معرفاً يقبل فيه شهادة القابلة كما تقبل
في حق الصلوة وابو حنيفة رحمه الله اخذ فيه اي فيما ذكرنا من المسايل بحقيقة القياس وقوله
بحقيقة القياس فيه يكون اشارة الى ان قولهما استحسان فان القابلة شهدت بالولادة دون
الطلاق فاثبات الطلاق بها لا يخلو عن عدول عن الدليل الظاهر وجه القياس ان الولادة شرط
محض لتعلق الطلاق به لا بحضور الدار والوجود اي الوجود المشروط من احكام الشرط اي متعلق
به كما تتعلق الوجوب بالعلة وله شبه بالعلة وكما لا يثبت نفس المشروط وهو الطلاق وعلته الا
بحجة كاملة لا يثبت وجود الشرط الا بحجة كاملة لتعلق وجود المشروط به كذا قيل وموضحه
النظر بالولادة واما الاستهلال فليس فيما ذكر تعرض على الوجه الاول ذكره وجواز ان يطلق
هذه العبارة ويراد بها ان الوجود اي وجود الحيوة في المولود من احكام الشرط وهو الاستهلال
فانه شرط في الظاهر واما الحيوة الكاينة في البطن فهو غيب عنا لا يبنى عليها من احكام الشرع
شيء واذا كان شرطاً لها لا يجوز ثبوته بشهادة القابلة ثم لما فرغ من الاستدلال اشار الى
الجواب عن كلامهما بقوله والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقاً اي لا نسلم ان الولادة تثبت
بشهادة القابلة على الاطلاق لانها ليست هذه فرد وهي حجة في الذكور فضلاً عن الاناث بل هي
حجة ضرورية فيما لا يطلع عليه الرجال والضرورة في نفس الولادة وما لا ينفك عنها كالنسب
وامومية الولد واللعان عند النفي للولد ولا ضرورة فيما ينفك عنها كالطلاق والعتاق والاستهلال
فلا يتعدى اليها فلا يثبت الا بحجة كاملة قاله الشيخ في شرح التقويم شهادة القابلة
حجة ضرورة فتقبل في اصل الولادة لا في وصفها فلم يثبت وصفها كونها شرطاً فلم يقع الجزاء
ولا يلزم عليه النسب كانه ثابت بالفراش فلم يكن للولادة اتصال بالنسب بوجه فلم يكن
نظير الطلاق وهذه المسألة نظير ما اذا اشترى رجل امة على انها بكر ثم ادعى انها
ثيب فالقول قول البايع فان قلن هي بكر فلا له خصومة بينهما وان قلن هي ثيب
العيب في توجه الخصومة لا في الرد لان البايع لم يثبت بحجة مطلقة اذا العيب بالرد ليس
من جنس ما لا يطلع عليه الرجال في الجملة فلم يكن شهادتهن حجة ولكنهن في نفسه مما لا
يطلع عليها الرجال فثبت بها كنفس الولادة فكانت ثابتة من وجه فيصلح لتوجه الخصومة

للخصومة الا للرد ولما توجهت الخصومة ولا سبيل الى دفعها الا بالاستحلاف في ستحلف البائع بعد
سلمها بحكم البيع وما بها هذا العيب وقبل القبض ما بها هذا العيب على الوجه الاول يدعيه
المشتري في الحال فان حلف فلا خصومة بينهما وان نكل يرد عليه فكذلك فيما نحن فيه
الولادة بجعل نائبه في حق الاحكام اللازمة دون غيرها قوله وان كان قبل القبض احتراز
عما روي عن ان الخصومة ان كانت قبل القبض يفسخ العقد بقول النساء بلا استحلاف لان
العقد قبل القبض ضعيف حتى ينفرد المشتري بالرد عند العيب بلا قضاء ولا رضاء وللقبض
شبه بابتداء العقد لثبوت اليد المقصودة من التجارة به فالرد قبل القبض يشبه الامتناع
من القبول فيجوز وجه الظاهر ما ذكرنا ان شهادتهن حجة ضرورية فتجعل حجة في سماع
الدعوى ولا يقضى بها ما لم يتأيد بمؤيد وهو نكول البائع قال رحمه الله باب تفسير
العلامة اما العلامة فما يكون علما على الوجود على ما قلنا وقد يسمى العلامة شرطا وذلك مثل الاحصان
في الزنا على ما قلنا فصارت العلامة نوعا واحدا اقول قد علم مما تقدم معنى العلامة وهو ما يكون
علما على الوجود اي معرفا يعرف وجود الحكم لا انه ثابت به على ما قلنا ويجوز تسمية العلامة شرطا
لان الحكم لما لم يثبت عند علامة اشبهها الشرط في تسميتها بذلك وذلك اي العلامة او العلامة
المسماة بالشرط مثل الاحصان في الزنا على ما تبين من قبل وعلى هذا فلم تكن العلامة نوعا واحدا
وهو متناقض وقيد بعض الشارحين بالمحضة اي صارت العلامة المحضة نوعا واحدا
وهذا وان كان يرى انه دافع لكنه لم يجد شيئا لانه ليس لنا علامة محضة وعلامة اخرى
تسمى شرطا غيره بل المعلوم ان كل علامة يجوز ان تسمى شرطا ولو كان علامة محضة وغير محضة
لذكره كما ذكر في السبب والعلة والشرط ويجوز ان يدفع بان التقسيم باعتبار ما يكون علامة
متفق عليها كتكبيرات الصلوة فانها علامة للانتقال بالاتفاق وكقوله لامرأته انت طالق قبل
رمضان بشهر فان رمضان معرف محض لزمان وقوع الطلاق وما يكون علامة مختلف فيها كالعلامة
المذكورة في الكتاب قال رحمه الله وقد قال الشافعي في مسألة القذف ان العجز عن
اقامة البينة على زنا المقذوف علامة لجنايته لا شرط بل هو معرف فيكون سقوط الشهادة
سابقا عليه لانه امر حكمي بخلاف الجلد لانه فعل حسي وذلك ان القذف كبيرة وهتك لعرض
المسلم والاصل في المسلم العفة فصار كبيرة بنفسه بناء على هذا الاصل والعجز معرف لمن ذهب
الشافعي رحمه الله الى ان القذف بنفسه يوجب رد الشهادة من غير توقف على العجز عن اقامة
البينة فلو شهد بعد القذف قبل العجز او اقيم الحد عليه لا تقبل شهادته وعندنا ان القذف
لا يوجب الرد ما لم قبله فان العجز عن اقامة البينة على زنا المقذوف علامة لجنايته القاذف
لا شرط بل معرف لان القذف كبيرة والكبيرة مسقطة لسقوط الشهادة فيكون القذف
مستقلا به لا يتوقف على العجز اما الاول فلان القذف هتك لعرض المسلم وهتك لستر
العفة واشاعة للفاحشة وتلك من اقبح القبائح لقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفا
حشة الاية والاصل في المسلم العفة فصار القذف كبيرة بناء على هذا الاصل واما الثاني
فبالاتفاق واذا استقل القذف بذلك لا يكون العجز الا معرفا وما كان معرفا للشيء

لشيء لا يتوقف وجوبه ولا وجوده عليه فيكون تقدم ذلك الشيء عليه بتقدم علته وقوله فيكون سقوط الشهادة
سابقا عليه هو المطلوب من هذا البحث فكان محله التأخير لكن قدمه على الدليل اهتماما بذكره و
دفعا لما يرد عليه من التحكم فان المرتب على العجز في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات امران
الجلد ورد الشهادة فتقديم الرد على العجز دون الجلد مع اتحاد علتهما وترتبهما على العجز تحكم
ووجه دفعه ما ذكره ان سقوط الشهادة امر حكمي يجوز اعتباره سابقا على العجز بخلاف الجلد
لانه امر حسي ليس للاعتبار فيه مدخل قال رحمه الله والجواب عنه ان نقول الثابت
بالكتاب في اجزاء هذه الجملة فعل كله وهو الجلد وابطال الشهادة الابدية الى قوله تعالى
ولا تقبلوا عطفا على قوله فاجلدوهم واذا كان كذلك لم يصلح ان يجعل معرفا كما لم يجعل لذلك
في حق الجلد واصل ذلك انا نحتاج في العلامة التعريف الى ما يثبت ان القذف صفته كبيرة
وليس كذلك لان البينة على ذلك مقبولة حسبة في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال
فان قولنا ان العفة اصل قلنا نعم لكنه لا يصلح علة للاستحقاق والوصف لانه لما قبلت البينة ابدا
لما اجاب الشيخ عن استدلال الشافعي رحمه الله بالمنع ان يقال لا نسلم كون العجز معرفا بالنسبة
الى رد الشهادة وهو السند بقوله الثابت بالكتاب في اجزاء هذه الجملة يعني يرمي المحصنات
والعجز عن اقامة البينة فعل كله هو الجلد وابطال الشهادة لا سقوطها بل السقوط حكم الابطال
لا القذف لان الله تعالى خاطب الائمة بالجلد وعدم القبول واذا كان كل واحد منهما فعلا للائمة
واحدهما شرط بالاتفاق والاخر معطوف عليه والمعطوف على الشرط شرط لم يجعل الثاني معرفا كما لم
يجعل الاول كذلك ثم قال واصل ذلك اي مبنى ما قلنا ان العجز شرط لا علامة محضة انا نحتاج في العلامة
التعريف اي جعل العجز معرفا الى ان يثبت ان القذف بنفسه كبيرة وهو في الحقيقة منع لمقدمة الدليل
ببيان سنده وهو قوله ان البينة على ذلك مقبولة حسبة في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا
الاحتمال قوله العفة اصل في المسلم قلنا نعم لكنه لا يصلح علة لاستحقاق رد الشهادة اذ لو صلح هذا
الاصل علة لذلك لما ثبت بعده القاذف ابدا واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فلانه كما يحق
على القاذف بهذا الاصل رد شهادته استحق به على الشهود رد الشهادة لتهمهم ايضا واما
بطلان اللازم فلانه يفضي الى عدم امكان اثبات الزنا بالبينة وهو خلاف وضع الشرع
قال رحمه الله لكن الاطلاق لما كان بشرط الحسبة وذلك لا يحل للشهود حضور يجب
تأخيره الى ان يتمكن به من احضار الشهود وذلك الى اخر المجلس والى ما يراه الامام من
هذا جواب معارضة تقريرها لو لم يكن القذف كبيرة لاحتمال الحسبة لزم ان لا يتعلق به
حدود الشهادة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة لان غير الكبيرة
لا يوجب عقوبة واما بطلان اللازم فبالاجماع وتقرير الجواب ان القذف مع الاحتمال ليس
كبيرة لكن الاطلاق اي تجويز القذف وعدم كونه كبيرة والاقدام على دعوى الزنا ليس الا بشرط
الحسبة ولما كان بشرط الحسبة وذلك اي القذف حسبة لا يحل للشهود حضور يجب
تأخيره الى ما يتمكن به من احضار الشهود اما ان تجويزه ليس الا بشرط الحسبة فانه
لو كان عن صفته لاحد وان كان صادقا واما انه لا يحل للشهود حضور فلانه

لو كان غيبا لاحتاج الاقدام عليه والامهال القاضي الى احضارهم واما جوّزت تأخيرهم فلانهم
الاحضار يقتضي مدة واقل قليل منها ربما لا يجدي المقصود وبتاكيدها يتضرر المقذوف
فاصل ذلك الى آخر المجلس على ظاهر الرواية لان المقذوف لا يتضرر بذلك القدر من التأخير
الا يرى الى وقوع التاخير الى حضور الجلاد او الى ما بدا له الامام وهو المجلس الثاني في رواية
عن ابي يوسف لان القذف موجب للحد وهو لا يتحقق الا بامهال الايوم الى المجلس عليه لو ادعى
طعنا في الشهود مهله الى المجلس الثاني فاذا مضى ذلك ولم يقم البينة تبين انه
لم يكن محتسبا بخلاص عن شائبه كونه غير كبيرة فيجب الحد والحاصل في الجواب منع بطلان
اللازم فان القذف مع الاحتمال لا يستلزم الحد ورد الشهادة فلم يكن كبيرة اذ ذاك ويستلزمهما
عند بطلان الاحتمال بانقضاء المدة المذكورة وتبينه كبيرة وهذا في التحقيق راجع الى اعمال
الدليلين كما يجيء توضيحه قال رحمه الله ثم لو تأخر حكم قطعه قد ظهر لما يحتمل التوجيه فاذا
اقيم عليه الجلد ثم جاء بسبعة شهود ون على الزنا قبلناها واقمنا على المشهود عليه حد الزنا
وابطلنا عن القاذف رد الشهادة وان كان بعد تقادم العهد لم نقم الحد على المشهود عليه
وابطلنا رد الشهادة عن القاذف كذلك ذكره في المبسوط في فصل التقادم ش هذا
جواب سؤال يرد على الجواب تقريره ان يقال لو كان التاخير لان يتحقق العجز لم يكن مقتصرا
على ما ذكرتم واللازم باطل لما ذكرتم فالملزوم مثله بيان الملازمة بان يقال العجز لا يتحقق
بهذا القدر لاحتمال القدرة بعده في كل ساعة واذا لم يتحقق العجز لم يجب الحد والرد وتقرير
الجواب ان اقل المدة ليس بمراد والاكثر كذلك وذكرنا ما هو الحد الفاصل فعند ذلك ظهر
الحكم واذا انهدم لم يجب لاجل ما يحتمل الوجود بعد ذلك القدر لعدم ضابط هناك و
معلق التاخير مستلزم اعدام فائدة الحد والرد لعدم امكان الاتيان بعد فوته فيتضرر
به المقذوف واذا كان التأخير المذكور نظرا للجانبين فان في الاخذ في الحال يتضرر
القاذف وبالتأخير الى ازيد من ذلك يتضرر المقذوف فقلنا اذا اقيم على القاذف
الحد لظهور عجزه بانقضاء المدة ورد شهادته رعاية لجانب المقذوف لم يبطل
احتمال الحسبة بالكلية رعاية لجانب القاذف ايضا حتى لو جاء بسبعة بعد اقامة الرد
على زنا المقذوف قبلناها وابطلنا عن القاذف رد الشهادة واقمنا على المشهود
عليه حد الزنا ما لم يتقادم العهد بسبعة اشهر على ما قيل فاذا تقادم العهد لم
نقم الحد على المشهود عليه لان التقادم مانع من القبول في حق الحد وابطلنا رد
الشهادة عن القاذف لعدم تأثير التقادم فيه فكان بمنزلة ما لو شهد رجل وامرأتان
بسرقة في حق المال لانه حق العبد وهذا التحقيق كله مبني على اعمال الدليلين
ولو بوجه اولى من اهمال احدهما وذلك لانا عملنا في القذف بكونه هتكا لعرض المسلم
وعملنا باحتمال كونه حسبة فاخرنا الحد الى زمان احضار البينة واوجبناه
عند تخلصه عن شائبة ذلك الاحتمال بالعجز وكان العمل بالوجه الثاني نظرا
للقاذف وبالاول للمقذوف ولما كان عملنا بالاول للمقذوف واقمنا عليه الحد

فاذا جاء بعد ذلك ببينة يشهدون على قذف به قبلناها وابطلنا رد الشهادة على ما ذكر وكل
ذلك راجع الى الاصل المذكور ثم الشيخ رحمه الله صحح النقل على ما ذكر بقوله كذا ذكره في المنتقى
اي الحاكم الشهيد ابو الفضل المروزي رحمه الله في فصل تقادم العهد فانه لم يذكره قال
رحمه الله ويتصل بهذه الجملة باب بيان العقل وما يتصل به من اهلية البشر اختلف
الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا قالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنه
محرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بالدليل
شرعي ما لم يدركه العقل او يقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن
عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقوف عن الطلب وترك الايمان وقالوا الصبي العاقل مكلف بالايمان
وقالوا فيمن لم يبلغه الدعوة فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه من اهل النار وقالت الاشعرية
ان لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة لا للعقل وهو قول بعض
اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي وقالت الاشعرية فيمن لم يبلغه الدعوة فغفل عن
الاعتقاد حتى هلك انه معذور قالوا ولو اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة انه معذور ايضا
وهذا الفصل اعني فصل تحقيق تركه معتقد لا يجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف
الآخر ش لما كمل تحصيل جميع ما ذكرنا من اول الكتاب الى ههنا باب بيان العقل لانها بيان
خطابات الشارع وما يتصل به من اهلية البشر وما يتعلق بها الخطاب لا بيان عدم العقل
فكان بيان العقل من اللوازم اختلف اهل القبلة في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا
قالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة
نفسه بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ الغرقى والحرقى محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع
والكفران النعمة والعبث والسفه والظلم على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لانها
غير موجبة بذاتها بل هي امارات حقيقة يصح تخلف الاحكام عنها كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا
وعدم الملك في البيع بشرط الخيار ويجري فيه الفسخ والعقل موجب ومحرم بذاته لا يلزم الاشتباه
ولا يجري فيه الفسخ فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد بالايجاب والتحريم
فيه ان الشرع لو لم يرد يحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولا يخفى ان المراد من ذلك ثبوت استحقاق
الثواب بفعله او العقاب بتركه لان العقل لا يدرك ذلك وانما يدرك الاسباب فما يقتضي
العقل وجوبه نوع صلاح والامتناع عنه نوع اثم وقد ذكرناه في شرح الوصية واذا جعلوها
فوق العلل الشرعية لم يجوزوا ان يثبت بدليل شرعي ما لا يدركه العقول او يقبحه
فانكروا ثبوت رؤية الله مستحيلين رؤيته موجود بلا جهة وانكروا ان يكون القبائح كالكفر
والمعاصي داخلة تحت ارادة الله ومشيئته لان العقل يقبحه وجعلوا الخطاب اي التكليف
بالايمان متوجها بنفس العقل لكونه اصلا موجبا فوق الشرع وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا
كان او كبيرا في الوقوف عن طلب الحق وفي ترك الايمان وقالوا الصبي العاقل مكلف بالايمان
وقالوا فيمن لم يبلغه الدعوة فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه انه من اهل النار
وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا دون السمع فلا يعرف به حسن الاشياء

ولا قبحها واذا جاء السمع حسن شيئا او قبحه فله العبرة وهو قول بعض اصحاب الشافعي
حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وقالت الاشعرية فمن لم يبلغه
الدعوة انه معذور ايضا وهذا الفصل اعني ان يجعل شركه معذورا تجاوز عن الحد كما
تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الاخر اي في قولهم فمن لم يبلغه الدعوة وعلى
ما هو جبل وغفل عن اعتقاد الكفر او الايمان انه من اهل النار واحتجت بقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب قبل البعثة فانتفى حكم الكفر وبقوله
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل موجبا قبل السمع لكانت حجة
لله قبل البعثة قائمة في حقهم وغير ذلك من الآيات الدالة بظاهرها على ذلك واحتجت
المعتزلة بقصة ابرهيم عليه السلم حين قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين فكان
قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة لكانوا معذورين
وما كانوا في ضلال مبين وكذا استدلاله بالنجوم حجة على قومه بقوله تعالى وتلك حجتنا
اتيناها ابرهيم الاية وكان ذلك قبل الوحي وغير ذلك مما يدل على ادعائهم ظاهرا ولكل
من الفريقين حجج ومناقضات كثيرة لا يحتملها هذا المختصر قال رحمه الله و
القول الصحيح في الباب هو قولنا ان العقل معتبر لاثبات الاهلية وهو من
اعز النعم خلق متفاوتا في اصل القسمة وقد مر تفسيره قبل هذا انه نور في
بدن الادمي مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي مبدأه
من حيث ينقطع اليه اثر الحواس ثم هو عاجز بنفسه واذا وضح به الطريق
كان الادراك للقلب بفهمه كالشمس في الملكوت الظاهرة اذا بزغت وبدا شعاعها
ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها لما فرغ من ذكر مذهب الفريقين
ذكر ما هو الصحيح عنده فقال ان العقل معتبر لاثبات الاهلية اي غير موجب بنفسه
كما قالت المعتزلة وغير مهدر ايضا بالكلية كما قالت الاشعرية فان من انكر حجة
دلالة العقل فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بغلبة الهوى مع كونه
ثابتا في اصل الخلقة فقد غلا وفيه نظر لانه روي عن ابي حنيفة انه الزم الاستدلال بالعقل
ذكره الحاكم الشهيد في المنتقى كما سنذكره بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية
الخطاب لا اذ الخطاب لا يفهم بدونه وهو اي العقل من اعز النعم اذ به يمتاز
الانسان عن سائر الحيوانات وانه الة معرفة الصانع والة معرفة مصالح الدين والدنيا
وانه خلق متفاوتا في اصل القسمة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انه في اصل الخلقة
متساو لانه مناط التكليف فلو كان العقول متفاوتة لكانت التكاليف كذلك و
اللازم باطل وهذا بناء على وجوب الاصلح وذلك فاسد والبناء على الفاسد فاسد وقد
مر تفسير العقل قبل هذا في بيان شرائط الراوي واعاده هنا توضيحا لكونه
الة بالتمثيل فقال انه نور في بدن الادمي مثل الشمس في ملكوت الارض
يضيء به الطريق الذي مبدأه من حيث ينتهي اليه اثر الحواس وقد مر بيانه

التزام

وما ورد عليه واجب عنه فلا نعيده ثم وضح كونه الة بقوله هو عاجز بنفسه لانه الة والالة
لا تعمل بلا فاعل فلا يصلح ان يكون موجبا ولا مدركا بنفسه حسن الاشياء وقبحها واذا وضح
به الطريق الادراك للعاقل كان الادراك للقلب بفهمه وشبهه في كونه الة بالشمس في الملكوت الظاهرة
اذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها واختلف في محل العقل
فان الشيخ قال في بدن الادمي ولم يبين فقيل محله الراس وقيل محله القلب واختلف
في تفسير القلب فقيل قوة مودعة في المضغة التي في الجانب الايسر وهذا غير مناسب لمن جعل
محل العقل القلب فانه يستلزم ان يكون العقل قائما بتلك القوة وما كان قائما بالمحل
لا يكون جوهرا ويلزم قيام العرض بالعرض وكذا لمن يجعل محله الراس فان قيام العرض بمحل
لا يستلزم حصول عرض اخر بمحل اخر وقيل هو النفس الانسانية وهذا يناسب تفسير من جعل
محله القلب لانه يصح ان يكون العقل مرتبة او قوة من مراتب النفس الانسانية او قواها ولا استحالة
في ذلك ولا بعد وقيل الملكوت هو الملك والتاء للمبالغة كرغبوت ورهبوت وجبروت والادراك بفتح
الراء اسم من الادراك والبزوغ الطلوع والشعاع هو الضوء والشعاب بكسر الشين الشعلة
الساطعة قال رحمه الله وما للعقل كفاية بحال في كل الحظ ولذلك قلنا في
الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف وهي تحت زوج
مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك بانت
من زوجها ذكر ذلك في الجامع الكبير فعلم انه غير مكلف وكذلك نقول في الذي لم تبلغه
الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل انه لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا و
يكون من اهل النار بخلاف ما على ما وصفنا في الصبي ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل
نريد به اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان
وان لم تبلغه الدعوة على نحو ما قاله ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمسا
وعشرين سنة لم يمنع عنه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد به
رشدا وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل حجة موجبة يمتنع الشرع
خلافه فليس معه دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة يتأملها لانه لم يرد في الشرع
دليل على ان العقل موجب ولا يجوز ان يكون موجبا وعلة بدون الشرع اذ العلل موضوعات
الشرع وليس الى العباد ذلك لانه ينزع الى الشركة فمن جعله موجبا بلا دليل شرعا فقد
جاوز حد العباد ودخل الشرع ومن الغى العقل من كل وجه فلا دليل له ايضا و
هو مذهب الشافعي رحمه الله فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا
وجعل كفرهم عفوا واصحابنا رحمهم الله قالوا لا يضمنون لانا لم نجعل كفرهم عفوا
ومن كان فيهم من جملة من يعذر على ما قلنا لم يستوجب عصمة بدون دار
الاسلام وذلك بانه لا يخلو في الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فانا بلغه
بطريق دلالة للاجتهاد والمعقول فبينا قضى مذهبه وان العقل لا
ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال وانما وجبت شرعية الاحكام

الى العلل تيسيرًا على العباد من غير ان تكون عللا بذواتها وان نجعل العقل علة بنفسه
وهو باطن فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية قلنا
ان الكلام في هذا الباب ينقسم الى تعيين الاهلية والامور المعترضة على الاهلية
العقل وان كان آلة للمعرفة لا تقع به الكفاية بحال اي سواء انضم اليه دليل السمع او لا
لان العلم الحاصل بالعقل لا بد وان يكون بعد ترتيب مقدمات صحيحة وحصوله اذ ذاك
لا يكون الا بطريق الفيض فالعقل لمجرده لا يكون كافيا وهذا ظاهر لا يحتاج الى
بيان لانه بعد ما ثبت انه آلة فالآلة لا تستقل بالتحصيل فلا بد من توفيق المعين
فكم عاقل قبل ورود الشرع وبعده يستخرج بفكره خفيات الدقائق لكن لما
حرم العناية والتوفيق لم يهتد الى سواء الطريق وكم من عاقل عرف سبيل الرشاد
ولكن ادركه الخذلان لانه فضل بالارتداد عن الطريق والعياذ بالله فيثبت ان لا كفاية بالعقل
في الاستدلال في كل حال بلا معونة من الكريم المتعال ولذلك اي ولعدم الكفاية فيه بالعقل قلنا في
الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان على خلاف ما قاله المعتزلة حتى اذا عقلت المراهقة
مرتدة لم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قادرة عليه بانت من زوجها
ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها لان ردة الصبي
والصبية صحيحة عند ابي حنيفة ومحمد استحسانا ... ويبطل مهرها قبل الدخول ولم تصح
عند ابي يوسف فلا يلي معلم بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به
لبانت في المسألة الاولى لعدم الوصف كما بعد البلوغ وكذلك قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة
انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا انه غير موجب بنفسه وانه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم
يعتقد شيئا كان معذورا خلافا للمعتزلة واذا وصف الكفر وعقده او عقده ولم يصف لم يكن
معذورا وكان من اهل النار مخلدا على نحو ما وصفنا في الصبي من انه اذا لم يصف الايمان والكفر
لا يكون كافرا ولو وصف الكفر كان مرتدا هذا قول القاضي ابي زيد واختاره الشيخ وذكر
في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة وفي المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
رحمهما الله انه لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه
اي وفي الشرائع يعذر حتى تقوم عليه الحجة وروي انه لو لم يبعث الله رسولا لوجب
على الخلق معرفته بعقولهم وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور
في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وقوله كقول من تقدم من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين
قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لايجاب
الله كالخطاب فيقول والصحيح ما ذهب اليه الشيخ لان الايجاب عليه يخالف لظاهر
النص وظاهر الرواية واذا سقط الوجوب عن الصبي سقط عمن لم تبلغه الدعوة لان
الجهل قد يلحق بالصبا في سقوط العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما
سقطت عن الصبي ويجوز ان يلحق به في سقوط وجوب الاستدلال بخلاف ما لو اعتقد كفرا
حيث لا يعذر كما في الصبي وقوله ان من لم تبلغه الدعوة لا يكلف بمجرد العقل

وصار معذورا اي يريد به اذا لم يجد مدة يتمكن فيها من الاستدلال على معرفة الله تعالى بان بلغ على شاهق جبل
ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم
تبلغه الدعوة لان الامهال الى الادراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في حق تنبيه القلب عن
الغفلة ويمكن على هذا ان يحمل ما روي عن ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بالجهل بخالقه على
ادراك مدة التأمل فلا يكون بينه فرق بين قول الشيخ وما روينا في الكفاية والمنتقى وفي كلام
الشيخ اختصار يحتاج الى التقدير فان حقه ان يقول ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل
يريد قبل زمان ادراك التأمل فاذا اعانه الله تعالى الى آخره الا انه حذف البعض اختصارا وفي ذكر
يريد بعد قوله ومعنى قولنا فاسح لاستغنائه عنه على ما يظهر بالتأمل وقوله على
نحو ما قلنا متعلق بقوله وامهله لدرك العواقب يعني اقام الامهال وادراك زمان التأمل
مقام الدعوة على مثل ما قال ابو حنيفة في السفيه فانه قال فيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع
اليه ماله وان لم يؤنس منه رشد مع ان الدفع معلق بايناس الرشد بالنص والمعلق بالشرط
عدم قبل وجوده لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان والمستوفي لذلك لا بد ان يستفيد رشدا
عادة لانه يصادف في الاصالة حين صار جدا ومن صار اصلا فاقيم هذه المدة مقام الرشد والشرط
رشد تكره وقد صار اما حقيقة او تقديرا باستكماله مدة التجربة دفع اليه فكذلك ههنا بعد
مضي مدة التجربة لا بد ان يستفيد بصيرة ومعرفة صانعه بالنظر في الآيات الظاهرة فاذا
لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة لغي ذلك الاستحقاق الحجة كما يكون بعد الدعوة فلا اعتذار
وليس على الحد الفاصل في مدة الامهال وتعيين زمان الامتحان والتجربة في هذا الباب اي
نوع الذي لم تبلغه الدعوة دليل قاطع وانما ذكره لئلا يتوهم ان مدة الامهال مقدرة بخمس وعشرين
سنة كما في تلك المسألة وردا لما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام
فان هذا يختلف باختلاف الاشخاص اذ العقول متفاوتة في اصل الخلقة كما نرى جعل
اي العقل حجة موجبة قبل بعثنا البين على الحد الذي يوقف به على المقصود من كون العقل
موجبا بنفسه او لا كونه حجة عند الشيخ ومدة التأمل دليل قاطع من نص يحكم او دليل عقلي
ضروري فمن جعل العقل كذا للغوى ثم الوجه الاول ويليه وهو ابتداء كلام بعد ذكر هذه
الاقوال وبيان ما صح منها بطريق التضعيف لغيره في ان المعتزلة جعلوا العقل حجة موجبة
يمتنع الشرع بخلافه وهو ضعيف اذ ليس معهم دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة لا تستلزم تسليمها
تحقق مدعاهم وذلك كقولهم انا عرفنا حسن الايمان وشكر المنعم وقبح الكفر والعبث وعلمنا
ان الشرع لا يرد بتحسين ما قبحه العقل او تقبيح ما حسنه وان كونهما حسنين
كان قبل ورود الشرع فما شرع في حالة يتخي على تقدير تسليمنا اياهم جعلها لا يلزم ان يكون
العقل موجبا بذاته لما قلنا انه عاجز بنفسه بل الموجب هو الله وانما يعرف به ذلك لان الله
تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم بالموجب وكيف يكون العقل موجبا بذاته وقد قصر عن ادراك
اعداد الركعات وتقادير الزكوات والجنايات والحدود ونحو ذلك وان الاشاعرة انفقوا من
كل وجه وهو ايضا ضعيف لعدم دليل قاطع لما سنبين وذكر الشيخ ان الغا العقل

من كل وجه قول الشافعي رحمه الله والظاهر انه استدل على ذلك بما ورد من ان منعة الحربي فانه قال في قوم لم يبلغهم
الدعوة اذا قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا كالمسلمين واصحابنا قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان
حراما قبل الدعوة ليس بسبب الضمان حتى لم يجعل كفرهم عفوا فكان قتلهم كقتل نساء اهل الحرب
بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا وقوله ومن كان منهم في جملة من يعذر جواب سؤال تقريره لو كان هدر
دمائهم باعتبار عدم العفو عن كفرهم لوجب الضمان بقتل من كان معذورا كالصبيان والمجانين
ومن لم يستوف مدة التجربة واللازم باطل لعدم وجوبه عندكم وبيان الملازمة ان هؤلاء عند بلوغ
الدعوة يضمنون فكذا عند عدمه اولى وتقرير الجواب منع الملازمة بان يقال لا نسلم ان وجوب
الضمان في قتل من بلغه الدعوة مستلزم وجوبه في قتل من لم يبلغهم لان وجوبه فيمن بلغته
باعتبار العصمة بدار الاسلام لما ان العصمة المقومة بالاحراز عندنا حتى ان من اسلم ثمة ولم يهاجر الينا
لا يوجب ضمانا فهذا اولى وهؤلاء لم يستوجبوها بدونها فلا يضمنون ثم بين ضعف مذهب الاشاعرة
بقوله لا يجد الخ متصل بقوله فلا دليل ايضا وذلك لانه لا يجد في الشرع منصوصا عليه ان العقل
غير معتبر للاهلية وغير الشرع عندهم لغو فليس معه دليل على اهداره بالكلية فالغاؤه مشتمل على
لغو وتناقض اما الاول فلما ذكرنا واما الثاني فلان في الغائه ابطاله هو بطريق دلالة الاجتهاد والمعقول
وذلك ابطال حجة العقل بالعقل وهو تناقض محض واما مذهب المعتزلة فبقوله وان
العقل لا ينفك عن الهوى وهو بكسر الهاء ويجوز ان يكون بفتحها فهو متصل بقوله فليس معه
دليل يعتمد عليه وانما لا ينفك العقل عن الهوى لان العقل الذي هو مناط التكليف في اول الفطرة
غير موجود والنفس غالبة هواها فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله من الخواص
والمغلوب في مقابلة الغالب كالعدم فجعله حجة بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة الغالب
وقوله انما وجب نسبة الاحكام الى العلل الخ هو اشارة الى دليل اخر على نفي جعل العقل علة
بنفسه بيانه ان الله شرع العلل لنسبة الاحكام اليها تيسيرا فان ايجابه غيب عنا فلم يكن
بد من علل ظاهرة تضاف الاحكام اليها دفعا للحرج فكانت العلل امارات في الحقيقة
فلو جعلنا العقل علة موجبة للاحكام بنفسه مع انه امر باطن ادى الى الحرج لتعذر الوقوف على الامور
الباطنة وهو خلاف موضوع العلل ويمكن ان يجعل جواب سؤال تقريره لو كان العقل الة لا موجبا بنفسه
لما جاز نسبة الاحكام الى العلل واللازم باطل لجواز نسبتها اليها اما الملازمة فلان العلل باسم العقل
وهو ليس بموجب بل هو الة والاضافة اليها غير اصل وتقرير الجواب انما وجب نسبتها مجازا تيسيرا على
العباد من غير ان تكون عللا بذواتها قوله وان جعل العقل علة بنفسه بيان لكون النسبة اليها
للتيسير لان جعل العقل علة بنفسه امر باطن فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك لانه على خلاف موضوع العلل
واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية فلنذكر الكلام في هذا الباب اي باب الاهلية بتقسيم
اي تقسيم الاهلية والامور المعترضة عليها قال رحمه الله **باب بيان الاهلية**
وما يتصل بها الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء في اللغة الاهلية للشيء صلاحيته
لصدور ذلك الشيء منه وطلبه وقبوله اياه قوله ما هو له اي صالحة معهودة واصلها وفي الشرع
صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه فان الله تعالى خلق الانسان لحمل امانته وهي الشريعة

باصولها وفروعها وجعله زبدة العالم وغيره تبعا له قال الله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه واكرمه بالعقل
والذمة ليصير اهلا لتحمل امانته ثم الاهلية على نوعين اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فتنقسم
فروعها اعني بحسب الاحكام فان الصبي اهل لبعض الاحكام دون البعض واهل لبعضها بواسطة راي
الولي فكانت هذه الاهلية منقسمة نظرا الى افراد الاحكام واصلها واحد وهو الصلاح اي للوجوب
ومن لا فلا وسيجيء ذلك في اثنائه وما يتحمى فيه ان شاء الله واهلية الاداء نوعان كاملة تصلح للزوم العهدة
وقاصرة لا تصلح لذلك واختلف في تفسير العهدة فقيل هي استحقاق يلزم بالعقد وقيل هي لغير
العقد وقيل مثل البيع وقيل اذا اطلقت في حقوق العباد فالمقصود منها المال واذا
اطلقت في حقوق الله فالمقصود بها استحقاق الاداء ليظهر المطيع من العاصي والاول
لا يتناول حقوق الله وكذلك الثاني والثالث وفي الرابع استعمال اللفظ المشترك في معنييه هنا
والاولى ان يقال هي استحقاق لزوم الحقوق وهو المعنى من الثالث وانما كان اولى مع اتحاد
المعنى لكونه تعريفا غير مركب قال رحمه الله اما اهلية الوجوب فمبنية على قيام الذمة فان
الادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب اي عهد من ربه بالتزام ما وجب عليه وهذا باجماع الفقهاء
حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بناء
على العهد الماضي قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم الاية وقال وكل
انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له الزمه العهد وانما يراد به نفس ورقبة
لها ذمة وعهد حتى ان ولي الصبي اذا اشترى له شيئا واذا انفصل وظهرت ذمته
مطلقة كان اهلا بذمته للوجوب غير ان الوجوب غير مقصود لنفسه فجاز ان يبطل لعدم
حكمه ايضا فيصير هذا القسم بانقسام الاحكام وقد مر التقسيم قبل هذا في اول الوصف
ان اهلية الوجوب مبنية على قيام الذمة وان الادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب اي
عهد من ربه بالتزام ما وجب عليه وهذا باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك
النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقده وهذا رد على
من ذكر في مصنفه ان تعديد المال في الذمة من التبرعات لا معنى له ولا حاجة اليه بل
الشرع يكلفه بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا
فقال الشيخ هذا ثابت بالاجماع فمن انكره فقد خالف الاجماع ووجوب الذمة الصالحة
واجماعهم على ذلك بناء على العهد الماضي قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم
من ظهورهم ذريتهم الاية وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه
وجه الاستدلال بالاية الاولى ان الله تعالى لما علم بعلمه القديم ان الكفرة يحتجون
اما بادعاء الغفلة او بان يقولوا انما كفرنا تقليدا للاباء ولم يبين لنا الحق
اخذ عليهم الميثاق لئلا يكون ذلك ما تعللوا احتج به لكل واحد من الامرين وروى
مسلم بن خالد الجهني ان عمر رضي الله عنه سئل عن هذه الاية فقال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم سئل عنها فقال ان الله تعالى خلق ادم ثم مسح ظهره فاستخرج منه
ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج

منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار يعملون فقام رجل يا رسول الله ففيم العمل
فقال صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت
على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل
النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما خلق الله تعالى آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة من ذريته
إلى يوم القيامة وقيل قال لهم جميعا اعلموا أنه لا إله غيري وأنا ربكم لا رب لكم غيري
فلا تشركوا بي شيئا وإني مرسل إليكم رسلا يذكرونكم عهدي وميثاقي ومنزل عليكم
كتبا فتكلموا فقالوا شهدنا ... والأحاديث في هذا الباب كثيرة وهو أمر ممكن وقد
أخبر الصادق عنه فوجب قبوله واتفق على هذا عامة المفسرين واحتج به الشيخ
على وجود العهد في الماضي وقالت المعتزلة هذا فاسد أما أولا فلأن المفسرين
ذكروا أن الذرية المخرجة كانت كهيئة الذر وأخذ الميثاق على الذر غير صحيح
لأن ذلك يقتضي الحياة وهي مشروطة بالبنية ويقتضي العقل ولو كانوا عقلاء
لما نسوه لأن الوقائع العظيمة لا ينساها العاقل ولأن مجموع بني آدم مع ما ذكرنا
من شرط البنية لا يسعهم عرصة الدنيا فكيف ظهر آدم ولأن أخذ الميثاق عليهم
إن كان ليصير ذلك كافيا في الثواب والعقاب فخلاف الإجماع وإن كان ليصير حجة
عليهم إذا وجدوا في الدنيا فلا فائدة فيه وأما ثانيا فلأن الآية تقتضي أن الأخذ
من ظهور بني آدم لقوله من بني آدم ولقوله من ظهورهم وذرياتهم وأشهدهم
على أنفسهم وآدم له ظهر واحد والحديث يدل على أنه من ظهر آدم فكيف يكون
تفسيرا للآية مع وجوب المطابقة بين التفسير والمفسر على أنهم اختلفوا في موضع
الميثاق فقال ابن عباس رضي الله عنهما ببطن نعمان واد جنب عرفة وقال
آخرون ذلك بدهنا أرض بالهند وهو الموضع الذي أهبط الله آدم فيه وقال الكلبي
بين مكة والطائف وقال السدي أخرج الله آدم من الجنة ولم يهبطه من السماء
وكذا اختلفوا في لفظ الحديث ومثل ذلك كيف يكون حجة أو تفسيرا وإذا
حملوا بمخيلتهم الفاسدة تسلك هذا المسلك وذكر على التمثيل فقالوا معنى أخذ
ذريتهم من ظهورهم إخراجهم من أصلابهم نسلا وإشهادهم على أنفسهم وقوله ألست
بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك أنه نصب لهم
الأدلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي
ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكأنه أشهدهم على أنفسهم
وقررهم وقال لهم ألست بربكم وكأنهم قالوا بلى أنت ربنا شهدنا على أنفسنا
وأقررنا بوحدانيتك وأجيب عن الأول بأنه وإن كان على هيئة الذر
لا يخرج عن جواز إطلاق الشيء عليه وقد قال تعالى وإن من شيء إلا يسبح بحمده
وقد فسر بعقلاء النمل الصغير وقد قال تعالى قالت نملة ولا نسلم أن

أن الحياة مشروطة بالبنية وأما جواز النسيان فلعله لمصاحبة تلك الأبدان مع
أزواجها ولكثرة الغواشي وقد شاع في الكمل تذكرهم لذلك لتجردهم عن الغواشي
ولأن ... إن كان جوهرا فردا فلا امتناع لاتساع ظهر آدم لها وإن قلنا إنه النفس
الناطقة وهي جوهر غير متحيز ولا حال في المتحيز فالسؤال ساقط وقوله أخذ
الميثاق إن كان ليصير كذا إلى الآخرة لأن الله تعالى يفعل ما يشاء على أن الفائدة ما ذكرنا
من إقامة الحجة عليهم كإرسال الرسل وعن الثاني بأنه روي عن النبي عليه السلام بطرق
كثيرة ... أنه فسر الآية بذلك ولا يجوز الطعن في تفسيره فظاهر الآية
يقتضي أن الإخراج من ظهور بني آدم فيحمل على أنه تعالى علم أن الشخص
الفلاني يتولد منه فلان وفلان ومن فلان فلان فأخرجهم على ما علم تعالى من
ترتيب دخولهم في الوجود وليس في الآية ما يدل على الإخراج من صلب آدم لكن
الخبر دل عليه فإخراجهم من ظهور بني آدم بالقرآن ومن صلب آدم بالخبر ولا
منافاة فوجب المصير إليهما معا صونا للآية والخبر عن الطعن نفيا للاختلاف وإن
في كل واحد من الآية والحديث اقتصارا فقد اقتصر في الآية على ذكر الفرع
استغناء به عن ذكر الأصل لاحتياج كل أصل إلى فرعه وتمام علم النبي صلى
الله عليه وسلم ذلك ذكر في التفسير ما اقتصر عنه في الآية وترك فيه ما كان مذكورا
في الآية استغناء عنه بذكره في الآية وبأن المراد من بني آدم في الآية آدم وأولاده
إما لأنه علم للنوع كالإنسان والبشر وإما لأنه مجاز بالزيادة ويعضده أنه لو لم يكن كذلك
لكان ... في معنى الآية واللازم ظاهر البطلان أما الملازمة فإذا لم يكن بني آدم
اسما للنوع بل يكون لما دون آدم كانت الذرية داخلة تحته فآل المعنى إلى وإذا
أخذ ربكم من بني آدم بني آدم وذلك لا شك في فساده وعلى هذا يكون ذرياتهم
بدلا من بني آدم ويكون مفعول أخذ وهو العهد أو الميثاق محذوفا ويكون
تقديره والله أعلم وإذا أخذ ربكم من هذا النوع ميثاقا ... إلى آخره ... لم لا يجوز
أن يكون المراد من بني آدم أولاده الصلبية ومن ذريتهم أولاد هؤلاء
فيندفع المحذور لأنه يلزم أن يكون أخذ الميثاق محصورا على الذرية دون
الأولاد وليس كذلك ولأن المخرج من الذرية ليس مقتصرا على ما هو من أصلاب
أولاده بل المراد من دونهم أيضا وهذا الوجه إنما يتأتى على قراءة من قرأ
ذرياتهم وأما قراءة أبي عمرو ونافع وابن عامر لا يمكن أن يكون ذرياتهم بدلا
من بني آدم والاختلاف في نقض العهد أو في ألفاظ الحديث لا يضر للمقصود
لأن القدر المشترك كاف وهو ثابت بالاتفاق وإذا سقطا أسباب تخيلهم
لا يصار إلى ما ذهبوا إليه من التمثيل والتخييل لأن الكلام للحقيقة وأما
الآية الثانية فتفسيرها ألزمناه ... عمله وهو من قولك طار له سهم إذا خرج
والمعنى أن عمله لازم له لزوم القلادة أو الغل قال صاحب الكشاف كان الرجل

فان هو سا كانبهى وان سو بادحا شام فلما شبهوا
خرج مسافرا انهم يطالبون بتوجه ودسمه او من عمل العبد
الخير والشر الى الطاير استعير لما كان سببهما من تقدير الله
الذي هو السبب في الرحمة والنعمة ووجه الاستدلال بها ان الادمي الذي يولد
عليه الامانة فيما يصدق عليه الامان ان الزم عمله في عنقه فالادمي الذي يولد الام
عليه في عنقه ولا يعني صلاح الادمي الا ذلك والزمة العهد واذا اطلقت فانما
براد بها النفس والرقبة لها ذمة وعهد سابق كما حق والرقبة عطف تفسير للنفس
كان العهد للزمة لا ذلك واذا قيل وجب في ذمته فمعناه سبب في محل
العهد الماضي وهو النفس والرقبة حتى ان ذلك الصبي اذا اشترى للصبي كما
ولد ثمنا لزمه الثمن كما قلنا في نحو ذمته فيملكه ويتوجه اليه المطالبة ويؤدى
نيابة الولي لانه مالي فيجري فيه النيابة واما قبل الانفصال وهو جزء من وجه
اما كونه جزءا فهو من حيث المعنى الحسي والحكم اي من حيث الحس والقرار
الام وانتقاله بانتقالها كبدها واما من حيث الحكم فانه يعتق بعتقها ويرق برقها
في البيع تبعا له واما انه من وجه فلانه منفرد بالحيوة معد للانفصال وصيرورته نفسا
بذاته فلم يكن له ذمة مطلقة كاملة حتى صلح ليجب له الحق من العتق والارث
والوصية والنسب ولم يصلح لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب ونحوها ولو اشترى
شيئا له لا يجب عليه الثمن واذا انفصل فظهر له كمال الاهلية كان اهلا بسبب عهد
الا انه للوجوب لكن اهلية الوجوب وصلاحيته له لا يستلزم الوجوب لانه غير مقصود
بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتحقق
ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه وغرضه وهو
المطالبة بالاداء والابتلاء كما جاز ان يبطل لعدم محله ايضا كبيع الحر واذا جاز
ذلك يصير هذا القسم وهو الوجوب اي اهلية الوجوب باعتبار انقسام الاحكام
لا باعتبار ذاته منقسما الى ما يثبت والى ما لا يثبت فكل قسم يتصور وجوبه شرعا
في حق الصبي يجب ان يثبت وجوبه في حق الصبي وما لا فلا وقد مر تقسيم الاحكام
هذا في اول الفصل في باب معرفة العلل الى حق الله والى حق العبد والى
ما اجتمع فيه الحقان الى اخر الاقسام المذكورة هناك قال رحمه الله
فاما في حقوق العباد فما كان منها غرما وعوضا فالصبي من اهل وجوبه لان
حكمه هو اداء الغني يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء فوجب القول
بالوجوب عليه متى تحقق سببه وما كان صلة تشبه بالمؤن وهي نفقة الزوجات
والقرابات لانه ايضا اما نفقة الزوجات فلانها تشبه بالاعواض واما الاولى
فمؤنة اليسار وكل صلة لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله مثل تحمل
العقل لانه لا يخلو عن صفة الجزاء مقابلا بالكف عن الاخذ على يد الظالم ولذلك
اختص به رجال العشائر وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه على ما مر

لانه لا يصلح لحكمه فبطل القول بلزومه وكذلك القول في حقوق الله تعالى على الاجمال لان
الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بوجوبه وان تحقق
سببه ومحله لان الوجوب كما ينعدم مرة لعدم سببه ومرة لعدم محله ينعدم ايضا
لعدم حكمه وقد مر تقسيم هذه الجملة ايضا لما هذا شروع في بيان ما هو مشروع في
حقه اذ بعضها غير مشروع في حقه كالعقوبات فلا جرم فصله الاحكام بقوله فما كان
منها اي من حقوق العباد غرما كضمان المتلفات وعوضا كثمن المبيع والاجرة فالصبي
من اهل وجوبه حتى لو اتلف شيئا او اشترى الولي له شيئا او استاجره يجب عليه
الضمان والثمن والاجرة لان حكمه اي حكم ما كان غرما او عوضا الوجوب في حقوق العبد
وهو اداء الغني يحتمل النيابة لان المال مقصود في حقهم لا الاداء لان المقصود
في حقهم اما رفع الخسران او حصول الربح وذلك يحصل باداء وليه فوجب القول
بالوجوب عليه متى تحقق سببه وهو الاتلاف او البيع او الاجارة وما كان صلة اي واجبا
بلا عوض مالي فاما ان تكون لها شبه بالمؤن او بالاجزية فان الاول كنفقة الزوجات
والقرابات فالصبي من اهلها فتلزمه ايضا اما نفقة الزوجات فلان لها شبها
بالاعواض لانها وجبت بازاء الاحتباس وفي الاحتباس ان كان حق الزوج من حيث
الاستمتاع وقضاء الشهوة منها واصلاح امر المعيشة ففيه حق الشرع من حيث
حصول الولد وتحصينه كل منهما عن الزنى فمن حيث ان الاحتباس حق الزوج امكن
جعل النفقة عوضا عنه فكانت صلة باعتبار الاصل لوجوبها في مقابلة ما ليس بمال
ولها شبه بالعوض وعلى هذا قلنا باعتبار انها صلة لا تصير دينا من غير قضاء
او رضاء كنفقة الاقارب ومن حيث بالعوض وعلى هذا قلنا باعتبار انها صلة
لا تصير دينا اذا وجد القضاء او التراضي عملا بالدليلين بقدر الامكان واما الا
يعني نفقة الاقارب فمؤنة اليسار اي متعلقة به ولهذا لم يجب على الفقير والصبي
من اهل وجوب المؤنة فيجب عليه اذا كان غنيا اذ المقصود ازالة حاجة القرابة
بوصول كفايته اليه وذلك بالمال فاداء وليه كادائه واذا كان كذلك كان من قبيل
ما يتصور حكمه فيثبت في حقه وان كان الثاني لم يكن الصبي من اهله مثل تحمل
العقل اي الدية اما انه صلة فلوجوبه في مقابلة ما ليس بمال واما شبهه بالاجزية
فلما قال الشيخ انه لا يخلو عن صفة الجزاء من جهة كونه مقابلا بالكف عن الاخذ على يد
الظالم بدليل اختصاص رجال العشيرة به فان اهل حفظ المظلوم عن الظالم انما
هم الرجال دون النساء ولانهن لا يقدرن عليه لضعفهن والصبي غير اهل
لذلك الحفظ كالنساء فلا يجب عليه وما كان عقوبة يعني من حقوق العباد كالقصاص
او جزاء كحرمان الميراث لا يجب على الصبي ايضا على ما مر في باب معرفة العلل
لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل فبطل القول بلزومه
وكذلك في حقوق الله على الاجمال اي على هذه الجملة وهي ان الوجوب لازم متى

صح القول بكلمه ومتى بطل القول بوجوبه وان صح سببه كتحقق دلوك الشمس وشهود
الشهر ومحله وهو الذمه لان الوجوب كما ينعدم مرة لعدم سببه ومرة لعدم محله
ينعدم ايضا لعدم ما هو المقصود منه وهو حكمه وقد مر تقسيم هذه الجملة اي حقوق
الله ايضا في ذلك الباب قال رحمه الله فاما الايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل
لما قلنا في عدم اهليه الاداء وكذلك العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن او بالمال
لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء هو المقصود في
حقوق الله تعالى وذلك فعل يحصل اختيارا على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء والصغر
ينافيه وما يتادى بالنائب لا يصلح طاعة لانها نيابة جبر لا اختيار فلو وجب مع
ذلك لصار المال مقصودا وذلك باطل في حق القربة فلذلك لم يلزمه الزكوة
والصلوة والحج والصوم هذا تفصيل ما اجمل فيما تقدم في حقوق الله فالايمان
لا يجب على الصبي قبل ان يعقل لما قلنا في عدم اهليه الاداء وكذلك العبادات الخالصة
بدنية كانت كالصلوة والصوم او مالية كالزكوة او مركبا منهما كالحج لا يجب عليه وان وجد
سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء هو فعل يحصل عن اختيار على سبيل
التعظيم وهو المقصود في حقوق الله والصبي ليس بقادر على هذا المقصود اما الاولى
فلما قال الشيخ تحقيقا للابتلاء فانه انما يكون بامتثال ما امر به ليظهر المطيع من العاصي
واما الثانية فلما قال والصغر ينافيه اي ينافي الابتلاء او ينافي حصول فعل عن اختيار على سبيل
التعظيم فان قيل سلمنا ان الاداء هو المقصود والصبي ليس بقادر عليه لكن بعض الحقوق
تتادى بالنائب كالزكوة فانها تتادى بالوكيل فيجوز ان تتادى بالولي اجاب الشيخ
بقوله وما يتادى بالنائب لا يصلح طاعة والالف واللام للعهد اي النائب الذي هو الولي
لان هذه النيابة نيابة جبر لا اختيار والنيابة الجبرية لا تدخل في العبادات اما انها
نيابة جبر فلثبوتها عليه شرعا بلا اختياره واما انها لا تدخل في العبادات فلما
قال الشيخ فلو وجب مع ذلك اي مع النيابة جبرا لصار المال مقصودا وذلك باطل
اما الملازمه فلان النيابة الجبرية تدل على عدم كون فعل من عليه مقصودا اذ الجبر
اسقط فعل غيره واذا لم يكن الفعل مقصودا صار المال مقصودا اذ لا ثالث
هناك واما بطلان اللازم فللخلاف فانا قد بينا ان الفعل مقصود وسلم الخصم
بخلاف نيابة الوكيل فانها اختيارية وعورض بان الشرع اوجب عليه بقوله عليه
السلام ابتغوا في اموال اليتامى كيلا تاكلها الصدقة وذلك دليل الاهلية واجيب
بان الصحابة اختلفوا في وجوبها عليه ولم يجر المحاجة بالحديث ولو بلغهم لما وسعهم ترك
المحاجة به ولو احتجوا به لاشتهر وحيث لم يشتهر علم انه غير ثابت مع انه روي عن الحسن
البصري انه حكى اجماع السلف في عدم الزكوة على الصبي اذا ثبت ذلك استوى
المالي وغيره في ذلك فلذلك لم يجب العبادات الخالصة كالزكوة والصلوة والحج
والصوم كما لم يجب الايمان وقدم الزكوة في الذكر للخلاف الذي ذكرنا فيه تقديما لما هو

هو الاهم وما دفعه قال رحمه وما يشوبه معنى المؤنة قبل صدقة الفطر يلزمه
عند محمد لما قلنا ولزمه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهم الله احرازا بالاهليه القاصرة الا
القاصر وذلك بواسطة الولي ولزمه ما كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج لما ذكرنا وما
كان عقوبة لا يجب اصلا لعدم حكمه لما فرغ من العبادات الخالصة ذكر غيرها مما
كان عبادة يشوبه معنى المؤنة كصدقة الفطر يوجبه محمد وهو قول زفر لما قلنا انه ليس باهل
لاداء العبادة بنفسه ونيابة الولي جبرية لا تدخل في الباب ومعنى العبادة فيها غالبة
ومعنى المؤنة مغلوبة والمغلوب عند الغالب كالمعدوم واوجبه ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما
الله احرازا باهليته القاصرة والاختيار القاصر الذي يحصل بواسطة الولي لانها ليست بعبادة
خالصة تحتاج الى اهلية كاملة واختيار كامل والاحتياط في ايجابها تغريبا للاحد وما
كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج لزمه لما قلنا في نفقة الازواج ان الصبي اهل
لوجوب المؤن لان المال مقصود واداء الولي كادائه وانما قيل بقوله في الاصل لان
العشر شابه معنى العبادة حتى لم يجب على الكافر عند ابي حنيفة ابتداء والخراج شابه معنى العقوبة
حتى لا يبتدا به على المسلم ولكنهما من مؤن الارض في الاصل كما مر بيانه وما كان عقوبة اي من حقوق
الله تعالى كالحدود لا يجب عليه اصلا لعدم حكمه وهو المؤاخذه بالعقوبة قال رحمه الله
ولهذا كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب
له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعة الله
تعالى عليه فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله لما كان اهلا لادائه ووجوب
حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع مشروط تقدم الايمان لانه راس اسباب احكام نعيم
الاخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى لما ذكرنا ان من كان اهلا للحكم الوجوب والمطالبة
بالاداء كان اهلا لنفس الوجوب كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله كالمعاملات و
العقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا
وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم اثروا الدنيا على الاخرة والمقصود من العقوبات
الانزجار على الاقدام على اسبابها وفي هذا المعنى الكافر كالمسلم دفعا للفساد عن العالم بل
الكافر اولى بالعقوبة ومن كان اهلا للاداء كان اهلا للوجوب كما بينا فكان الكافر
للوجوب عليه فيجب له الثمن والاجرة والمهر اذا زوج امته والقصاص اذا قتل
وليه كما يجب عليه هذه الاشياء ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء
من الشرائع التي هي طاعة الله عليه لانه سبب لارتفاع الدرجات بعد دخول الجنة
بفضل الله ولم يكن اهلا وكان الخطاب بها اي بالشرائع موضوعا عن الكافر عندنا
ولزمه الايمان لانه اهل لادائه حتى يصير به اهلا لما وعد الله المؤمنين فيكون
اهلا لوجوبه لا خلاف في ذلك لاحد واعلم ان العلماء اتفقوا على ان الخطاب
بالشرائع بالنسبة الى الكافر في حكم المؤاخذة في الاخرة على معنى انهم يؤاخذون
بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون اللزوم اعتقادا

وذلك كفرهم كانكار التوحيد فيعاقبون عليها في الاخرة كما يعاقبون على اصل
الكفر واختلفوا في وجوب الاداء في حق احكام الدنيا فمذهب اصحابنا العراقيين
انه يتناولهم ويجب الاداء عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة اصحاب الحديث
وكان عامة مشايخ ما وراء النهر القاضي ابو زيد والشيخ وشمس الائمة
انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات وفائدة الخلاف
لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو ادوها لا تصح ولو اسلموا لا يجب عليهم
القضاء بالاجماع وانما تظهر في حق احكام الاخرة فعند الاولين يعاقبون
بترك العبادات دون الاخرين تمسك المثبتون بالمنقول والمعقول
اما الاول فقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وقوله تعالى
وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة فانه جعل في الاية الاولى سبب
سلوكهم في سقر كونهم لم يكونوا من المصلين وفي الثانية جعل الويل
لمن لا يؤتي الزكوة وذلك دليل واضح على عقوبتهم بترك العبادات
واما الثاني فلان سبب الوجوب متقرر وصلاحية الذمة له موجودة والشرط
وهو الاهلية وان كان معدوما لكنه ممكن الحصول بتحصيل الايمان كالجنب و
المحدث بعدم الطهارة فلو سقط الاداء بعذر الكفر كان ذلك
تخفيفا وهو الكفر لا يصلح لذلك لكونه اغلظ الجنايات والفسق والجهل
لا يصلحان سببا لذلك ففي الكفر اولى وانما لا يجب القضاء عليه بعد الاسلام
لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولقوله
عليه السلام الاسلام يجب ما قبله لا لانها لم تجب فاذا مات على الكفر لم يوجد
المسقط فيعاقب على تركها ولبقي حكم الوجوب وفائدته الاداء فان الايمان
يجب على من علم الله انه يموت كافرا والصلوة واجبة على مسلم علم الله انه
لا يصليها ولا يتصور منه الاداء لان خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع
لكنها واجب لتوجه العذاب فكذا هذا وتمسك النافون ايضا
بالمنقول والمعقول اما الاول فقوله صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا
الى اليمن ادعهم الى الاسلام فان هم اجابوك فاعلمهم ان عليهم خمس
صلوات الحديث وهذا نص على ان وجوب اداء الشرايع مرتب على
الايمان والثاني ما ذكره الشيخ في المتن بقوله لم تكن اهلا لثواب الاخرة
قوله ولم يجعل مخاطبا بالشرايع جواب على الاثبات عما ذكرنا في جانبهم
بان انتفاء الخطاب ان كان بانتفاء الاهلية فهو شرط ممكن الحصول
بتقديم الايمان كالجنب والمحدث وتقديره لم يجعل الكافر مخاطبا بالشرايع
مشروطا تقدمه لان الايمان راس اسباب اهلية احكام الاخرة وما كان كذلك
لا يصلح ان يكون مقتضى شرطا لغيره تبعا الا ترى ان من قال لعبده تزوج

من النساء لا تثبت حريته اقتضاء لتصحيح الامر لان حريته اصل بعد تصرفاته فلا تثبت
مقتضى لما هو تبع وهو تزوج الاربع فان قيل ما امر الله بالطاعات وحدها حتى يلزم جعل
الايمان تبعا بل امرهم بالايمان صريحا وبالطاعات كذلك فيكون الايمان مامورا به ضمنا وصريحا
فما يكون اقوى ممن يقول لعبده انت حر وتزوج اربعا اجيب بان الايمان مامور به صريحا
وليس كلامنا فيه وانما هو في جواز ثبوته ضمنا للامر بالطاعات اقتضاء وذلك لا يجوز لما
ذكرنا فلا يكون الايمان مامورا به ضمنا اصلا وتمثيله بالمثال غير صحيح لانه لا يدل على ثبوت
الحرية اقتضاء فانها تثبت بقوله انت حر وتزوج الا ما سبق حكم لعدم ولايته وهلا يدل
على بطلان امره بالتزوج لا على صحته فلا يكون مثالا لما نحن فيه وعلى ما ذكرنا ان سقوط
الخطاب بالاداء ليس للتخفيف كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب
العبادات والحاقهم بالبهائم لا تخفيفا وكان في توهم الكفار لا يخاطبون بالشرايع بيان
عظم الوزر والعقوبة واجيب عن تمسكهم بالاية بانه غير صحيح اذ المراد من المصلين
المعتقدون فرضيتها وكذا المراد بقوله لا يؤتون الزكوة الذين لا يعتقدون فرضية
ايتائها كما قاله الزجاج ورد بان هذا خلاف الظاهر فلا يكون مقبولا واجيب بان
شرط التاويل احتمال اللفظ قريبا كان او بعيدا لا ظهور المعنى فاذا دل الدليل على
امكان كون المحتمل مرادا لم يبق اللفظ قطعيا محتملا لتأويله وقولهم فائدة الوجوب العقوبة
غير صحيح لان الخطاب للاداء لا للاثم فلم يجز تصحيحه للاثم بالترك كذا في التقويم
مالك رحمه الله وقال بعض مشايخنا بوجوب الاحكام والعبادات على الصبي لقيام
الذمة وصحة الاسباب ثم السقوط بعذر الحرج قال الشيخ وقد كنا عليه مدة
لكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه وهذا اسلم الطريقين صورة ومعنى
وتقليدا وحجة من اراد بعض المشايخ القاضي ابا زيد ومن تابعه فانهم قالوا بوجوب
الاحكام اي حقوق الله على جميعها على الصبي لقيام الذمة ووجود الاسباب فيجب الوجوب
باعتبار السبب والمحل لان الوجوب جبري لم يفتقر الى قدرة الفعل والتمييز وانما
يعتبران بوجوب الاداء الا ترى ان النائم والمغمى عليه يلزمهما الصلوة لوجود السبب
والذمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذا في الصبي الا ان عذر الصبي
عندنا يسقطه بعد الوجوب دفعا للحرج قالوا وما قيل ان الوجوب للاداء لا لنفسه
فلا يجوز الايجاب على من لم يقدر على الاداء غير مستقيم لانا نقول الوجوب اما للاداء
او القضاء بعد زمان لا حالة الوجوب فيصح الايجاب على من لم يقدر على الاداء من يرجى
له قدرة الاداء او القضاء في الجملة والصبي من تلك الجملة كالنائم والمغمى عليه الا ان
الاداء ثمرة الوجوب فلا يمتنع الوجوب بعدم ثمرته كما لو باع من مفلس يجب وان كان
عاجزا عن ادائه قال الشيخ وقد كنا عليه مدة لكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه

والذمة
وبدون ان ىكى لا ىكون اهلا للادا لا ىكون اهلا للوجوب وذلك لان القول بالوجوب سنظرا الى السبب
من غير اعتبار حكم مجاوزه الحل واظهار اىجاب الشرع من الفايدة فى الدنيا وللاخرة اذ فايدة الحكم فى
الدنيا الابتلا لتظهر المطيع من العاصي والصغير بنافيه كما تقدم وفى الاخرة الجزاء باعتبار الادا
فى الدنيا ولم يتحقق فلا يكون الحكم بالايجاب مفيدا اصلا الاتفاق بهذا تخصيص العلة لان معناه
ان السبب والذمة يوجبان الايجاب لكن تخلف ههنا لعدم الفايدة والشرع ممن لا يجوزه
لان هذا من قبيل انتفاء العلة لعدم شرطها وهو المحل القابل للوجوب كما فى الكافر فانها
ليست فى حقه لهذا المعنى وهذا المعنى الذى اشار اليه الطرفين ليست فى حقه
لهذا المعنى صورته لسلامته عن البناء اى الصورى بصورته ولا بسويه ومعنى لسلامته
عن خلو الوجوب عن الفايدة فى الدنيا والاخرة وتعليلا بالسلامة على مخالفة السلف فانهم
لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا وحجة لسلامته عن النقض بما اذا صام او صلى فانه لو كان الوجوب
فيها رفع ما اداه عن الواجب كالمسافر وليس كذلك بالاتفاق قال رحمه الله
ولذلك قلنا فى الصبى اذا بلغ فى بعض شهر رمضان انه لا يقضى ما مضى وكذلك يقول فى الحايض
ان الصوم يلزمها لاحتمال الادا ثم النقل الى البدل وهو القضاء لان الحرج لما عدم فى ذلك
نفى الحكم فوجب القول بالوجوب واما الصلوة فقد بطل الادا لما فيه من الحرج فبطل الوجوب لعدم
حكمه مع قيام محل الوجوب وقيام سببه وكذلك قلنا فى المجنون اذا امتد فصار لزوم الادا يؤدى
الى الحرج فبطل القول بالادا وبطل القول بالوجوب لعدم الحكم ايضا هذا فى الصلوات
والصيام معا واذا لم يمتد فى شهر رمضان لزمه اصله لاحتمال حكمه اى ولما قلنا ان الوجوب
متى صح القول بحكمه صح القول بثبوته ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بثبوته قلنا
فى الصبى اذا بلغ فى شهر رمضان انه لا يقضى ما مضى ويؤدى ما بقى من الشهر لانه بالبلوغ
صار اهلا لحكم الوجوب فثبت الوجوب فى حقه فاما الصغر فعذر دايم لا يحتمل الانقطاع قبل
ادايه فكان احتمال وجوب الادا ساقطا فلا يثبت الوجوب وكذلك نقول فى الحايض
ان الصوم يلزمها لاحتمال الادا فان النجاسة لا تؤثر فى معنى الصوم حقيقة وحكما
(حكما) حصول تهر النفس بالادا فى هذه الحالة ثم ينتقل الحكم الى البدل وهو القضاء
لاسقاط الحرج فيه اسقاط اللمس بالوضوء عند عدم الماء الى التيمم واما الصلوة فلا يلزمها
لان وجود النجاسة يمنع جوازها فقد بطل الادا فبطل الوجوب لعدم حكمه مع قيام
محل الوجوب وهو الذمة وقيام سببه وهو الوقت قوله لما فيه من الحرج يمكن ان يكون دليلا
لبطلان الادا وهو الظاهر وذلك لان فى الاحتراز عن الدم فى وقت الصلوة ايام الحيض
حرجا ويمكن ان يكون الادا بمعنى القضاء لان استعمال الحرج فى نفى القضاء هو المتعارف
فى هذا المقام فيكون الكلام فى نفى الانتقال الى القضاء كما فى الصوم ولم يتعرض للزوم
الادا لان وجود النجاسة مانع ظاهر عن الادا لا يحتمل الخفاء وقلنا فى المجنون

الممتد وهو ان يستغرق الشهر فى الصوم ويزيد على يوم وليلة فى الصلوة ان لزوم الادا لا يحتمل
الخفاء وقلنا فى المجنون الممتد يؤدى الى الحرج لان فى الزام من لا يعقل فلا يسامى الكل وغيره الاكثر
من المفطرات مع النية حرجا بينا لا محالة فبطل القول به وبالوجوب ايضا لانتفاء حكمه ويمكن
ان يكون الادا بمعنى القضاء والتوجيه ما مر وفى غير الممتد قلنا بلزوم اصل الصوم لاحتمال
حكمه وهو القضاء لعدم الحرج ويجوز ان يكون مراده من الحكم الاداء ومعنى احتماله فى غير الممتد
امكان انقطاعه فى كل ساعة وفيه نظر لان امكان الانقطاع فى كل ساعة مستو فيه الممتد
وغيره والحكم فى الصلوة اذا لم يمتد كذلك لكنه اكتفى بذكر الصوم منها اختصارا واعتمادا
على دلالة ما قبله عليه قال رحمه الله واذا عقل الصبى واهلية الادا قلنا بوجوب اصل الايمان
دون ادايه حتى صح الادا وذلك لما عرفت ان الوجوب جبر من الله باسباب وضعت للاحكام
اذا لا يخلو الوجوب عن حكمه وليس فى الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك فى الادا والخطاب والتكليف
على الصبى موضوع حتى يبلغ فثبت انه غير مخاطب بالايمان لكن صحة الادا تبنى على كون الشئ مشروعا و
تلازم الادا لا على الخطاب والتكليف كالمسافر يؤدى الجمعة من غير خطاب ولا تكليف لما مر
فى حكم الصبى قبل ان يعقل ذكره بعده فقال واذا عقل الصبى واحتمل الادا قلنا
بوجوب اصل الايمان اى بثبوت نفس وجوبه دون وجوب ادايه فيصح اداؤه ويقع عن الفرض
وذلك لما مر من ثبوت اصل الوجوب دون الادا لما عرفت فى بيان اسباب الشرايع وغيره ان الوجوب جبر
من الله باسباب وضعت للاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وليس فى الوجوب تكليف وخطاب
وليس فى الجبر تكليف ولا خطاب اما ان الوجوب جبر من الله فلانه لا اختيار للعبد فيه اصلا
واما انه ليس فى الوجوب تكليف ولا خطاب فلما تقدم ان الخطاب لتفريغ الذمة عما وجب عليه
بالسبب لنفس الوجوب فاذا لم يكن تكليف وخطاب لا يكون وجوب ادا ولا خطاب ولا
تكليف على الصبى بمجرد العقل حتى يبلغ فلا يثبت وجوب الادا فى حقه قوله اذا لم يخل الوجوب
عن حكمه يمكن ان يكون احترازا عن الصبى الغير العاقل فان الوجوب بالنسبة اليه خال عن حكمه
ويجوز ان يكون النسخة عن حكمه اى فايدته وحكمته صحة الادا لانها مبنى على كون الشئ مشروعا وعلى
تلازم الادا فيكون الوجوب ثابتا الا يرى ان امراته لو اسلمت وعرض عليه الاسلام فابى ان يسلم
فرق القاضى بينهما ولو لم يكن الوجوب ثابتا لما فرق بينهما وكلامنا فى المشروعات وفى الصبى
العاقل القادر على الادا واذا كان الوجوب ثابتا واداؤه مشروطا وهو التمييز دون معرفة
صح ولا يلزمه الادا بعد ذلك واذا صح كان فرضا لانه فى نفسه غير مشروع مترددا بين فرض
ونفل فلا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ ولا كذلك الصلوة لترددها بينهما فيقع نفلا
ونظرائه فى هذه المسئلة مسافر يؤدى الجمعة فان اداءه اياها صحيح من غير خطاب
ولا تكليف وفيه نظر لما ذكرنا ان الصلوة مترددة بين كونها نفلا وفرضا فيقع
عن الصبى نفلا وليس فى المسافر كذلك بل يقع فرضا ويمكن ان يجاب عنه بان التنظير بالنظر

الى صحة الاداء من غير خطاب ولا تكليف فقط على ان الصبي ليس عليه شيء من الصلاة
فرضا يقع ما اداه من ذلك يقع نفلا بخلاف المسافر فان الظهر فرض عليه وان لم يكن
الجمعة فرضا فيقع عن الفرض دفعا للحرج فان السفر من مظان دفعه قال رحمه الله
والاغماء ما لم ينافي حكم وجوب الصوم لم ينافي وجوبه وكان منافيا لحكم وجوب الصلاة اذا امتد
فكان منافيا للوجوب والنوم ما لم يكن منافيا لحكم الوجوب اذا امتد لم يكن منافيا للوجوب ايضا
ه لما فرغ من التخريج على الطريق المختار في الصبا والحيض والجنون والسفر ذكر
الاغماء والنوم فان الاغماء لما لم يكن منافيا لحكم وجوب الصوم وهو الاداء فانه لو اغمي عليه بعد
ما يودي الصوم ولم يوجد منه ما ينافي الامساك صح صومه وكان مؤديا للفرض واذا لم يكن
منافيا لادائه لم ينافي وجوبه ولما كان منافيا لحكم وجوب الصلاة اذا امتد بالزيادة على يوم
وليلة لتعذر الاداء والحرج في القضاء كان منافيا للوجوب اي وجوب المذكور وهو الصلوة و
النوم لما لم يكن منافيا لحكم الوجوب اذا امتد يعني القضاء في الصوم والصلوة لندرة
امتداده فيهما لم يكن منافيا للوجوب ايضا ثبت ان الحقوق كلها تخرج على الطريق
المختار وهو ان من كان اهلا لحكم الوجوب وهو الاداء او القضاء كان اهلا للوجوب
ومن لا فلا قال رحمه الله باب اهلية الاداء واما اهلية الاداء فنوعان
قاصر وكامل اما القاصر فيثبت بقدرة البدن اذا كان قاصرا قبل البلوغ وكذلك بعد
البلوغ فيمن كان معتوها لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله واصل
العقل يعرف بدلالة العيان وذلك ان يختار المرء ما يصلح له بدرك العواقب المستورة
فيما ياتيه ويذره وكذلك القصور يعرف بالامتحان فاما الاعتدال فامر يتفاوت فيه
البشر فاذا ترقى عن رتبة القصور اقيم البلوغ مقام الاعتدال في احكام الشرع ه
عطف اهلية الاداء على اهلية الوجوب في الباب المتقدم وجعلها على قسمين قاصر وكامل
وقدم القاصر على الكامل لان القاصر من الكامل بمنزلة المفرد من المركب واعتبار هذا
التقسيم انما هو بالنسبة الى صحة الاداء ووجوبه وصحة الاداء ووجوبه بالنسبة الى قصور
القدرة وكمالها فاعتبار هذا القسم بالنسبة الى قصور القدرة وكمالها وكمالها انما يحصل
بقوة فهم الخطاب وذلك بالعقل وقوة العمل وهي بالبدن وقصورها بفوت الاول
سواء كان قبل البلوغ كالصبي المميز او بعده كالمعتوه فانه بمنزلة الصبي على ما ذكر
لعدم اعتدال عقله فمن كانت قدرته قاصرة كانت اهليته قاصرة فيصح منه
ما احتمل من غير عهدة ومن كانت قدرته كاملة كانت اهليته كاملة فيجب اداء ما امر
به وهذا لان في ايجاب الاداء قبل الكمال بان يفهم بادنى عقله ويعمل بادنى قوته حرجا بينا
والحرج منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب بالاداء الى
ان يعتدل عقله وقوته بانه يتيسر له الفهم والعمل رحمة من الله الرحيم واذا تاخر الخطاب

ب

الاعتدال العقل فلا بد من معرفة وجود اصله والقصور والاعتدال فيه قال الشيخ اصل العقل
يعرف بدلالة العيان يعني المشاهدة فاذا شاهدنا المرء يختار فيما ياتيه ويذره بسبب
درك العواقب المستورة ما يصلح له استدللنا على وجود اصل العقل فيه لانه امر خفي هذا
سبب له ظاهر فيقام مقامه قال وكذلك القصور يعرف بالامتحان فانه اذا ترك المصلحة
الراجحة بمرجوحها وعرف ذلك بالتجربة استدللنا على قصوره فيه فاما الاعتدال فامر
يتفاوت فيه البشر فاذا ترقى البشر عن رتبة القصور اقيم البلوغ مقام الاعتدال تيسيرا
لان الغالب ان العقل عنده واذا اقيم مقامه في احكام الشرع صار مدارا له و
توهم وصف الاعتدال قبله وبقاء النقصان بعده ساقط للاعتبار لقوله صلى الله عليه وسلم رفع
القلم عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ قال رحمه الله والاحكام
في هذا الباب منقسمة على ما مر فاما حقوق الله تعالى فمنها ما هو حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه
بوجه وهو الايمان بالله تعالى فوجب القول بصحته من الصبي لما ثبت اهلية ادائه ووجد منه
حقيقته لان الشيء اذا وجد حقيقته لم ينعدم الا بحجر من الشرع وذلك في الايمان باطل لما
انه حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه الا في لزوم ادائه وذلك يحتمل الوضع فوضع عنه فاما الاداء
فخال عن العهدة لان حرمان الارث يضاف الى كفر الباقي وكذا الفرقة ولان ما يلزمه بعد
الايمان فمن ثمراته وانما يتعرف صحة الشيء من حكمه الذي يختص له وهو سعادة الاخرة لا من
ثمراته الا ترى انه يلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد عهدة لمن اراد من الباب
الا اهلية القاصرة وتعرض لقسمة الاحكام لتبيين ما يصح منها وما لم يصح وهي
منقسمة على ما مر في باب اهلية الوجوب وغيره اي حقوق الله وحقوق العباد فاما حقوق
الله تعالى فعلى ثلاثة اقسام ما هو حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه بوجه وما يكون قبيحا لا يحتمل
غيره وما يكون دائرا بينهما بان يكون حسنا في وقت وقبيحا في اخر وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون
قابلا للنسخ اولا والاول هو القسم الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون مامورا به اولا والثاني هو
الثاني اي القبيح الذي لا يحتمل غير القبح والاول هو الاول اي الحسن لا يحتمل غير الحسن كالايمان
بالله تعالى فانه لا شك في كونه حسنا لا يحتمل النسخ اصلا ولا عهدة اي لا تبعة ولا ضرر فيه بوجه
فاذا وجد من الصبي وجب القول بصحته لثبوت اهلية ادائه ووجوده منه حقيقة لان الشيء
اذا وجد حقيقته لا يعدم الا بحجر من الشرع والحجر في الايمان باطل لكونه حسنا لا يحتمل غيره فان
قيل لا نسلم ان الايمان لا عهدة فيه بوجه حتى يصح من الصبي اذا وجد منه فانه فيما يرجع الى
الدنيا دائر بين الضرر والنفع لانه يحرم به عن الارث من مورثه الكافر ومن امراته المشركة
وان كان يرث من المسلم وتحل له المسلمة اجاب الشيخ بقوله لا عهدة الا في لزوم ادائه
وبيانه ان الايمان اما ان تكون جهة العهدة فيه باعتبار وجوب ادائه او باعتبار نفس الاداء
او باعتبار امر خارج عنه فان كان الاول فمسلم ولكن لم نقل به بل نقول انه
يحتمل الوضع اي الاسقاط بعد البلوغ بالاكراه والنوم والاغماء فيجوز ان يوضع عن الصبي

بعد ردة الصبا لانه الزم فلا عهدة ح وان كان الثاني نحو ممنوع وحرمان الارث والفرقة مضافان
الى الكفر الباقي لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية وسبب الانقطاع هو الكفر لا الاسلام فاضافته الى
الاسلام فاسد في الوضع وكذلك اضافة الفرقة الى الاسلام لما عرف في باب الوصح وان كان الثالث
فصحيح لان ما يلزمه بعد الايمان من غراماته لكنها ليست معتبرة لان صحة الشيء انما يعرف
من حكمه الذي وضع له وهو سعادة الاخرة في الايمان لا من ثمراته لجواز انفكاكها عنها فان الاسلام
قد يوجد ممن ليس له قرار يحرم عن ميراثه او امرأة تفسد نكاحها واستدل
على عدم اعتبار الميراث بقوله الا يرى انه اي ما ذكر من لزوم العهدة يلزم الصبي
اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لاحد ابويه بان اسلم احدهما ثم مات له مورث كافر او كانت
امرأة مشركة تحته حرمان الارث ويقع الفرقة ولم يعد ذلك ضررا في حقه فدل
ذلك على ان المنظور هو حكم الاصلي لا الثمرات قال رحمه الله ومنه ما هو
قبيح لا يحتمل غيره وهو الجهل بالصانع والكفر به الا يرى انه لا يرد عليه بوالدته فكيف
يرد عليه بالله تعالى وكذلك الجهل بغير الله تعالى لا يعد منه علما فكيف الجهل بالله
واذا كان كذلك لم يصلح ان يجعل ردته عفوا بل كان صحيحا في احكام
الاخرة وما يلزمه من احكام الدنيا بالردة فانما يلزمه حكما لصحته لا قصدا اليه فلم
يصلح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا له هذا هو القسم الثاني من حقوق الله
وهو الذي يكون قبيحا لا يحتمل غيره كالجهل بالصانع والكفر به ومعنى كون الكفر حقا
لله تعالى ان حرمته حقه كحرمة الزنا وشرب الخمر قيل قوله الا يرى متعلق بما سبق تقدير
محذوف وتقديره ومنه ما هو قبيح لا يحتمل غيره موجب القول بصحته ايضا كالقسم الاول
الا يرى انه لا يرد عليه بوالديه بسبب ضرر يلحقه من جانبهما وهو ضرر التاديب ولا يجعل
ذلك منه جهلا بل يجعل علما حقيقة فكيف يرد عليه بالله تعالى بسبب احكام يلزمه بناء
عليه مع ان اداب الشرع انفع له من اداب الابوين وكذلك الجهل بغير الله لا يعد منه
علما فيصلح ان يجعل ردته حتى يجعل عارفا بشيء يجهله فكيف بالله مع انه اقبح من الجهل
بغيره واذا كان عدم علمه بالله لا يعد علما لم يصلح ان يجعل ردته عفوا بل كان صحيحا في
احكام الاخرة لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة خلاف العقل والنص واما
في حق احكام الدنيا فكذلك عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما
الله لا يكون صحيحا وهو القياس لان الارتداد ضرر لا يشوبه نفع اصلا فلا يصح من الصبي
كاعتاق عبده وطلاق امرأته وهبة ماله ماله وجه قولهما وهو الاستحسان ان الصبي
في الردة كالبالغ لان البالغ انما يصح ردته باعتبار تحققها منه وكونها محظورة
وتحققها من الصبي كتحققها من البالغ كالايمان بسبب الخطر في حقه لانها لا تحتمل
ان لا تكون محظورة في وقت ولا في حق شخص ثم امتنع ثبوتها بعد الوجود
حقيقة لم يحجر شرعا فان البالغ محجور عنها ولا يسقط عنه الحجر بعذر وكذا بعذر

الصبى

الصبا واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها وما لزمه من احكام الدنيا بسببها فانما لزمه
حكما لصحته لا قصدا اليه فلم يصلح العفو عن مثله كما اذا ثبت ذلك تبعا لارتداد الابوين
وصار كما لو تكلم في صلوته او اكل في صومه متعمدا لم يبق العبادة لمباشرة ما ينافيها و
ان كان في فسادها الضرر واعترض عليه بانه مرفوع القلم بالحديث فكيف يصح ردته
في احكام الاخرة واي ضرر مثل ضرر الاخرة واجيب بعدم بقاء الاطلاق لانه ليس بمرفوع
القلم فيما لم يكن اهلا له كضمان المتلفات والارتداد من ذلك لما ذكرنا واذا كان كذلك
لم يبق دليلا فيما نحن فيه قال رحمه الله ومن ذلك ما هو بين هذين القسمين
فقلنا فيه بصحة الاداء من غير عهدة حتى قلنا بسقوط الوجوب في الكل لان اللزوم لا
يخلو عن العهدة ولا شرعت بدون ذلك الوصف وقلنا بصحتها تطوعا بلا لزوم مضي ولا
وجوب قضاء لانها قد شرعت كذلك الا يرى ان البالغ اذا شرع فيها على ظن انها عليه
وليست عليه لان اللزوم يبطل عنه فكذلك اذا شرع في الاحرام على هذا الوجه ثم احصر
فلا قضاء عليه فقلنا في الصبي اذا احرم صح منه بلا عهدة حتى اذا ارتكب محظورا
لم يلزمه وقلنا في الصبي اذا ارتد انه لا يقتل وان صحت ردته عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما
الله لان القتل يجب بالمحاربة لا بعين الردة ولم يجعل فاشبه ردة المرأة لو القسم الثالث
من حقوق الله هو ما يكون بين الحسن والقبيح بان يكون حسنا في وقت دون وقت
كالصلوة والصوم والحج فقلنا في هذا القسم بصحة الاداء من الصبي من غير عهدة
اي لزوم مضي وضمان حتى قلنا بسقوط الوجوب اي لزوم الاداء في الكل اي كل ما
هو من هذا القسم لان اللزوم لا يخلو عن العهدة والعهدة عنه موضوعة وامكن القول
بصحة العبادات من غير عهدة لجواز انفكاكها عنها فانها قد شرعت بدون ذلك اي
اللزوم كما قلنا في المظنون وقيل المراد بسقوط الوجوب في الكل نفس الوجوب وفيه
نظر لان الكلام في وجوب الاداء لا نفس الوجوب فلا حاجة الى المصير اليه ولان سقوط الوجوب
بعد تحققه ليس مختار الشيخ وانما مختاره عدم تحققه كما مر والقول بصحتها بطريق ال
التطوع لانه نفع محض لتعوده اداها فلا يشق عليه بعد البلوغ بخلاف الايمان فان
القول بصحته بطريق وقوعه فرضا كما مر فلا يبقى عليه لزوم مضي اذا شرع فيها ولا وجوب
قضاء اذا تركها او افسدها لان هذه الحقوق قد شرعت في حق البالغين
في الجملة كذلك كما في المظنون فان البالغ اذا شرع فيها على ظن انها عليه والحال انها
لم تكن عليه يبطل عنه اللزوم وكذلك اذا شرع البالغ في الاحرام على ظن انه عليه ولم يكن
صح الاتمام بلا صفة لزوم حتى لو احصر تحلل لا يجب عليه القضاء فكذا الصبي اذا احرم
صح منه نفلا ولا عهدة عليه فلو ارتكب محظور احرامه لم يجب عليه جزاؤه لان في ايجابه
ايجاب ضرر وهو ليس من اهله وقلنا في الصبي اذا ارتد انه لا يقتل وان صحت ردته
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو ليس من اهله وليس من ثمرات الارتداد حتى يثبت

بعين الردة كالحرمان عن الميراث والفرقة بين الزوجين وانما يجب بالمحاربة ولم يوجد هذا الكلام انه
جواب سؤال يتقدر وروده على ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله توجيهه ان يقال لما حكما بصحة الارتداد في
حق الحرمان ووقوع الحرمة وجب الحكم بصحته في حق وجوب القتل فاجاب الشيخ بذلك وهذا كما
لا يخفى ليس على ما ينبغي لان هذا البحث على هذا الوجه يتعلق بالقسم الذي قبله فكان ايراده ههنا
سهوا من الكاتب قال رحمه الله فاما ما كان من غير حقوق الله فثلثة اقسام ايضا ما هو نفع
محض وما هو ضرر محض وما هو دائر بينهما اما النفع المحض فيصح منه مباشرته لان للاهلية القاصرة
والقدرة كافية لجواز الاداء الا ترى ان مباشرة النوافل منه بما قلنا وفي ذلك جاءت السنة المعروفة قال النبي صلى
الله عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وانما هذا ضرب تاديب
وتعزير لا عقوبة وكذلك ما هو نفع محض من التصرفات مثل قبول الهبة وقبول الصدقة وذلك مثل قبول
بدل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى فانه يصح وكذلك اذا آجر الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه
ومضى على ذلك العمل وجب الاجر للحر استحسانا ووجب للعبد بشرط السلامة ولا اشتراط السلامة في الصبي الحر لان
العبد اذا قاتل بغير اذن المولى والصبي بغير اذن المولى يستوجب الرضخ استحسانا ويحتمل
ان يكون هذا قول محمد فانه لم يذكر الا في السير الكبير ووجب بصحة عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق
غيره وعتاق عبده اذا كان وكيلا لان الادمي مكرم بصحة العبادة وعلم البيان قال الله تعالى علمه البيان
فكان القول بصحته من اعظم المنافع الخالصة وفي ذلك توصل الى درك المضار والمنافع والاهتداء
للتجارة بالتجربة بالاستقلال وابتلوا اليتامى ٥ حقوق غير الله ينقسم انقسام حقوقه الى ثلثة اقسام
ما هو نفع محض وما هو ضرر محض وما هو دائر بينهما اما النفع المحض فيصح من الصبي مباشرته لان له
الاهلية القاصرة والقدرة وهما كافيتان لجواز الاداء كما تقدم الا ترى ان مباشرة النفل منه صحيح لانها
نفع محض والاهلية القاصرة كافية لذلك وفي مباشرتهم النوافل ورد السنة المعروفة وهي قوله عليه السلام مروا صبيانكم
بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا اي على تركها تخوفا عن الفساد وعلى الصلوة اذا
تركوها فان قيل كيف يصح الضرب عليها وهو عقوبة والصبي ليس من اهلها اجيب بان ذلك ضرب تاديب وتعزير
لتحقق باطلاق المسلمين وبمعاني الصلوة ما المستحق لانه للعقوبة والضرب للتاديب من المنافع
قال وان اذية الصبي كالعود يسقي الماء في غرسه حتى يرى مورقا ناضرا بعد الذي ابصرت من يبسه
وكما جاز مباشرة النوافل والاوقات بصحتها لكونها نفعا محضا جاز كل ما هو نفع محض من التصرفات
بوجود الاهلية القاصرة وانتفاء الانها اعني العهدة كقبول الهبة وقبول الصدقة وذلك اي تصرف
ما هو نفع محض والقول بصحته مثل صحة القول في قبول بدل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى
فان حجر المولى عما هو ضرر او توهم ضرر ولا شيء في قبول ذلك من الضرر اصلا فحجر المولى لا يكون
عن قبوله لكن اصلا ومثل قبول بدل الخلع اجارة الصبي والعبد المحجورين انفسهما اذا مضيا على
العمل في وجوب الاجر للمحجور بغير شرط السلامة وللعبد لمولاه بشرط سلامته من الهلاك وهذا استحسان
لان العقد بعد العمل المحض نفع وهما غير محجورين عن النفع المحض فرق بينهما باشتراط السلامة
في العبد لان العبد اذا هلك في العمل يصير المستاجر غاصبا لاستعماله بغير اذن مولاه فيضمنه

ولا اجر عليه لانه ملكه بالضمان من حين وجب عليه الضمان واما الحر فلم يشترط فيه السلامة لان الغصب فيه لا يتحقق
فلو هلك في العمل له اجر ما قام من العمل لانه لا يملك بالضمان وفي القياس لا يجب لهما شيء وان عملا لان الاجارة عقد
معاوضة كالبيع فلا يملكه المحجور عليه بغير اذن المولى وكذلك العبد والصبي اذا قاتلا بغير اذن المولى والولي
استحقا الرضخ استحسانا لانهما غير محجورين عن المحض نفعهما واستحقاق الرضخ بعد القتال نفع
الصفة فيكونان كالماذون من جهتهما وفي القياس لا شيء لهما لان اهليتهما للقتال انما تحصل بالاذن فلا يجب
قتله كالمستامن اذا قاتل فان كان باذن الامام فله الرضخ والا فلا ويحتمل ان يكون هذا ال
استحقاق استحسانا قول محمد فان عنده امان الصبي والعبد المحجور صحيح ولا يجيء ذلك الا ممن له
ولاية القتال فاذا كان لهما ولاية القتال كان لهما الرضخ عند الفراغ منه فاما عندهما فلا لانه لما
لم يكن لهما ولاية القتال فلا يرضخ لهما ولعل الاكل لهما شهود القتال بلا اذن بالاجماع فلا يستحقان شيئا كالحربي
اذا قاتل واستدل الشيخ على هذا الاحتمال بقوله فانه لم يذكر الا في السير الكبير يعني ان محمدا رحمه الله لم يذكر
هذه المسألة الا في السير الكبير واكثر تفريعاته تبنى على اصله كتفريعات الزيادات قيل والاصح ان
هذا جواب الكل لان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للمنع عن
الاستحقاق قوله ووجب القول معطوف على قوله وجب الاجر وتقديره وكقبول بدل الخلع وجب القول
بصحة عبارة الصبي في مال غيره وعتاق عبده اذا كان وكيلا لان الادمي مكرم بصحة العبادة وعلم
البيان لان الله تعالى امتن عليهم بتعليم البيان قال الله تعالى علمه البيان والحكيم لا يمتن الا بما هو منفعة والقول
بصحة العبارة من اعظم المنافع فان الانسان يتميز عن سائر الحيوانات بالبيان وهو النطق الفصيح
المعرب عما في ضميره وفي قوله الخالصة اشارة الى عدم شائبة الضرر في هذا المحل وقوله وفي ذلك اي
في القول بصحة عبارته اذا توكل بهذه التصرفات كالتفسير لكونها من اعظم المنافع لانه به توصل
الى درك المضار يعني الغبن والمنافع يعني الارباح واهتداء في التجارة بالتجربة المامور بها لانه امر
اليتيم اليهم عند ايناس الرشد بقوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم وتعرفوا احوالهم بالتصرف
قبل البلوغ حتى اذا انستم منهم رشدا اي هداية دفعتم اليهم اموالهم بلا تاخير عن حد البلوغ فعلم
ان الاهتداء في التجارة امر مطلوب ونفع محض اذا كان بطريق التوكيل عن غيره لانه خالص عن الضرر
فوجب القول بصحة ما يحصل بالعبارة من الاهتداء ونوقض بعدم صحة شهادته مع انها من اعلى نفع
العباد الذي هو اعظم المنافع واجيب بانها ما لا تحصل بالاهلية القاصرة لانها تتضمن الزام الغير بغير رضاه
فليس بمشروع في حقه قال رحمه الله واما ما كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه فبطلت مباشرته وذلك
مثل الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض فانه يملكه القاضي
عليه لان صيانة الحقوق لما كانت بولاية القضاء انقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا لا
يشوبه ضرر لان العين غير مأمون العطب والدين مأمون العطب الا من مثل التوى وقد دفع
الامن عنه بولاية القضاء فصار ملحقا بهذا الشرط بالمنافع الا ان ما كان ضررا محضا كالطلاق
والعتاق والهبة والصدقة والقرض فليس بمشروع في حق الصبي لان الصبا لما كان مظنة المرحمة
حتى كان هجران الصبي حراما كما هو مشروع في حقه للمضار لئلا ينافي المشروعات في حقه

ونوقض بما اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فانه يفرق بينهما وكان ذلك طلاقا عند ابي
حنيفة ومحمد رحمهما الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقا في قول
محمد ولو كانت الام او الوصي نصيب الصغير من عبد مشترك بين الصغير وبين غيره واستوفى بدل الكتابة
صار الصغير معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان يجب بالاعتاق
واجيب بان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق تحققهما عند عدم الضرورة والحاجة
فاما عند تحقق الحاجة فمشروع كما في الصور المذكورة اليه اشير في كلام شمس الائمة وقيل مع بطلانه
على هذا التقدير يلزم تخصيص العلل والعلة الاولى ان يقال المراد من الطلاق والعتاق
ولاية ايقاعهما بدليل قوله فبطلت مباشرته فانها تنبيه على الولاية واما الوقوع ففي مرتبة
بعده وما ذكر من المسائل فليس فيه مباشرة وانما ذلك من قضية عدم الاباء اي المعروف
الثابت بالنص ودفع الضرر وكان ذلك ليس من ملكه لا يملكه عليه غيره من الولي والوصي
لان ولايتهما نظرية ولا نظر في اثبات الولاية فيما هو ضرر في حقه ما خلا القرض وهو قطع
الملك عن العين ببدل يثبت في ذمة المحتاج لا على جهة التمني فقوله عن العين احتراز عن قطع
الملك عن الدين فانه ابراء وقوله ببدل احتراز عن قطع الملك عن العين بلا
بدل فان ذلك هبة وقوله في ذمة المحتاج ليتناول المفلس وغيره من المعدمين وهو احتراز
عن قطع الملك عن العين ببدل في غير الذمة وقوله لا على جهة التمني احتراز عن البيع نسيئة
فان القرض يملكه القاضي عليه ويندب الى ذلك دون الولي والوصي اما انهما لا يملكانه فلانه
اشبه التبرع بمنزلة العين على مال ولهذا حل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب
وهما لا يملكان التبرع عليه واما ان القاضي يملكه فلان صيانة الحقوق لما كانت ثابتة
بولاية القضاء انقلب القرض بحال القضاء نفعا لا يشوبه مضرة اما صيانة الحقوق
بالقضاء فلانها فوضت اليه وجعل عليه في تحصيل ذلك كافيا بلا دعوى وبينة واذا كانت
الصيانة حاصلة بحال القضاء انقلب القرض به صيانة لحقه في المنافع التي لا يشوبها مضرة
وان داد الشيخ لذلك بيانا بقوله لان العين غير مامون التلف والدين مامون العطب
الا من جهة التوى فالعين غير الدين الا من قبل التوى بان يحدث حال فان العين يساوي
الدين يكون الدين غير مامون العطب من هذه الجهة وقد الامن من التوى بولاية
القضاء فصار القضاء بهذا الشرط وهو كون القرض من القاضي فوق العين ملحقا
بالمنافع الخالصة ويمكن ان يكون جوابا لسؤال تقريره كيف يكون القرض نفعا محضا
لا يشوبه مضرة وهو فوق العين فان النقد خير من النسيئة فقال لان العين غير
مامون العطب الى اخر ما مر من التقرير فان قيل لو اقر الصبي العاقل على نفسه بالرق
وهو مجهول الحال صح اقراره وذلك ضرر محض اجيب بان ثبوت الرق هنا ليس
بعبارته بل بدعوى ذي اليد عبوديته لان عند معارضته اياه بدعوى الحرية لا يقدر عليه وعند عدم
هذه المعارضة يقدر عليه فيكون القول قوله في دفعه بمنزلة صبي غير عاقل اذا كان في يد رجل هو عبدي

قال

قال رحمه الله واما ما تردد بين النفع والضرر مثل البيع والاجارة والنكاح وما اشبه ذلك
فانه لا يملك بنفسه لما فيه من الاحتمال ويملكه برأي الولي لانه اهل لحكمه بمباشرة الولي وقاصرا اهلا
بتصور منه المباشرة واذا صار اهلا للحكم كان اهلا للسبب لا محالة وفي القول بصحة مباشرته برأي
الولي اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولي لا محالة مع فضل نفع البيان وتوسيع طريق الاصابة وذلك
بطريق احتمال الضرر في التصرف بمباشرة الولي لا محالة مع فضل نفع برأي الولي
حتى يجعل الصبي كالبالغ وذلك في قول ابي حنيفة الاول انه صح بيعه بغبن فاحش من الاجانب
والولي لا يملكه وذلك باعتبار ان نقصان رأيه يجبر برأي الولي فصار كالبالغ وعند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله بطريق ان رأي الولي شرط الجواز وعموم رأيه بخصوصه فجعل كأن الولي باشر
بنفسه فلذلك قالا لا يملكه بالغبن الفاحش مع الاجانب ومع الولي وعن ابي حنيفة رحمه الله
في التصرف مع الولي روايتان في الغبن الفاحش في رواية اجازه لما قلنا وفي رواية رده
لشبهة النيابة وذلك انه في الملك اصيل وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه لان الاصل
الرأي دون وصفه فثبتت شبهة النيابة فاعتبرت في موضع التهمة وسقطت في غير موضع التهمة
وعلى هذا الاصل قلنا في المحجور اذا توكل لم يلزمه العهدة وباذن الولي يلزمه لكن ما كان من التصرف
محتملا للنفع والضرر كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نافعا واذا كان خاسرا كان ضارا وكذا
الاجارة فانها ان كانت باقل من اجر المثل فهي رابحة وان كان باكثر فهي ضرر وكذا النكاح
بالنقصان مهر المثل وكذا ما شبهها مثل الشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب و
الاستهلاك والرهن فان الصبي لا يملكه بنفسه لما فيه من احتمال كونه ضارا ويملكه برأي
الولي لانه اهل الحكم بمباشرة الولي وله اهلية مباشرة السبب وكل من كان اهلا للحكم
وله اهلية مباشرة السبب كان اهلا للسبب اما الاول فلان الولي اذا باشر هذه التصرفات
للصبي يثبت له الملك في البيع والاجارة لا للولي واذا توكل عن الغير في هذه التصرفات صحت منه
مباشرته واما الثانية فلان الاسباب ليست مقصودة لذاتها بل المقصود بها احكامها فمن
كان اهلا للاحكام التي هي المقصودة كان اهلا لما هي وسيلة اليها واذا كان اهلا للحكم والسبب
وهو احتمال الضرر وهو يسقط لان في القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة مثل الاصابة
بمباشرة الولي مع نفع البيان وتوسع طريق الاصابة فان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل
بمباشرة الولي كما مر وتوسيع طريق توفر المنفعة لحصولها له بمباشرته ومباشرة الولي وذلك نفع
له من ان يسد احد الطريقين لا محالة وحل المقتضي والنفع المانع وحصل زيادة نفع يتحقق
بها ما هو محض نفع فوجب القول بصحته وذلك لانه يملك هذا النوع من التصرف برأي الولي
بطريق ان احتمال قصور رأيه يجبر برأي الولي ويلتحق به بالبالغين فصار ذلك كزوال
المانع كزواله بالبلوغ وهذا مختار ابي حنيفة رحمه الله الا يرى انه صح بيعه بغبن فاحش
من الاجانب كما يصح ذلك من غيره من البالغين او منه بعد البلوغ والولي لا يملكه وذلك
باعتبار ان نقصان رأيه جبر برأي الولي فصار كالبالغ والثاني وهو مختار الصاحبين

ان انضمام راي الولي شرط الجواز لا لازالة المانع وعموم راي الولي وخصوصه ومعنى عمومه بأنه
وخصوصه ان الولي اذا اذن للصبي اذنا عاما ودخل تحته كل تصرف صدر عنه وهو المعني عنه
بالراي العام واذا باشر بنفسه كان ذلك رايا خاصا وقيل معناه ان الولي اذا تصرف بنفسه كان
مختصا فسمي خاصا واذا تصرف الصبي براي الولي كان رايه عاما لتعديه الى غيره ويمكن ان
يقال اذا تصرف الصبي براي الولي انضم راي الصبي اليه فصار كان له فردين فسمي عاما
واذا كان رايه العام كخاصه بحيث كان الولي باشر بنفسه ولو باشر بنفسه لم يملكه
بالغبن الفاحش مع الاجانب فكذا اذا باشر الصبي برايه لا يملكه بالغبن الفاحش
مع الاجانب فكذا اذا باشره الصبي برايه لا يملكه بالغبن الفاحش مع الاجانب ومع الولي
يوضحه ان الغبن الفاحش كالهبة ممن لا يملك الهبة من ماله لا يملك التصرف بالغبن الفاحش
والصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك الغبن الفاحش لان الاذن لرفع الضرر لا للاضرار به
والجواب لابي حنيفة ان التصرف بالغبن تجارة والذي يحصل به النفع فيدخل تحت الاذن
بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة وبخلاف الولي لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصبي مطلقة بل مقيدة
بشرط الانفع والاصلح ولا يبعد ان لا يصلح تصرف من الولي ويصلح من الصبي كالاقرار بالدين
او العين والعقد بالغبن الفاحش من صنيع التجار فانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب
التجار ليحصل مقصودهم الربح في تصرف آخر فكان هذا والغبن اليسير سواء وروي عن ابي
حنيفة رحمه الله ان التصرف بالغبن الفاحش مع الولي روايتان في رواية اجازه لما قلنا انه صار
كالبالغ بانضمام رايه فلم يفرق بين المعاملة مع الولي وغيره وعلى هذه الرواية لا يحتاج الى التكلف
لانه على اصل القاعدة وفي رواية اخرى رده لشبهة النيابة وبيان ذلك ان الصبي في الملك
اصيل لانه مالك حقيقة وفي الراي اصيل من وجه دون وجه اما انه اصيل من وجه فلان اصل
العقل في الراي ثابت ومن هذا الوجه شبه تصرفه تصرف الملاك واما انه ليس باصيل من وجه
فلانه ليس له وصف الولاية لان فيه خللا يجبر براي الولي فيثبت شبهة النيابة كانه نائب عن الولي فيعتبر
في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي بغبن فاحش لان فيه تهمة ان الولي اذن له ليحصل مقصوده
لا للنظر له وسقط هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي او مع الولي
بمثل القيمة وعلى الاصل الذي ذكرنا ان ما فيه احتمال الضرر لم يملكه الصبي بنفسه ويملكه باذن
الولي قلنا في العبد المحجور اذا قبل الوكالة او توكل الوكالة لغيره لم يلزمه العهدة اي الاحكام
التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب لان في الزامها ضررا
ولو اذن له المولى لزمته لان الضرر يندفع باذنه وفي بعض النسخ وباذن الولي وح يكون
المراد من المحجور الصبي المحجور وهو الاليق بالمكان لان بناء مسئلة العبد على الاصل المذكور
بالتفسير الذي مر آنفا غير مستقيم قال رحمه الله واما اذا اوصى الصبي بشيء
من وصايا البر فوصيته باطلة عندنا وان كان فيه نفع ظاهر لان الارث شرع نفعا للمورث
الابوين انه شرع في حق الصبي وفي الاسقاط الى الايصاء ترك الافضل لا محالة الا انه مشروع في

حق الصغير فكذلك هذا اختلف العلماء في وصية الصبي فاهل الحجاز يجوزون ما وافق الحق وبه اخذ الشافعي
لانها نفع محض يحصل له الثواب عند استغنائه عن المال بالموت ولا يحصل ذلك لغيره ولان الوصية اخت الميراث
والصبي في الارث عنه كالبالغ فكذا في الوصية بخلاف هبته وصدقته حال حيوته لانه يتضرر بزوال ملكه
في حال حاجته وقد اجاز عمر رضي الله عنه وصية غلام يافع وهكذا نقل عن الشعبي وشريح وعندنا
وصيته باطلة وقوله من وصايا البر اتفاقي لان وصيته مطلقا باطلة سواء مات قبل البلوغ او بعده
لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافا الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا في الاصل ويعتبر
بازالته تبرعا حال حيوته وحصول النفع الاتفاقي باعتبار مصادفة الازالة حالة الموت غير
معتبر كما لو باع شيئا اشرف على الهلاك مع انه نفع محض لا يصح لكون البيع في اصله يحتمل الضرر
والنفع الاتفاقي غير معتبر وكما لو باع شاة باضعاف قيمتها وان انقلب نفعا باتفاق الحال وكما
لو طلق امراته المعتدة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لان اصل التصرف من المضار وهذا
لان في اعتبار الجزئيات حرجا فينبني كل باب على اصله تيسيرا ولئن سلمنا ان في الوصية نفعا لما
هو حصول الثواب لكنها مبطلة لادائها الى ترك ما هو الافضل منها وهو الميراث لان الميراث
شرع نفعا للمورث والارث افضل من الوصية ففي الاسقاط الى الوصية ترك الافضل لا محالة اما ان الارث
شرع نفعا للمورث فلانه شرع في حق الصبي وما ليس بنفع فليس بمشروع له واما انه افضل فنقل الملك
الى اقاربه عند استغنائه ونقل الملك الى اقاربه عند استغنائه اولى من النقل الى الاجانب لاشتماله
على صلة الرحم قال صلى الله عليه وسلم لسعد لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس وترك الافضل ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا وفيه بحث اما اولا فلانه في الانتقال الى الايصاء
لو كان ترك الافضل لما جاز في حق البالغ واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك اما الملازمة فلان
ترك الافضل الى غيره نقص لا جهة المنع في ذلك غير جائز واما ثانيا فلان النبي عليه السلام قال
لسعد الثلث كثير وهو اجازة مطلقة في حق الوصية بالثلث فيتناول بظاهره الصبي والبالغ
والجواب عن الاول ما ذكره الشيخ بقوله الا انه مشروع في حق البالغ كما شرع له الطلاق في النكاح
ولم يشرع في حق الصغير فكذلك هذا وتحقيقه منع الملازمة فان اعتبار عدم المشروعية في
الصغير لا يستلزم عدمها في البالغ فان البلوغ له احكام ليست لغيره باعتبار كمال الاهلية عنده
كشرعية الطلاق للبالغ دون الصغير وعن الثاني بان القياس عدم جواز الوصية اصلا لما ذكرنا
لكن استحسن ذلك بالاثر في سعد والحق به من في معناه من البالغين والاستحسان بالاثر
ليس بقابل للتعليل لما مر والصغير ليس بمعنى البالغ من كل وجه فيلحق به وما روي
عن عمر رضي الله عنه ان الغلام كان بالغا لكنه قريب العهد بالبلوغ وسمي مثله يافعا مجازا وقول
الشعبي وشريح ليس بحجة اما عندي فلا يرى تقليد التابعي فظاهر واما عند غيره فاحتمل
ان يكون ذلك بناء منهم على قول عمر رضي الله عنه وقد عرفت تاويله قال رحمه الله
ولذلك قلنا لا يجوز ان يخير الصبي بين ابوين بعد الفرقة لانه من حسن اما يرد دين

الضرر والنفع والغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة والولي في موضع النزاع ليس بولي
فبطل اختياره له اي ولان ما تردد بين النفع والضرر لا يملكه الصبي بنفسه قلنا اذا وقعت الفرقة
بين الزوجين وبينهما ولد لا يجوز ان يخير الصبي بين ابويه بل الحضانة للام حتى يستغني عنها بان ياكل
وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده ثم يدفع الى الاب اذا كان الولد ذكرا وان كانت انثى فهي لها
حتى تحيض ثم تدفع الى الاب وقال الشافعي حق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان ثم يخير الولد بينهما
فايهما اختار يكون عنده سواء كان الولد ذكرا او انثى لما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم
خير غلاما بين ابويه ولنا ان التخيير في جنس ما يتردد بين النفع والضرر بل جانب الضرر متعين
لان الغالب في حاله الميل الى الهوى والشهوة فيختار من يدعه يلعب ولا يواخذه بالاداب لا يقال
تحقق الضرر بفعل الغير لا باختياره لان اختياره علة العلة فيضاف الحكم اليها فان قيل الضرر
يندفع باذن الولي فيصح اختياره برضى الولي كالبيع اجاب الشيخ بان الولي في موضع النزاع ليس بولي
وهو الموضع موضع النزاع لان الام تنازعه فالولي بالاختيار على ما النفع لا للصبي فبطل اختياره للحال
واما ما روي انه صلى الله عليه وسلم خير الغلام فقال اللهم سدده فببركة دعائه صلى الله عليه وسلم اختار من هو الانفع
له ومثله لم يوجد في حق غيره فلا يكون مثله فلا يخير قال رحمه الله وقد خالفنا الشافعي رحمه الله في هذه
الجملة خلافا متناقضا لا يستقيم على شيء من اصول الفقه ولكن يحتج عليه ولم يعتد بخلافه لانه قد قال بصحة
كثير من عبارته في اختياره احد الابوين وفي الايصاء في العبادات وقال بلزوم الاحرام الاحرام من غير نفع
وابطل الايمان وهو نفع محض وليس له فقه في شيء من ذلك الا شيء موضوع وهو ان كل من كان مولى عليه
لان احدهما سمة العجز والثاني آية القدرة وهما متضادان فاجرى هذا الاصل في الفروع وطرده بلا فقه
معقول فقال لا يصح اختيار احد الابوين ولا يصح اختيار الولي عليه وكذلك قبول الهبة في قول يصح منه
دون الولي وفي قول عكسه ولا فقه فيه لانه لم يجعل الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي وعندنا لما كان قاصر
الاهلية صلح مولى عليه ولما كان صاحب الاهلية صلح وليا فمتى جعلناه وليا لم نجعله مولى عليه واذا
جعلناه مولى عليه لم نجعله وليا فيه وانما هذا عبارة عن الاحتمال وهو راجع الى توسع طريق الاصابة
وذلك هو المقصود لان المقصود من الاسباب احكامها فوجب احتمال هذا التردد في السبب لسلامة
الحكم على الكمال وانما الامور بعواقبها وخالفنا الشافعي رحمه الله في جملة ما ذكرنا من الاحكام خلافا
متناقضا لا يستقيم على شيء من اصول الفقه فلم يعتد بخلافه وبيان خلافه المتناقض انه اعتبر عبارة الصبي
فيما فيه عهدة ومضرة ولم يعتبرها فيما هو نفع محض عاجلا واجلا وذلك لانه اعتبر صحة عبارته في
اختيار احد الابوين وقد تبين ان فيه مضرة وكذا اعتبرها في الايصاء وفيه مضرة لادائه الى ترك الافضل
وفي العبادات صحح عبارته حيث قال بصحة صلوته وصحتها موقوفة على صحة عبارته فان التحريمة والقراءة
والاذكار عبارات وهي صحيحة منه كالبالغ وقال بلزوم الاحرام حتى يلزمه المضي عنده ولو ارتكب
محظورا احرامه لزمه الجزاء عنده وليس في ذلك نفع بل ضرر محض وابطل الايمان اي عبارته
في الايمان حيث لم يحكم باسلامه مع انه نفع محض كما مر وليس ذلك لانه باعتبار النظر الى المعنى

الفقهي الموجع في كل مسئلة بل المعتبر امر موضوع ليس براجع الى اصل وهو ان ما يمكن حصوله من المنافع بمباشرة
الولي لا تعتبر عبارته فيه وما لم يمكن حصوله الا بمباشرته فالولي يعتبر عبارته فيه قال لان من كان مولى عليه
في شيء لم يصلح وليا فيه لان احدهما وهو كونه مولى عليه سمة العجز والثاني وهو كونه وليا آية القدرة وهما
اي كونه عاجزا وقادرا في شيء واحد متضادان فلا يجتمعان في شخص واحد بالنسبة الى شيء واحد واجرى
الشافعي هذا الاصل في الفروع وطرده بلا معنى معقول فقال يصح اختيار احد الابوين لان منفعة هذا
الاختيار لا تحصل له بمباشرة الولي بل انما كان مباشرته انفع لاختياره من فيه صلاح الصبي من ترك اللعب
والاشتغال بالعلم او الصنعة بخلاف الصبي فانه يختار من يدعه للهو واللعب وكذلك قال يصح
قبول الهبة من الصبي اذا بلغ سبع سنين لانه نفع محض فيملك مباشرته واذا ملك بنفسه لا يملكه الولي
عليه وفي قول منه انه يصح من الولي كالبيع ولا يصح منه ولا فقه فيما ذكر من الجواب في هذه المسائل
بل لانه لم يجر على القاعدة المذكورة على دليل يصح في الصبي يدل على صحة عبارته او عدمها
واما علماؤنا رحمهم الله فبنوا ذلك على دليل فيه فانهم قالوا لما كان الصبي قاصر الاهلية صح مولى عليه
كان صاحب اصل الاهلية لوجود اصل العقل صلح وليا بنفسه ولم تقل بالجمع بينهما حقيقة لان المراد بكونه
وليا ومولى عليه احتمال ذلك على سبيل البدل فمتى جعلناه وليا لم نجعله فيه مولى عليه واذا جعلناه مولى
عليه لم نجعله وليا مثلا اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لم نجعله فيه تبعا لاحد ابويه واذا جعلناه مسلما
بتبعية احد ابويه لم نجعله مسلما باسلام نفسه والجمع بينهما على هذا الوجه غير مستحيل واذا كان كذلك لكن
ليس كل ما ليس بمستحيل واجب الاعتبار لان المعتبر في الباب ما كان راجعا الى نفع الصبي من النفع
اشار الى ذلك بقوله وهو ان هذا الجمع الذي هو على سبيل الاحتمال وسماه التردد راجع الى توسع طريق
نيل الحكم وطريق الاصابة وتوسع الاصابة هو المقصود منها فانه راجع الى توسع طريق النيل فلحصول
التصرف بمباشرته وحصوله بمباشرة وليه والتحصيل بمباشرتين اوسع منه بمباشرة واحدة
واما انه توسع طريق الاصابة هو المقصود فلان المقصود من الاسباب احكامها لا ذواتها
كما نقلنا غير مرة فثبت ان هذا التردد راجع الى المقصود وان هذا المقصود نفع للصبي فوجب
حمل التردد في السبب باحتمال حصول التصرف بمباشرته او بمباشرة وليه من غير تعيين احدهما لسلامة
الحكم وهو النفع على الكمال اي على كلا التقديرين بلا تردد فان الامور بعواقبها وغاياتها هنا
اليه يحصل المنافع بلا تردد توسع طريقه وان كان في سببه تردد قال رحمه الله باب

الامور المعترضة على الاهلية العوارض نوعان سماوي ومكتسب اما السماوي فهو الصغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والاغماء والمرض والرق والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فانه
نوعان منه ومن غيره اما الذي منه فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطاء والسفر واما الذي من
غيره فالاكراه بمعانيه الجاء وما ليس فيه الجاء لما فرغ عن بيان الاهلية وما يتصل بها مما ينبني عليها
شرع في بيان ما يعترض عليها فيمنعها عن البقاء على حالها وهو انواع فمنها ما يزيل الاهلية اي الوجوب
كالموت ومنها ما يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء ومنها ما يوجب تغييرا في بعض الاحكام على ما سياتي

الامور المعترضة على الاهلية

ان شاء الله والعوارض جمع عارضة اي آفة او خصلة عارضة من عرض له كذا اي ظهر له امر صدّه عن المضي على ما
كان فيه وتسمية هذه الامور عوارض لمنعها الاحكام التي يتعلق بالاهلية ولهذا سمي السحاب عارضا لمنعه اثر
الشمس وشعاعها ولهذا لم يذكر الشيبة والكهولة ونحوهما في العوارض لعدم نقص الاحكام بها والعوارض
نوعان سماوي ومكتسب اما السماوي فهو المنسوب الى صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه ونسبته الى السماء تلويح
بخروجه عن قدرة العبد لان السماوات ليست مقدورة للعبد فهو بالاستقراء احد عشر نوعا الصغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والاغماء والمرض والرق والحيض والنفاس والموت وللقائل ان يقول التقسيم اذ ذلك
اما غير حاصر او بعضها متداخل فان الحمل والارضاع والشيخوخة تغير بعض الاحكام ولم يذكر منها فان ترك
لدخولها تحت المرض والاغماء والجنون كذلك فكانت متداخلة والا لم يكن التقسيم حاصرا واجيب بانهما
وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج الى بيانها فافردها بالذكر وانما عد الصغر منها و
ان كان باصل الخلقة لانه زائد على ماهية الانسان واما المكتسب وهو ما فيه اختيار للعبد فهو نوعان
ما يكون منه اي ممن يكون فيه العارض وما يكون من غيره اما الاول فبالاستقراء ستة انواع الجهل والسكر
والهزل والسفه والخطأ والسفر وعد الجهل منها وان كان اصليا لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا لانه زائد على ماهية الانسان ولما كان العبد قادرا على ازالته عد من المكتسب وان لم
يكن فيه اختيار بخلاف الرق فان العبد وان كان قادرا على ازالته بالاسلام لكنه في الاصل ثبت جزاء على
الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية فكان سماويا وانما قدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في
العارضية لخروجه عن اختيار العبد واشد تاثيرا في الاحكام من المكتسب وقدم الصغر في تعداد
السماوية والجهل في تعداد المكتسب لانهما ثابتان في اول احوال الادمي قال رحمه الله
اما الجنون فانه في القياس مسقط للعبادات كلها لانه ينافي القدرة فينعدم به الاداء فينعدم
الوجوب لانعدامه لكنهم استحسنوا فيه اذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفوا والحقوه بالنوم والاغماء
لانه لما كان منافيا لاهلية الاداء كان القياس فيه ما قلنا الا ترى ان الانبياء عليهم السلام عصموا عنه
لكنه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على ما قلنا واختلفوا فيه فقال ابو يوسف رحمه الله اذا كان عارضا غير اصلي
ليلحق بالعوارض فاما اذا بلغ الصبي مجنونا فاذا زال صار في معنى الصبي اذا بلغ وقال محمد رحمه الله
هما سواء واعتبر حاله فيما يزول عنه ويلحق باصله وهو في اصل الخلقة متفاوت بين جنون مديد وقصير
فيلحق هذا الاصل في الحكم الذي لم يستوجبه بالعارض وذلك في الجنون الاصلي اذا زال قبل انسلاخ
شهر رمضان لما ذكر قوله الجنون في تفصيل السماوية وان كان مؤخرا عن الصغر لان حكم
الصغر في بعض احواله كحكم الجنون فقدمه لتمكنه الحاق الصغر به والجنون بديهي التصور وقد
يقال في تعريفه انه سماوية باعثة للانسان على افعال تنافي مقتضى العقل مطلقا في غير ضعف في عامة
الحواس فبقوله سماوية خرج المكتسب وبقوله باعثة للانسان على افعال تنافي مقتضى العقل خرج الصغر
والنسيان والنوم والاغماء والرق والحيض والنفاس والموت وخرج المعتوه بقوله مطلقا
فان افعاله تارة مثل افعال العقلاء وبقوله في غير ضعف في عامة الحواس المرض فان بعض الامراض

كالصرع ونحوه وقد يكون باعتبار خلاف مقتضى العقل كسبا او نقصان جبل عليه فاخذه كمجنون لكنه
ولسان الاخرس واما معنى عارض اوجب زوال الحفظ الحاصل للدماغ كرطوبة مفرطة او يبوسة متناهية
فانه في القياس مسقط للعبادات كلها لانه ينافي القدرة وما ينافي القدرة ينافي الخطاب واذا انتفى
الخطاب انتفى وجوب الاداء واذا انتفى وجوب الاداء انتفى نفس الوجوب كما مر غير مرة ولا فرق
في ذلك بين قليله وكثيره وهو قول زفر والشافعي رحمه الله حتى ان المجنون اذا افاق في بعض الشهر لا يجب عليه
قضاء ما مضى كالصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم في خلال الشهر وكذا لو افاق قبل تمام يوم وليلة
في الصلوة لم يجب عليه قضاء ما فاته لكنهم اي العلماء الثلاثة استحسنوا انه اذا زال قبل الامتداد
فجعلوه عفوا اي ساقط الاعتبار والحقوه بالنوم والاغماء والنوم والاغماء جعلا كانهما لم يوجدا
اصلا في حق ايجاب القضاء في كل عبادة لا يؤدي اداؤها الى الحرج بعد زوالهما فكذلك الجنون
الذي لم يمتد باعتبار ان كل واحد عارض زال قبل الامتداد وذلك اي كون الجنون مسقطا
للعبادات قياسا وغير مسقط لها في الاستحسان اذا لم يمتد لانه لما كان منافيا لاهلية الاداء
كان القياس فيه سقوط الاداء واستوضح منافاته الاهلية بقوله الا ترى ان الانبياء عليهم السلام عصموا عنه
لانه يوجب بطلان الاهلية والالتحاق بالبهائم ولهذا كان نسبتهم الى الجنون كفرا لكنه اذا لم يمتد لم يكن
موجبا للحرج على ما قلنا في باب الاهلية من انه اذا لم يستغرق شهر رمضان لزمه اصله لاحتمال كله ثم
انهم بعد ما اتفقوا على جنون معفو بعد الامتداد اختلفوا فيه باعتبار انه مطلق الجنون او جنون
خاص فذهب ابو يوسف الى ان الجنون المعفو هو ملحق بالنوم والاغماء في وجوب القضاء
عند زواله قبل الامتداد هو الجنون الذي عرض بعد البلوغ فاما اذا بلغ الصبي مجنونا فزال في
خلال الشهر مثلا صار هذا المجنون في معنى الصبي اذا بلغ في خلال الشهر فلا يجب عليه قضاء
ما مضى وهذا لانه يلحق بالنوم والاغماء العارضين فما لم يكن الجنون عارضا لم يوجد المعنى الموجب
للالحاق فلا يصح الحاقه بهما وقال محمد هما سواء والجنون الملحق بالنوم والاغماء مطلقه واعتبر حال
الجنون الاصلي اعني ابتداءه وعدم امتداده في الواجب الذي يزول عنه وجعل امتداده في
كل عبادة بحسبها كما بينتم وبينت مساواتهما بقوله ويلحق يعني محمد يلحق الجنون الاصلي باصله اي
باصل الجنون وهو كونه عارضا فان الاصل فيه ان يكون عارضا والجبلة سالمة عن الآفات فكان
امرا عارضا وبهذا الاعتبار لا فرق بينهما ثم ذكر الفرق بينه وبين الصبا في الالحاق
وهو ان الجنون الاصلي في اصل الخلقة متفاوت بين جنون مديد يوجب سقوط الواجبات وقصير
لا يوجب ذلك بخلاف الصبا فانه ممتد مسقط للعبادات واذا كان متفاوتا فيلحق هذا الاصل
وهو الجنون الاصلي في الحكم الذي لم يستوجبه بالعارض فلم يعتبر وصف الاصالة ليلحق بالصبا وذلك
اي الالحاق بالعارض في الجنون الاصلي اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان فانه يلحق بالعارض
الذي زال قبل الانسلاخ ولا يخفى اغلاق الشيخ عبارته في هذا الموضع وقد روي في المبسوط
وفتاوى قاضي خان وعامة الكتب الاختلاف على عكس ما ذكره الشيخ فان المحفوظ عن محمد عدم

قضاء ما مضى اذ الخطاب يتوجه الان فكان كالصبي يبلغ ولعل ما ذكره الشيخ هو وجه قياس الرواية
وما ذكره غيره هو الاستحسان فان هشاما روى عنه انه قال في القياس لا قضاء عليه ولكني استحسن
فاوجب عليه قضاء ما مضى لان الاصلي لا يفارق العارضي وذكر في طريقة ابي المعين ان في ظاهر الرواية
لا فرق بين الاصلي والعارضي وروى ابن سماعة عن محمد انه جعل الذي بلغ مجنونا كالصبي
والكافر وليس فيه رواية عن ابي حنيفة واختلف المتاخرون فيه على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه
قضاء ما مضى قال رحمه الله وحد الامتداد مختلف باختلاف الطاعات فاما في الصلوات
فبان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله ليصير ستا فيدخل في حد التكرار واقام
ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الوقت فيه مقام الصلوة تيسيرا فاعتبرا الزيادة بالساعات
وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان ولم يعتبر التكرار لان ذلك لا يثبت الا بحول وفي الزكوة
بان يستغرق الحول عند محمد رحمه الله واقام ابو يوسف رحمه الله اكثر الحول مقام كله فيها عند علما التيسير
والتخفيف فاذا زال قبل هذا الحد وهو ما صلى كان على الاختلاف لانا قد ذكرنا ان علة سقوط الواجب
مع وجود الجنون امر استحساني اذا لم يفض الى الحرج والحرج انما هو بالكثرة والعبادات تختلف
بحسب الاوقات فالامتداد الموجب للحرج يعتبر بحسب استغراقه وقت كل عبادة فاما في الصلوات فبان
يزيد على يوم وليلة ليدخل في حد التكرار واختلف في ذلك فقال محمد باعتبار الصلوات بان يصير ستا
لان التكرار يتحقق به واقام ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الوقت في دخول الصلوة حد التكرار
مقام الصلوات تيسيرا لانه سببه والسبب يقام مقام المسبب في حق صاحب العذر كما في السفر
اقيم مقام المشقة فاعتبر الزيادة على يوم وليلة بالساعات وفائدة الخلاف تظهر فيمن جن بعد طلوع
الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل وقت العصر فعند محمد يجب عليه القضاء لان الصلوات
لم يصر ستا وعندهما لا قضاء عليه لانه في حساب الساعات اكثر من يوم وليلة واما في الصوم فالامتداد
بان يستغرق الجنون شهر رمضان والتكرار فيه غير معتبر لان التكرار لا يثبت الا بحول واعتباره
يفضي الى زيادة التابع على الاصل وهو غير جائز وبيان ذلك انا انما شرطنا الدخول في حد التكرار في
الصلوات تاكيدا لوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستعمال الجمع وانما يصار الى المؤكد
اذا لم يزد المؤكد على الاصل او يساويه وفي باب الصوم يزداد اذ لا ياتي وظيفة اخرى ما لم يمض
احد عشر شهرا فيزداد ما شرع تابعا على ما شرع اصلا وهو فاسد ونوقض بزيادة المرتين على
المرة في الوضوء فانها شرعت لتاكيد الفرض وقد زادت على الاصل واجيب بانها لم يشرع
لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائد سنة والسنن والنوافل وان كثرت لا تماثل
الفرض ويجوز ان يكون معنى كلامه لان ذلك لا يثبت الا بحول انه مدة مديدة جدا يستوي فيه الحجر
الحيوة والممات ففي اعتباره حرج واما الامتداد في الزكوة فبان يستغرق الحول عند محمد
وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة والمروي عن ابي يوسف في الامالي قال ابو اليسر وهذا اصح لان
الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وفي فيه نظر لان بدخول السنة الثانية لا يجب الزكوة

ما لم يتم الحول ولان التكرار فيها ليس بمعتبر كما في الصوم وروى هشام عن ابي يوسف انه اقام اكثر الحول
مقام كله في امتداد الجنون لان كل وقتها وان كان الحول الا انه مديد جدا فقدر باكثر الحول تيسيرا و
تخفيفا لانه اقرب الى سقوط الواجب كما ان اعتبار الوقت في الصلوة اقرب لان الاكثر ونصف السنة عنده
ملحق بالاقل فاذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي ذكرناه في كل عبادة فلا يخلو اما ان كان اصليا
او عارضيا فان كان الاول فهو على الخلاف المذكور في باب الصلوة والصوم وبيانه ما اذا بلغ الصبي
مجنونا وهو مالك للنصاب فزال جنونه بعد ما مضى ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ فعليه الزكوة
عند محمد رحمه الله لانه لا يفرق بين الجنون الاصلي والعارضي ولا يجب عند ابي يوسف بل يعتبر الحول من
الافاقة وان كان الثاني فزال بعد ستة اشهر وجبت الزكوة بالاجماع قال رحمه الله وقد بينا
قبل ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب لانه لا ينافي الذمة ولا ينافي حكم الواجب وهو الثواب في الاخرة
اذا احتمل الاداء الا ترى ان المجنون يرث ويملك وذلك ولاية الا انه يعدم الاداء فيصير الوجوب عدما
بناء عليه ولهذا قلنا ان المجنون يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال لانه اهل لحكمه على ما قلنا و
اذا ثبت الاهلية كان هذا العارض من اسباب الحجر والحجر عن الاقوال صحيح فيفسد شرعا اقواله وقلنا
بانه لم يصح ايمانه لعدم ركنه وهو العقد والاداء ايضا فلم يكن حجرا الا ان عدم الحكم لعدم الركن ليس من
باب الحجر ولكن الايمان مشروع في حقه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه كذلك قال في الجامع فلم يصح التكليف
بوجه الا في حقوق العباد فان امراة المجنون اذا اسلمت عرض الاسلام على ابي المجنون دفعا للظلم
بقدر الامكان وما كان ضررا يحتمل السقوط فغير مشروع في حقه وما كان قبيحا لا يحتمل العفو
فثابت في حقه حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه قوله هذا تمهيد لما يبتني عليه من مسئلة الحجر وغيرها وقد
بين الشيخ في اخر العلل الطردية وفي باب بيان الاهلية ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب
اذا احتمل الاداء الا ان ينعدم الاداء فينعدم الوجوب بناء عليه واداء المجنون يحتمل مثبت
الوجوب اما انه لا ينافي اهلية الوجوب فلانه لا ينافي الذمة لثبوتها لكل مولود ولهذا يرث ويملك
وكل واحد من الارث والملك ولاية لانه استيلاء على المحل شرعا ولا ولاية بلا ذمة واما
ان الاداء منه محتمل فلانه يتحقق منه بالاداء في الوقت وخلفه وهو القضاء بالاقامة خارج الوقت
وذلك كاف للوجوب كما في الاغماء ولهذا اذا نوى الصوم ثم اصبح مجنونا يصح صوم ذلك
اليوم منه ولذلك لا ينافي حكم الوجوب وهو الثواب في الاخرة واذا كان كذلك فلا يكون منافيا
لاهلية الوجوب فقوله اذا احتمل الاداء ظرف لقوله لا ينافي اهلية الوجوب وقوله الاول
يتعلق بقوله لا ينافي الذمة وقوله الا ان ينعدم استثناء منقطع متعلق بقوله لا ينافي
اهلية الوجوب ولهذا اي ولما قلنا انه لا ينافي اهلية الوجوب قلنا ان المجنون يؤاخذ بضمان
الافعال في الاموال حتى لو اتلف مال انسان يجب عليه الضمان على الكمال كما يجب على العاقل
لانه اهل لحكمه وجوب المال وهو الاداء على ما قلنا ان المال هو المقصود في حقوق العباد
لا الفعل وهذا المقصود يحصل باداء نائبه فكان من اهله واحترز بقوله على الكمال عن

عن ضمان الافعال في الانفس فانه لا يجب عليه القصاص لان موجبه القتل على الكمال وجب الدية على العاقلة
واذا ثبت الاهلية كان حجر العارض يعني الجنون من اسباب الحجر عليه فيما يصح الحجر عنه والحجر عن الاقوال
صحيح لان اعتبارها بالشرع فيجوز ان لا يعتبرها الشرع عند معارض يفوت به شرط الاعتبار
فيفسد عباراته فلا يصح اقاريره وعقوده وغيرهما مما يتعلق بالعبارة لان شرط اعتبار
الكلام العقل والتمييز وبالجنون يفوت ذلك فلا يمكن اعتباره بخلاف الافعال فانها
توجد حسا مرة لها فلا يتصور الحجر عنها والمراد في الحجر ههنا اخراجها من حيز الاعتبار اصلا
فكان اطلاقه بطريق المجاز ولهذا لو عقل المجنون باجازة المولى لا يصح بخلاف الحجر في اقوال
العبد والصبي فانها صادرة هناك عن عقل فيجوز ان يتصف باجازة المولى والولي
فاطلاقه فيها بطريق الحقيقة وشعر الى هذا قول الشيخ وقلنا انه لم يصح اسلامه اي ايمان
المجنون لعدم ركنه وهو عقد القلب والاداء الصادر عن عقل لم يكن حجرا اي حقيقة لان
عدم الحكم لعدم الركن ليس من باب الحجر يعني الحجر الحقيقي فان قيل ظاهر قوله والحجر عن الاقوال
صحيح يقتضي ان عباراته تدل على انه محجور عن الايمان وقد ذكر في باب اهلية الاداء ان الشيء اذا
وجد حقيقته لم ينعدم الا بحجر الشارع وذلك في الايمان باطل لما قلنا انه حسن لا يحتمل
غيره فكان ذلك تناقضا قلنا يدفع ذلك بان المراد في الحجر ههنا عدم الحكم لعدم الركن
وليس ذلك من الحجر الممنوع في شيء وكذلك الحكم في سائر عباراته فانها غير معتبرة اصلا للفوات
عنه عقل قوله ولكن الايمان متعلق بقوله لم يصح ايمانه اي شفعه لم يصح لعدم ركنه لكنه يصح
تبعا لابويه لان العقل ليس بشرط له والاهلية موجودة لما مر كذلك ذكر محمد في الجامع الكبير فلم يصح
التكليف اي خطاب ايمانه بوجه غير صحيح وبوجه صحيح لم يصح تكليفه ايضا الا كذلك فلم يصح
تكليفه باعتبار الايمان بوجه من الوجوه اي سواء كان بالخطاب او غيره لان صحة التكليف مبنية
على العقل وقد عدم ويصح تكليفه بالايمان بتبعية الابوين باعتبار حقوق العباد
لاحتياجهم اليها وبيانه في نصراني زوج ابنه النصراني نصرانية فاسلمت تحت عرض الاسلام
على الابوين لجنون الغاية له والتاخير مبطل حقها وفي ذلك ضرر لها والاسلام بالاصل وبعد
الاسلام بنفسه متعذر فوجب النقل اي ما يخلفه وهو الاسلام باسلام تبعا لابويه صيانة
للحقوق ودفعا للظلم بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يعرض الاسلام على
ابيه بل يؤخر حتى يعقل كما في الصبي والاستحسان اولى لان البلوغ له غاية معلومة فبالتاخير
لا يلزم ابطال الحقوق وما كان ضررا يحتمل السقوط كالعبادات والحدود والكفارات
فغير مشروع في حق المجنون لانها لما سقطت باعذار وشبهات فبعذر الجنون المسقط
للعقل اولى وكذلك الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار المحض وما كان حسنا
لا يحتمل العفو كالكفر فثابت في حقه تبعا لابويه بخلاف القول بردته في حق الابوين بعد
تحققه منهما واذا ثبت فيهما ثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين وهذا اذا بلغ مجنونا

وابواه

وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب والعياذ بالله فان تركاه في دار الاسلام لا تثبت الردة في حقه
لانه مسلما تبعا للدار اذا اسلامه مستفاد منها فاذا بطل من جهتهما ظهر تبعية دار الاسلام لانه كالخلف عنهما
ولو بلغ عاقلا ثم جن ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب لا يصير تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان
فلا يصير تبعا بعده بحال وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع احدهما بحال لانه صار اصلا
في الايمان بعد وجوده فلا ينعدم ذلك باسباب اعترضت فبقي مسلما قال رحمه الله واما الصغر
في اول احواله مثل الجنون ايضا لانه عديم العقل والتمييز اما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية
الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ فقلنا لا يسقط عنه فرضية
الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمه احكام تبتنى على
صحة الايمان وهي جعلت تبعا للايمان الفرض ولذلك اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا
ولو كان المؤدى نفلا لما اجزى عن الفرض ووضع عنه التكليف والزام الاداء وجملة الامر ما قلنا ان
يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن
كل عهدة تحتمل العفو ولذلك لا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم عليه حرمانه عنه بالكفر والرق لان الرق
ينافي اهلية الارث وكذلك الكفر لانه ينافي اهلية الولاية وانعدام الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد
جزاء والعهدة نوعان خالصة لا يلزم الصبي بحال ومشوبة يتوقف لزومها على راي الولي وبما كان
الصبا عجزا صار من اسباب ولاية النظر قطعا ولانه عن الاعتبار [illegible] الصغر وهو عبارة عن
مدة عمر الشخص ما بين الولادة الى حين البلوغ له احوال فاما في اول احواله فمثل الجنون لان
الصغير عديم العقل والتمييز فيسقط عنه ما سقط عن المجنون لانه ادنى حالا من المجنون واما اذا عقل
فقد اصاب ضربا من الاهلية يعني بها اهلية الاداء لكن الصبا مع ذلك اي مع اصابته ضربا من الاهلية
عذر فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله كالعبادات والحدود والكفارات
ولا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان لانه فرض دائم لدوام
نوصله بدوام الوهيته لكن العبد يعذر اذا لم يكن له قدرة وعقل فاذا اداه الصبي كان فرضا
لا نفلا لعدم شرعه اي فرض ونفل كالصلاة واستوضح الشيخ وقوعه فرضا بقوله الا يرى انه اذا آمن
في صغره لزمه احكام بنيت تبعا للايمان كحرمان الارث ووقوع الفرقة وجواز صلاته الفطر عليه
وغير ذلك وهذه الاحكام تابعة للايمان الفرض فدل ذلك على وقوعه فرضا قيل قوله جعلت تبعا للايمان
الفرض تاكيد لا انه بيان نوع منه لانه غير متنوع لما ذكرنا ومنه نظر لانه لا يعقل المقصود على ما يفهمها الناظر
والنظر هنا انه اراد بذلك ما كان من اصل الوضع فان المومنين الذين لزمهم الاحكام المذكورة كانوا بالغين
في الاغلب فان ايمان الصبي وترك دين ابائه مع كونه بين اظهرهم نادر ولذلك اي ولكونه
وقع فرضا اذا بلغ الصبي ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما اجزى
عن الفرض واللازم باطل لعدم الحكم بالارتداد فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفل ادنى
حالا من الفرض فلا ينوب عنه كالصبي اذا صلى في اول الوقت ثم بلغ في اخره لا ينوب المؤدى عن الفرض

واللازم باطل لعدم الحكم بالارتداد فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفل ادى حالا من الفرض
ولمانع ان يمنع الملازمة مستندا باحرام الفقير فانه نفل ويتقلب فرضا وبالوضوء قبل الوقت
فانه ينوب عن الوضوء الفرض في الوقت والجواب ان الاحرام والوضوء من الشرائط والشروط مراعى
وجودها لا وجودها قصدا بخلاف الايمان فانه راس الطاعات فلا يجوز ان يحصل غير مقصود
تبعا للغير قلنا وضع عنه التكليف اي ايجاب اداء الايمان ففعله ولزوم الاداء تفسير بالعطف
للتكليف لان ذكر بالخطاب ولا خطاب في حقه وجملة الامر فيه اي القول الكلي وحاصلا ذكره ما قلنا
ان العهدة عنه موضوعة وتصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبي من اسباب المرحمة طبعا لميل
الطباع السليمة الى الترحم على الصغار وشرعا لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا الحديث
والعفو رحمة فجعل الصبا سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو ووجوب الاداء يحتمل العفو و
السقوط عن البالغ فان من لم يصادف وقتا يتمكن فيه من الاقرار وصدق بقلبه صح ايمانه بالاجماع
وكذلك لو اكره على الكفر وتقيد بقوله يحتمل العفو احترازا عن الردة وعن حقوق العباد فانها محرمة
لا تمتنع الضمان فيهما كما تعلم وهلا في حق الاقرار واحتج وانما جواز الاعتقاد فان سياق كلامه دال
على سقوطه فان في الايجاب عليه نوع عهدة وهو لزوم عذاب الآخرة بتركه ولذلك ولكون الصبي سببا
للعفو عن كل عهدة يحتمله لا يحرم الصبي الميراث بقتل مورثه عمدا او خطأ لان موجب القتل يحتمل السقوط
بالعفو وباعذار كثيرة فسقط بعذر الصبا فجعل كأن مورثه مات حتف انفه بخلاف الدية لانها لا تجب
لعصمة المحل وهو اهل لوجوبها عليه قوله ولا يلزم عليه حرمانه عنه جواب سؤال تقريره لو كان عدم حرمان
الميراث بالقتل لكون الصبا مظنة المرحمة لزم عدم حرمانه ايضا بالكفر والرق واللازم باطل لثبوت الحرمان
بينهما والملازمة لان كلا منهما مانع من موانع الارث فلا تفرقة بينهما وتقرير الجواب لا يلزم ذلك لان عدم الحرمان
بالاسباب الاهلية او الولاية لا تستلزم عدمه بما يبطلها فان الرق ينافي اهلية الارث لان الرقيق
مال مملوك فلا يكون مالكا فكان ما كان له في الحقيقة هو المولى وهو اجنبي عن الميت والكفر
ينافي اهلية الولاية قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية
قال الله تعالى اخبارا عن زكريا فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية
فعدم الحق وهو الارث ههنا لعدم سببه وهو الولاية وفي الرق لعدم اهلية الاستحقاق وعدم
الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء وعقوبة فلا يمتنع بالصبا ولقائل ان يقول كلام
الشيخ مخالف لما في عامة الكتب فانه جعل الولاية سبب الارث وذكر في عامة الكتب ان سببه اتصال
الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء فما وجه التوفيق ويمكن ان يجاب بان العامة كانهم
اعتبروا الولاية شرطا للاهلية كالحرية فجعلوا السبب الاتصال بالميت والشيخ راى
ان الشرط لا يستلزم المشروط وولاية الارث يستلزم الاتصال بالميت باحد الاشياء فجعلها
نفس السبب لعدم انفكاكها عنه ولما ذكرنا ان العهدة لا تلزم الصبي وكانت متنوعة الى
خالصة لا يلزم معه وشوبه يتوقف لزومها على راي الولي ذكر نوعيها تتميما للمراد وضم كلامه ببيان

كونه عجزا اي اسباب ولا بقاء النظر له وقطع ولايته عن الاغيار قال رحمه الله واما ضمان ما يستهلك
من المال فليس بعهدة لكنه شرع جبرا العته بعد البلوغ مثل الصبي مع العقل في كل الاحكام حتى انه
لا يمنع صحة القول والفعل لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يستهلك من المال فليس بعهدة لكنه
شرع جبرا وكونه صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل ويوضع الخطاب عنه كما وضع عن الصبي
ويولى عليه ولا يلي على غيره ش العته آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه
بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره وحكمه بعد البلوغ حكم الصبي مع
العقل وكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل فالعته يشبه آخر احواله في وجود العقل
مع تمكن خلل فيه فالحق بالصبي العاقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعهما الصبا
مع العقل فيصح اسلامه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول
الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرته كالصبا فلا يطالب بعد الوكالة
بتسليم المبيع ونقد الثمن ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاقه امرأته واعتاق
عبده باذن الولي وبغير اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بلا اذن الولي لان كل ذلك من المضار فان
قيل لا نسلم ان العته يمنع العهدة لان المعتوه يلزمه ما يستهلكه من الاموال وفيه العهدة اجاب الشيخ
بان ذلك ليس من العهدة لكنه اي الضمان شرع جبرا لما اتلفه من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون
المتلف صبيا معذورا ومعتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد لتعلق بقائه وقيام
مصالحه به وبالصبا والعته لا تزول حاجته عنه فيبقى معصوما فيجب الضمان على المتلف بخلاف حقوق
الله تعالى فانها تجب ابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة بعقود
فانها لا تجب بعقده لخروج كلامها عن حد الاعتبار ولهذا استلزام المضار فلم يجعل عقوده اسبابا لتلك
الحقوق ويوضع الخطاب عنه فلا يجب عليه عبادة ولا عقوبة كما وضع عن الصبي وعلى هذا عامة المتأ
خرين وقال القاضي ابو زيد في التقويم حكم المعتوه حكم الصبا الا في حقوق العباد فانها لم
يسقط احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبي لانه وقت سقوط الخطاب وفيه
نظر لانه نوع جنون اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه عقل قليل ونقصان العقل
اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه بالجنون في البالغ والخطاب يسقط عن الصبي في اول
احواله وعن المجنون لمشابهة بينهما وفي آخر احواله فضلا ورحمة فيسقط عن المعتوه لانه يشبه
فيه فيمتنع وجوب اداء جميع العبادات والمعتوه يولى عليه كما في الصبي لان ثبوت الولاية من باب
النظر ونقصان العقل لكونه دليل العجز مظنة النظر ولا يلي على غيره لعجزه عن التصرف
لنفسه فلا يثبت له القدرة على غيره قال رحمه الله واما تفريق الجنون والصغر
في هذا العارض غير محدود وقيل اذا اسلمت امرأته عرض على ابيه الاسلام او امه ولا يؤخر
الصبا محدود فوجب تأخيره فاما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان في هذا الحكم
الشيخ رحمه الله بين الجنون والصغر في اول احواله وبين العته والصغر في آخر احواله ذكر ما يفترقان فيه

الفرق بين هذه الاشياء فقال وانما يفترق الجنون والصغر اي لا يفترقان الا في ان هذا العارض
يعني الجنون غير محدود وليس لزواله وقت معين ينتظر له فاذا اسلمت امرأته عرض على ابيه الاسلام او
امه ولا يؤخر العرض الى ان يعقل لان فيه ابطال حقها والصبا محدود فوجب تاخير العرض حتى
لو زوج النصراني ابنه لا يعقل نصرانية فاسلمت وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا على حالهما حتى يعقل
لانه لا ضرر عليها في التاخير ولا فائدة في الحال اما عدم الضرر فلان عقل الصبي قريب وانه معهود
لاجراء الله تعالى العادة على ذلك واما عدم الفائدة في الحال فلان الصبي لا يقدر على الجماع فكان
التاخير اولى لان في التعجيل تفويت حقه فاذا عقل عرض عليه الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما
فان قيل في العرض عليه الزام ما ليس بمخاطب به شرعا وذلك لا يصح اجيب بان عدم صحته اما ان يكون
باعتبار حق الله او حق العبد والاول مسلم وليس الكلام فيه والثاني ممنوع لتوجه الخطاب اليه بذلك
الاعتبار ولا يؤخر الى بلوغه لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حقها
الى البلوغ كذا في الجامع فاما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان في وجوب العرض في الحال
حتى لو اسلمت امرأته يعرض عليه في الحال كما يجب العرض في الصبي العاقل لان اسلامه صحيح كاسلام
الصبي العاقل نص عليه الشيخ في التقويم فحصل بهذا ان المجنون يساوي المعتوه والصغير
العاقل في وجوب العرض في الحال لكن في المجنون على وليه وفي الصبي العاقل والمعتوه على انفسهما
قال رحمه الله واما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى ولكنه يحتمل ان يجعل
عذرا في حقوق العباد لا يجعل عذرا لان حقوق العباد محترمة لحقهم وحاجتهم لا ابتلاء وحقوق
الله ابتلاء لكن النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعة اما بطريق الدعوة مثل النسيان في الصوم
واما باعتبار حال البشر مثل التسمية في الذبيحة جعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جهة صاحب
الحق اعترض فجعل سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد ولان النسيان ليس بعذر من جهتهم
النسيان بدون التصور وما ذكر في تعريفه فلفظي كما قيل هو الجهل بما كان يعلمه ضرورة مع
علمه بامور كثيرة لا بآفة فقوله مع علمه بامور كثيرة يخرج النوم وقوله لا بآفة يخرج الجنون ولا ينافي
العقل ولا الحكم الفعل والقول فلا ينافي الوجوب لانه لا يخل بالاهلية وايجاب حقوق الله عليه
لا يؤدي الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه اذ الانسان لا ينسى عادة ذات منكوره مثلا الى ان يدخل
في حد التكرار واذا لم ينافي الوجوب فلا يخلو اما ان يكون في حق الله او في حق العباد فان كان
في الاول يحتمل ان يجعل عذرا وان كان في الثاني فلا يجعل عذرا حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب
عليه ضمانه لان حقوق العباد محترمة لحقهم والنسيان لا يفوت احترامها فحقوق العباد بالنسيان
لا تفوت وليس ذلك ابتلاء اذ ليس للعبد على العبد حق الابتلاء واما حقوق الله تعالى فثابتة ابتلاء
وما ثبت كذلك سقط بعذر العجز والناسي عاجز عن الاداء لاحتياجه الى قصد والقصد الى فعل
قبل العلم به غير متصور اما انها ثابتة ابتلاء فقد تقدم بيانه ان المقصود تميز المطيع عن العاصي
بالامتثال وتركه واما ان ما ثبت كذلك سقط فلسقوط العبادات بسائر الاعذار قوله

لكن

لكن النسيان بدل عن قوله لكنه يحتمل ان يجعل عذرا لكونه اوفى لتاديته المقصود وهو اشمال
جعله عذرا وبيانه ان النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعة بحيث لا تخلو الطاعة عنه غالبا اما
بطريق الدعوة الطبع الى ما يوجب النسيان كما في الصوم فان الطبع لما دعى الى الاكل والشرب
سبب النسيان اوجب نسيان الصوم واما باعتبار حال البشر كما في التسمية في الذبيحة فان حال البشر
ينقص عند ذبح الحيوان خوفا وهيبة او نفرة طبع فتكثر الغفلة في تلك الحالة عن التسمية لاشتغال
قلبه بالامور المذكورة جعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق اعترض فجعل
سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد ولان النسيان ليس بعذر من جهتهم فخص الشيخ الاخير
تسميته بحال البشر وان كان مثل الطبع ايضا في حال البشر لان الملائم بدعوة الطبع ما كان ملائمه
وبالمحل مقابله وجعل التسمية على الذبيحة من حقوق الله لان الثابت عندها الحل وعند عدمها الحرمة
وهما من حقوق الله مثل وليس مما حصر سبب النسيان في الوجهين المذكورين فان سلام الناسي
في الصلوة غالب وليس منهما وفيه نظر فان المنصوص عليه التسمية هو هذان الوجهان وما سوى
ذلك فيلحق به بالدلالة كما ياتي بيانه قال رحمه الله والنسيان ضربان ضرب اصلي وضرب
يقع فيه المرء بالتقصير وهذا يصلح للعتاب والنسيان في غير الصوم لم يجعل عذرا وكذلك في غير الذبيحة
لانه ليس في معنى المنصوص عليه في غلبة الوجود فبطلت التعدية حتى ان سلام الناسي لما كان غالبا عد
عذرا الوجه لما بين ان النسيان يحتمل ان يكون عذرا في حقوق الله دون حق العباد وكان فيه تقسيم
ذكر تقسيمه ليتبين ما يصلح ان يكون عذرا وما لا يصلح لذلك فضرب منه اصلي وهو ما يقع فيه الانسان
من غير ان يكون معه شيء من اسباب التذكر وهذا يصلح عذرا لعدم وجوده بعدم المذكر وضرب
آخر يقع فيه الانسان بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا يصلح للعتاب
يعني لا يجعل عذرا للتقصير كما في حق آدم عليه السلام فانه ابتلي بالانتهاء عن الشجرة معينة فنسي حفظه
والانبياء يعاتبون بادنى زلة وكالنسيان في من نسي القرآن بعد حفظه فانه من تقصيره لقدرته على
تذكاره بالتكرار والنسيان في غير الصوم لم يجعل عذرا وكذا في غير الذبيحة لان النسيان في غيرهما
ليس مثل النسيان المنصوص عليه فيهما في غلبة الوجود فبطلت التعدية فاذا باشر المحرم او
المعتكف ما يفسد احرامه واعتكافه ناسيا لاحرامه واعتكافه او تكلم المصلي في ركن الصلوة
غير القعدة فسد الحج والاعتكاف والصلوة ولم يجعل النسيان عذرا لوجود ما يذكره لهؤلاء
ويمنعهم عن النسيان وكان الوقوع لغفلة وتقصير فلا يكون الحاقه بالمنصوص عليه حتى ان سلام الناسي
في الصلوة في القعدة الاولى لما كان غالبا لكون القعدة محل السلام وليس لها ما يذكر انها القعدة
الاولى جعل عذرا الحاقا بالمنصوص عليه قال رحمه الله فاما النوم فعجز عن استعمال قدرة
الاحوال فاوجب تاخير الخطاب للاداء ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء لان النوم لا يمتد فلا يكون
في وجوب القضاء عليه حرج واذا كان كذلك لم يسقط الوجوب قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وبنا في الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق

والقذف والإسلام وغير ذلك فالمصلي إذا قرأ في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يصح
قراءته وإذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته وإذا قهقه النائم في صلوته فقد قيل تفسد
صلوته ويكون حدثاً وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثاً وقيل يكون حدثاً ولا تفسد صلوته والصحيح
أنه لا يكون حدثاً لأن القهقهة جعلت حدثاً في موضع المناجاة لقبحها وسقط ذلك بالنوم فلا تفسد
الصلوة أيضاً لأن النوم يبطل حكم الكلام أيضاً. النوم بديهي التصور وقيل في تعريفه اللفظي
هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الأعضاء
ولا يخفى أن هذا أخص من النوم وقول الشيخ عجز عن استعمال القدرة أي عن الإدراكات الحسية
على ما قيل ليس بتعريف له لكونه غير مانع فإن الإغماء ونحوه داخل فيه بل بيان لأثره وهو يوجب تأخير
الخطاب للأداء لكنه لم يمنع الوجوب كما في النسيان لاحتمال الأداء حقيقة بالانتباه أو لاحتمال خلفه
وهو القضاء على تقدير عدمه فإن نفس العجز لا يسقط أصل الوجوب بل يسقط العمل إلى حين القدرة
بطول زمان الوجوب ويسقط الواجب بحيث يسقط للمسقط حينئذ للحرج والنوم لا يمتد عادة فلا يكون
في وجوب القضاء عليه حرج وإذا كان النوم لا يمتد عادة ولا يستلزم الحرج لم يسقط الوجوب
لعدم الإخلال بالأهلية لأنها بالذمة والإسلام والنوم لا يخل بهما ويؤيد هذا قول النبي صلى
الله عليه وسلم من نام عن صلوة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها فإن قوله فليصلها
دليل على أن الوجوب ثابت في حقه لكن تأخر وجوب الأداء للعذر لأنه نام عن صلوة ولم يكن أهله
حالة النوم لما كان نائماً عنها والنوم ينافي الاختيار أصلاً لأن الاختيار بالتمييز ولا تمييز مع
النوم فبطلت عباراته فيما يبنى على الاختيار كالطلاق والعتاق والإسلام والردة والبيع
والشراء وصار كلامه كألحان الطيور وقوله أصلاً احتراز عن المكره والخاطئ والهازل
فإن أصل الاختيار فيهم موجود فيعتبر الكلام لأن المعدوم فيهم الرضا وعدمه لا يؤثر في وقوع
الطلاق والعتاق فالمصلي إذا قرأ في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يصح أي لم يعتبر
قراءته من الفرض على المختار وفي النوادر قراءته تنوب عن الفرض لأن الشرع جعله كالمستيقظ
في حق الصلوة كذا في الذخيرة ولا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها في غير
اختيار وأما القعدة الأخيرة فلا نص فيها عن محمد وقد قيل إنها يعتد بها لأنها ليست
بركن ومبناها على الاستراحة فيلائمها النوم بخلاف غيرها لأن مبناها على المشقة فلا
يتأدى في حالة النوم وفي المبسوط إذا نام عن القعود كلها فعليه أن يعيد مقدار التشهد
وإلا فسدت صلوته وإذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته لصدوره ممن لا اختيار له
وهو اختيار الشيخ وفي المغني وفتاوى قاضي خان والخلاصة تفسد صلوته ويكون حدثاً
لأن القهقهة في الصلوة حدث بالنص وقد وجدت ولا فرق في الأحداث بين النوم
واليقظة ألا ترى أنه لو احتلم وجب الغسل كما لو أنزل بشهوة في اليقظة وهو اختيار عامة
المتأخرين احتياطاً كذا في المغني عن شداد بن أوس عن أبي حنيفة أنه حدث ولا تفسد

غريب

صلوته حتى كان له أن يتوضأ ويبني بعد الانتباه لأن فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام فيها
وقد زال بالنوم لفوات الاختيار وأما تحقق الحدث فلا يفتقر إلى الاختيار فلا يمنع بالنوم
فكان حدثاً سماوياً كالرعاف فلا تفسد صلوته وفي عامة نسخ الفتاوى تفسد صلوته ولا يكون
حدثاً لأن النوم كاليقظة عند الأكثر في حق الكلام وكونها حدثاً باعتبار معنى الجناية وقد زال
بالنوم كقهقهة الصبي فيها حتى لا يكون حدثاً ومختار الشيخ أنها لا يكون حدثاً ولا تفسد الصلوة
لأن القهقهة جعلت حدثاً لقبحها في موضع المناجاة وسقط ذلك بالنوم فلا تفسد الصلوة
أيضاً لأن النوم يبطل أحكام الكلام قال رحمه الله وأما الإغماء فإنه ضرب مرض يفوت
قوة حتى كان النبي عليه السلام غير معصوم عنه وأما الإغماء في فوت الاختيار وفوات استعمال القدرة
مثل النوم حتى يمنع صحة العبارات وهو أشد منه لأن النوم فترة أصلية وهذا عارض ينافي
القوة أصلاً ألا ترى أن النائم كان مستقراً لم يكن نومه حدثاً لأنه بعينه لا يوجب الاسترخاء
لا محالة والإغماء لكل حال يكون حدثاً والنوم لازم بأصل الخلقة فكان النوم في المضطجع
في الصلوة إذا لم يعتد حدثاً لا يمنع البناء والإغماء من العوارض النادرة في الصلوة وهو
فوق الحدث فلم يلحق به فمنع البناء على كل حال ويختلفان فيما يجب في حقوق الله تعالى جبراً
لأن الإغماء مرض ينافي القوة وقد يحتمل الامتداد على وجه يوجب الحرج فيسقط به الأداء وإذا
بطل الأداء بطل الوجوب على ما قلنا وهذا استحسان وكان القياس أن لا يسقط به شيء
من الواجبات مثل النوم وامتداده في الصلوات أن يزيد على يوم وليلة على ما قلنا في
الصوم لا يعتبر امتداده لأن امتداده في الصوم نادر وكذلك في الزكوة وفي الصلوة غير
نادر وفي ذلك جاءت السنة فلم يوجب حرجاً الإغماء ضرب مرض وفوت قوة أي نوع منه
وقد يفوت هذا النوع بفتور أصل القوى ويعجز العاقل عن استعمال العقل ولا يعدمه
والدليل على كونه مرضاً لا جنوناً عدم عصمة الأنبياء عليهم السلام عنه دون الجنون وهو في قوة
الاختيار وفوات استعمال القدرة كالنوم فلا يخل بالأهلية مثله لأن العجز عن استعمال العقل
لا يستلزم عدمه ولهذا لا يولى عليه كما في الصبي المجنون لكنه يمنع صحة العبارات لاحتياجها
إلى الاختيار ولم يوجد لكنه أشد من النوم في كونه عارضاً لأن النوم فترة أصلية لا
طبيعية لا يخلو الإنسان عنه في حال صحته ولا يفوت القوى وإن كان يوجب العجز من استعمالها
ويمكن إزالته بالتنبيه بخلاف هذا الوجه فإنه من العوارض والإغماء عارض من كل وجه
لأن الإنسان قد يخلو عنه مدة حياته ويزيل القوى بالكلية بحيث لا يمكن إزالته وإعادتها على
ما كان بعلاج وكان أقوى من النوم ووضح الشيخ ما ذهب إليه من بيان الأشدية في
الإغماء بقوله ألا ترى بوجهين أحدهما أن النائم إذا كان مستقراً لم يكن نومه حدثاً لأن
النوم بعينه لا يوجب الاسترخاء بالضرورة بل الاستغراق فيه يوجب الاسترخاء
وإزالة المسكة والإغماء سواء كان قائماً أو قاعداً أو راكعاً أو ساجداً يكون حدثاً لأنه يوجب

استرخاء المفاصل وازالة المسكة بالكلية وهذا باعتبار ان مجرد النعاس تاما كان او ناقصا لا يستو
ولا يقع على الارض وذلك دليل على عدم الاسترخاء بخلاف الاغماء فانه لا يستقر معه الانسان
في حال فدل على الاسترخاء بالكلية والثاني ان النوم لازم باصل الخلقة فكان يكثر الوقوع كالحدث
المنصوص عليه فكان من المضطجع في الصلوة اذا لم يتعمد حدثا لا يمنع البناء ومن المضطجع
لان النوم راكعا وساجدا وقائما في الصلوة غير حدث وقد يعدم التعمد لانه اذا نام مضطجعا متعمدا
نقض وضوءه وبطلت صلاته بلا خلاف والاغماء من العوارض النادرة في الصلوة وهو فوق
الحدث ومنع الصلوة لانه يحل العقل مع كونه حدثا في جميع الاحوال وكل واحد منهما مانع من الاداء
فلم يكن في جواز البناء في معنى الحدث الذي يغلب وجوده المنصوص عليه بقوله من قاء او رعف او امذى
فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته ما لم يتكلم فلم يلحق به ومنع البناء على كل حال قوله يختلفان
فيما يجب من حقوق الله يجوز ان تكون ابتداء كلام للفرق بينهما ويجوز ان يكون وجها اخر من توضيح
شدة الاغماء فيكون مثله اوجه ومعناه انهما بعدما اتفقا في فوت الاختيار وفوات الاستعمال
القدرة يختلفان فيما يجب من حقوق الله حيث استصلح الاغماء عذرا مسقطا في البعض دون النوم
لان الاغماء كما عرف مرض ينافي القوة اصلا فلا يجب الاداء في الحال وقد يحتمل الامتداد في
بعض الواجبات على وجه يوجب عدم الاعتبار امتداده للحرج بدخول الواجب في حد التكرار
فيسقط به اي بالحرج او بالامتداد اداء الواجب اصلا اما حقيقة فللعجز الحالي واما حكما فلا
قضاء به بالامتداد الى الحرج واذا بطل وجوب الاداء بطل الوجوب على ما قلنا في الاهلية
ان الوجوب غير مقصود وانما المقصود هو الاداء وهذا اي سقوط الاداء بالاغماء عند الامتداد
استحسان والقياس ان لا يسقط به شيء من الواجبات وان طال كما قال بشر بن غياث
المريسي لانه مرض لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيوجب تاخير الاداء
لا في سقوط القضاء كالنوم والامتداد الموجب لسقوط القضاء في الصلوات ان يزيد على يوم
وليلة على ما فسرنا في الجنون باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما واما في
الصوم فلا يعتبر امتداده حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر لزمه القضاء وان تحقق ذلك خلافا
للحسن البصري لان وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال العقل ووجوب القضاء يبتنى عليه قلنا
السقوط اما بزوال الاهلية او بالحرج والاهلية لا يزول به لما بينا والحرج غير متحقق لانه مما يندر
وجوده وامتداده في الصوم نادر لانه يمنع الاكل والشرب وحصول الانسان بدونهما شهرا نادر
فلا يصلح لبناء الحكم عليه وكذلك الزكوة لان حدها حول واما في الصلوة فامتداده غير
وفي ذلك جاءت السنة فان عليا رضي الله عنه اغمي عليه اربع صلوات فقضاها وعمارا اغمي
عليه يوما وليلة فقضى وابن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض فكان دليلا
على ان الامتداد في الصلوة ما ذكرنا وهو محمول على من يرى الامتداد فيها باستيعاب
وقتها وهو قول الشافعي قوله فلم يوجب حرجا متصل بقوله وفي الصوم نادر اي امتداده

في الصوم لا يوجب حرجا وطلاق المغمى عليه وعتاقه وسائر اقواله غير صحيح كالنائم ولو اتلف مالا معصوما
وجب عليه ضمانه كما في المجنون والصبي ولو اغمي عليه عند المسبقات للحج والعمرة وقد امر رفيقه
ان يحرم فاحرم جاز بالاتفاق ولو لم يامر فاحرم جاز عند ابي حنيفة لا لانه عقد المرافقة قال رحمه الله
واما الرق فانه عجز حكمي شرع جزاء في الاصل لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية به يصير المرء
عرضة للتملك والابتذال وهو وصف لا يحتمل التجزي فقد قال في الجامع في مجهول النسب اذا اقر
ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه الرق في اللغة عبارة عن
الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي اصطلاح اهل الفقه عجز حكمي
به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال فيملك الانسان بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات
وقيد بالحكمي احترازا عن الحقيقي فرب عبد يكون اقوى من الحر حسا وحقيقة لكنه وان قوي حسا
فهو عاجز حكما عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها وهو في الاصل
جزاء الكفر في البقاء صار من الامور الحكمية ومعناه انه في ابتداء ثبوته في الشرع جزاء على كفرهم فان الكفار
لما استنكفوا عن عبادة خالقهم وصيروا انفسهم كالبهائم في عدم الانتفاع بعقولهم بالتامل في ايات الله
وسمعهم بسماع كلام الانبياء وبصرهم في رؤية الاشياء بالاعتبار والتدبر فيها جازاهم الله تعالى في الدنيا
بالرق بجعلهم كالبهائم في التملك والابتذال ولهذا لم يثبت الرق على المسلم ابتداء لكنه في البقاء صار حكما
من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى يبقى العبد رقيقا ان اسلم ويكون
ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه الكفر وصار هذا كالخراج فانه ثبت في الابتداء بطريق
العقوبة حتى لا يبتدأ به على المسلم لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض
خراج لزمه الخراج العرضة المعرض للامر الذي ينصب له ويعلم في العرض يعني ان المرء بسبب
الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والاستهان والعرضة ضربة يسع القصاب بها يده وسكينه ونحو
وصف لا يحتمل التجزي نقلا واثباتا وهو مذهب اصحابنا وصحح الشيخ النقل عن ذلك بما ذكر محمد
رحمه الله في اخر دعوى الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته
لو انضم اليه مثله لم يجعل بمنزلة حر وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف وكذا في جميع احكامه
مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة ذكره من غير خلاف فدل على ان ذلك مذهب اصحابنا جميعا
وهذا لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف شخص شائعا دون النصف والحكم يبتنى
على السبب ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى فكذا اثره ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب
العقوبة على النصف شائعا دون النصف والتجزي بما يختلف التجزي بالهم ومثله التوضيح
قال رحمه الله وكذلك العتق الذي هو ضده حتى ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا عند
ابي حنيفة رحمه الله في شهاداته وسائر احكامه وانما هو كمكاتب وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق انفعال
العتق فلا يتصور دونه واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا كالتطليق والطلاق
وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق ازالة الملك متجز تعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق لانه عبارة

عن سقوط الرق وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك فاذا سقط بعضه فقد وجد شطر علته العتق وصار في ذلك
كاعداد اعضاء الوضوء انها متجزية تتعلق بها اباحة الصلوة وهي غير متجزية وكذلك اعداد الطلاق
للتحريم لكن اتفقوا هنا على عدم تجزي الرق وضده وهو العتق اي نقيضه لان المحل لا يخلو عنهما
ولا يجتمعان فيه وعلى تجزي الملك واختلفوا في تجزي الاعتاق فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى تجزيه وصاحباه
الى عدمه اما بيان الرق في عدم التجزي فقد ذكرناه واما العتق فلانه قوة حكمية به يصير الشخص
اهلا للمالكية والولاية على خلاف الرق وثبوت مثل هذه القوة في البعض دون البعض غير متصور
وعن هذا قال ابو حنيفة ان معتق البعض لا يكون حرا لا في البعض ولا في الكل في شهاداته واحكامه
مع تجويزه تجزي الاعتاق وقالا يعتق الكل واما فائدة الاعتاق عنده يصير كالمكاتب في حق
ان المولى لا يملك بيعه وهو احق بمكاسبه وانه يخرج الى الحرية بالسعاية وان بعض الملك زال عنه
كما زال في المكاتب بكل العبد الا انه لا يرد رقيقا في العجز بخلاف المكاتب لان السبب في المكاتب عقد
يحتمل الفسخ وهنا ازالة ملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ فابو حنيفة اعتبر جانب الشريك فان
الملك لما بقي في نصيبه تعذر اثبات العتق في الحال لانه لو ثبت ثبت في الكل لعدم التجزي والتلازم
يبطل بالكل لبقاء ملك الشريك في نصيبه وهما اعتبرا جانب العبد لاستحقاقه العتق في النصف
علا لاضافة الاعتاق فيثبت في الكل لعدم التجزي ويرجحان هذا القول بعدم تجزي الاعتاق
فلان الاعتاق انفعاله العتق واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا لكن الانفعال
وهو العتق غير متجز لما مر فلم يكن الفعل متجزيا اما الاول فلان العتق لازم الاعتاق يقال
اعتقته فعتق فلا يتصور الاعتاق بلا عتق كما لا يتصور الكسر بلا انكسار واما الثاني فلان
الانفعال حكم للفعل لما الحكم ثابت بقدر دليله كالتطليق والطلاق فان الطلاق الذي
هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق متجزيا ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم
من اعتق شقصا له من عبد عتق كله ليس لله فيه شريك وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق
ازالة الملك متجز يتعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق عبارة عن سقوط الرق وسقوط الرق
حكم سقوط كل الملك بيانه ان الاعتاق اما اثبات او ازالة لا سبيل الى الاول لانه من
الاسقاطات والثاني اما ان تكون ازالة للرق الغير المتجزي او الملك المتجزي لا سبيل
الى الاول لان نفوذ تصرف المرء انما هو بمقدار ما هو حقه وما هو حقه هو الملك
دون الرق لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وما كان عقوبة بالجناية على حق
الله فهو حق الله اما الاول فلان حرمة الكفر حقه على الخلوص واما الثاني فظاهر
كحد الزنا وغيره من الاجزية الخالصة ولما كان ازالة للملك المتجزي كان متجزيا لكن
يتعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق اما تعلقه به فلانه معلوله واما انه غير متجز
فبالاتفاق وبالتسمية وهو ان العتق عبارة عن سقوط الرق وسقوط الرق حكم
سقوط كل الملك اما انه عبارة عن سقوط الرق فلان سقوط الرق يستلزمه ملازمة

مساوية واما ان سقوط الرق حكم لسقوط الملك فلان الملك علة للرق وانتفاء العلة لانتفاء المعلول
واما انه حكم سقوط كل الملك فلانه لو لم يكن كذلك لزم انفكاك العلة عن المعلول او وجود المعلول
بلا علة او تجزي العتق واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا سقط
بعض الملك فلا يخلو اما ان سقط جميع الرق او لا سقط شيء او سقط بعضه فان كان الاول يلزم
وجود المعلول وهو سقوط نصف الرق بلا علة لان الحكم يثبت بقدر دليله والا لزم ان يكون
الجزء كالكل في افادة الحكم وليس شطر العلة حكم كلها وان كان الثاني لزم انفكاك العلة عن
المعلول لان الحكم يثبت بقدر دليله ولم يثبت شيء وان كان الثالث لزم تجزي العتق واذا
ثبت ان سقوطه حكم سقوط كل الملك فاذا سقط بعضه فقد وجد شطر العلة وليس للبعض حكم
الكل وصار تعلق هذا الامر الغير المتجزي بالمتجزي كتعلق اباحة الصلوة التي هي غير متجزية
بغسل اعضاء الوضوء المتعددة المتجزية فان غاسل بعضها متطهر ومزيل للحدث عن ذلك
البعض لكن اباحة الصلوة بغسل الكل وكذلك اعداد الطلاق فانها متجزية تتعلق بها الحرمة
الغليظة وهي غير متجزية هذا ما امكن لي في توجيه هذا الكلام وفيه بحث من وجوه الاول ان الشيخ
جعل الاعتاق ازالة ههنا وهو يناقض ما ذكره في مسألة استعارة الفاظ العتاق للطلاق
بقوله واما الاعتاق فاثبات للقوة الشرعية والثاني ان تعالى الملك صفة المالك وهو لا يقبل
التجزي كالعلم والثالث لا نسلم ان الرق حق الله تعالى في البقاء بل صيرورته حقا للعبد يجعله
عبد عبده الرابع ما قيل ان الملك هو الاختصاص المطلق للتصرف وحينئذ لا يخلو اما ان يراد به
تخصيص العبد بالمالك فهو عين الرق او تخصيص المالك بالعبد فهو ان كان مغايرا للرق لكن
ازالته توجب ازالة الحق الله وذلك لا يجوز والجواب عن الاول انه عبر عن الاعتاق بعنوانين
متغايرين في محلين باعتبارين مختلفين فانه عبر عنه باثبات القوة في باب الاستعارة ونظرا
الى المعاني المقصودة المشروعة
المقصود من التصرف في الملك والاستعارة انما يكون بالنظر الى المعاني المقصودة المشروعة
كيف شرعت ولهذا الاعتبار لا مناسبة بينهما لمنع الاستعارة وعبر عنه ههنا بازالة الملك بالنظر
الى طريق الوصول الى المقصود المقصود فيما نحن فيه وذلك بازالة الملك ومثل هذا لا يعد
تناقضا وعن الثاني بانه تشكيك في الامر المسلم فان بيع نصف العبد جائز بالاجماع ومثله غير مسموع
وعن الثالث بانا قد انتفى الرق في الابتداء شرع جزاء واما في البقاء فهو من الامور الحكمية وليس
كذلك الا الى الشرع وعن الرابع على الشق الاول انا لا نسلم ان تخصيص العبد بالمالك عين الرق
وعن الثاني بانه تشكيك في المسلمات فان ازالة الملك في العبد بالاعتاق وغيره جائز بالاجماع
والحاصل ان الاعتاق ازالة الملك متجز تعلق به حكم غير متجز فاذا انتهى الى حصول الاعتاق في
البعض استحق العبد العتق بقدره ولما لم يحتمل العتق التبعيض وجب تكميله بطريق
السعاية فيجعل مكاتبا بين الحر والعبد قال ______ رحمه الله وهذا الرق يبطل
مالكية المال لقيام المملوكية مالا حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري وحتى لا يصح منهما حجة الاسلام

لعدم اصل القدرة البدنية لانها للمولى الا ما استثنى عليه في سائر القرب البدنية بخلاف الفقير لانه مالك
لما يحدث في قدرة الفعل وهي اذا حدثت وهي استطاعة الاصلية ما الزاد والراحلة فللعبد
فلم يجب وصح الاداء لما اتى باسم الاشارة اشارة الى ان النكاح سمي رقا ولا يبطل مالكية المال
بخلاف هلاك الرق فانه يبطل مالكية المال حتى لا يملك لو فسق شيئا وان ملكه للمولى لقيام المملوكية مالا فيل
معناه ان مملوكيته في حيث المالية لا في حيث الادمية فلا يتصور ان يكون مالكا في هذا الوجه لان المملوكية
سمة العجز والمالكية سمة القدرة وهما متنافيان فلا يجتمعان فان قيل لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال
ومالكا في حيث انه ادمي كما في مالكية غير المال فلا يلزم التنافي لاختلاف الجهة قلنا لو قبل مالكيته في
حيث انه ادمي لزم ان يكون المال مالكا وذلك لا يجوز لان المالك مبتذل والمال مبتذل ولا يجوز ان
يكون المبتذل حينئذ لاما حالة واحدة بخلاف مالكية غير المال لان الضرورة دعت الى اثباتها فساد
ظاهر والصواب في الجواب ان الادمية سابقة على المالية فلو ملك المال باعتبارها لمنعت الغير عن
مالكية ماليته واللازم ظاهر البطلان وبيان الملازمة ان الغرض ان المالكية بالادمية ولا فرق بين مال
ومال في جواز التملك بالاجماع فلو ملك الرقيق باعتبار ادميته مالا لملك ماليته نفسه وما هو مملوك
لشخص لا يجوز ان يكون مملوكا لغيره كما اذا ابق عبد لمسلم فدخل دار الحرب فاخذوه لم يملكوه عند
ابي حنيفة رحمه الله لان يده قد ظهرت على نفسه بالخروج من دارنا فلم يبق محلا للتملك لا يقال ينبغي ان
لا يبقى بالرق اهلا للتصرف كما انه لا يبقى اهلا لملك المال لانه مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك
له مالا لانا نقول التصرف على نوعين تصرف فيما نفس العبد كالبيع والتزويج وغير ذلك فهو الذي يملكه
المولى وليس للمولى ذلك الا بالنيابة عن المولى بامره وتصرف في ذمته وليس ذلك بمملوك للمولى حتى
ان المولى لا يملك الشراء بثمن يجب في ذمة عبده ابتداء فثبوت اهلية هذا التصرف له لكونه غير مملوك
للمولى ما آل الامر الى ان ما هو مملوك للمولى العبد لا يملكه فلا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما
المولى كما لا يملكان الاعتاق لان التسري عبارة عن طلب استفراغ يحصل بملك اليمين والعبد ليس
باهل له فالعبد ليس باهل للتسري وخص المكاتب بالذكر وان كان حكمه كالعبد لانه لما صار
احق بمكاسبه لحريته يدا اوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح في العبد و
المكاتب حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي البدنية فيكون عدم الاستطاعة التي هي شرط وجوب
الحج لان القدرة البدنية بمنافع البدن وهي حادثة على ملك المولى الا ما استثني على المولى في نفسه
القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يحصلان بها وضعين ليست للمولى بالاجماع
وهو فيها مبقي على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج الموجود قبل وجود شرطه نفلا فلا
ينوب عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث ينوب عن الفرض لانه مالك لما
يحدث من قدرة الفعل اذا حدثت وهي الاستطاعة الاصلية لان الخطاب في
وقت الحج يلحق من هو اهل والفقير منهم لانه ملك استطاعة الاداء ولكن يلحقه
المشقة بلا زاد ولا راحلة فتاخر الوجوب عنه الى ملكها تيسيرا فلم يجب للاداء لكنه

صح

صح ان فعل كالمسافر يعجل الصوم والظاهر في كلام الشيخ ان الاستطاعة شرط النفل والوجوب فيشار
على ما قال ان من كان اهلا لحكم الوجوب بوجه كان اهلا للوجوب وفي لا فلا والزاد والراحلة شرط وجوب
الاداء على الافاقي وكم من لم يجب الاداء عليه لفوات شرط لا ينتفي عنه صحة الاداء وليس في هل ان
ليس المراد في قوله للعبد اللبس الذي يصير الواجب به ميما كلبس الزكوة لما مر في اول الكتاب من
ان ذلك يحصل بخدم ومراكب واعوان قال رحمه الله والرق لا ينافي مالكية غير المال
وهو النكاح والدم والحيوة الرق لا ينافي اهلية غير المال كالنكاح والدم والحيوة لان مالكيه
الرقيق لذلك لا تفضي الى انتفاء الرق فيكون باقيه فكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية
ولانها من خواص الانسان والضرورة داعية الى اثباتها لان العبد مع الرق اهل للحاجة الى
النكاح والى البقاء فانه لا يمكن الاستفاع بامة المولى ولها عند الحاجة باذنه كما لا يملك الاستفاع
بماله الا كالاب عند ذلك وليست له اهلية ملك اليمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة
الا النكاح فيثبت له مالكيته وانما توقف نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه لان النكاح
يستلزم للمهر وفي ايجابه بدون اذنه اضرار به حيث يتعلق برقبته العبد وماليتها حق
المولى فلا بد من اذنه ولهذا لو اسقط حقه بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بغير
اذنه ولو اذن بلا اعتاق كان ملك البضع للعبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة
فان قيل المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالكا لما ملك المولى ذلك اجيب
بان ذلك لا ينافي المالكية لانه لتحصين ملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك او النقصان فهو لدفع
الضرر عنه كان توقفه على اذنه فاص لكونه مالكا ولهذا ملك العبد البضع بعد الاجازة وكذلك
الدم والحيوة ولانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء الا ببقائهما فثبت له ملكهما ولهذا لا يملك المولى
اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار باستحقاق اراقة دمه وهو في ذلك
مثل الحر وكان اقرارا على نفسه لا على حق المولى فيصح ويؤخذ به في الحال ويقتل الحر به
قال رحمه الله وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الامامة
والحل والولاية حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم تحتمل الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب
ولذلك قلنا ان الدين متى ثبت بسبب لا تهمة فيه انه يباع به رقبته مثل دين الاستهلاك ودين التجارة
لان حاجتنا الى ظهور التعلق في حق المولى ثم لا بد في استيفائه من موضعه واذا لم يثبت في حق المولى
تاخر الى عتقه ولم يتعلق برقبته ولا بكسبه مثل دين ثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج
امراة بغير اذن مولاه ويدخل بها لان لزوم البضع انما يثبت بشبهة خلا مثبت في حق الرق
وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا لا في الاخرة فانه في الاخرة
مثل الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان فيه للحر على العبد وذلك مثل الامة فانها
وضعها الشرع لبني ادم وفي كونه لان الادمي بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب
ويمتاز من سائر الحيوانات امتيازا شرعيا والحل فان استفراش الحرائر وتزوج

قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم إثما وملامة كرامة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه السلام والولاية
فإنها تنفيذ الأمر على الغير شاء أو أبى وذلك كرامة والمالكية المبتذل لها الكرامات لا يكون كالمملوك المبتذل
وضعفت ذمته برقه معناه أن له ذمة ضعيفة أما الأول فلأنه من حيث هو آدمي خلق وله
ذمة صالحة كالحر وأما الثاني فلأنه مال والمال لا ذمة له فقلنا بوجود أصل الذمة لكن ضعفت
بالرق فلم يحتمل الدين بنفسها أي بانفرادها بالمطالبة بالأداء من غير أن تنضم إلى الرقبة مالية أو الكسب وإذا
ضم إليها ماليتهما تعلق الدين بهما فيستوفى من الرقبة والكسب ويصرف الكسب إليه أولا فإن لم
يف أو لم يكن له كسب تباع الرقبة فيه ولا يتبع وفاء الكسب لأن في الابتداء بالكسب نظرا
للمولى من حيث إنه لا يزول ملكه عن رأس ماله ليتصرف ويربح ونظرا للغريم من حيث إنه لم ينقطع
حقه عن البيع ولم يتضرر بحلول حقه فلهذا قلنا الاستيفاء من الكسب إن كان التعلق بالرقبة
أسبق من التعلق بالكسب وإن تعذر البيع كما في المدبر والمكاتب ومعتق البعض يستسعى
في الدين هذا إذا كان دينا ثابتا في حق المولى بأن ثبت بسبب لا تهمة فيه مثل دين الاستهلاك ودين
التجارة لأن حاجتنا إلى ظهور التعلق في حق المولى ثم لا بد من استيفائه من موضع الأداء إذا
اختار المولى الفداء فلو استهلك العبد المأذون أو المحجور مال الغير أو لزم المأذون دين بسبب
التجارة وجب الضمان ويستوفى من كسبه أو من رقبته إن لم يفد المولى أما المحجور ففي حق المولى في
الاستهلاك فبالاتفاق وأما في دين التجارة فعندنا خلافا للشافعي لأن رقبته كسب المولى و
استعماله بالدين لا يكون إلا بسبب الإذن ولم يأذن له إلا بالتجارة فلا يستغل ذمته بغير مال
التجارة ولنا أن هذا دين وجب على العبد مطلقا لأنه ظهر وجوبه بإقرار العبد والمولى جميعا
أو بسبب معاين وهو الشراء فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك وأما إذا لم يثبت في حق المولى تأخر
إلى عتقه فلا يطالب العبد به ما لم يعتق ولا يتعلق بالبيع ولا بكسبه لأنها حق المولى إلا
غير ظاهر في حقه كدين ثبت بإقرار العبد المحجور إذا كذبه المولى ولكنه ظاهر في حق العبد لأنه
غير متهم في حق نفسه فيؤاخذ به بعد العتق واحترز بالمحجور عن المأذون فإن إقراره بالدين
صحيح في حق المولى ومثل دين ثبت بأن تزوج امرأة بغير إذن مولاه ودخل بها
فإنه يجب العقر ولا يؤاخذ به للحال لأنه دين وجب عليه فيما للبضع شبهة عقد يعني العقد
الفاسد علامة تلك الشبهة في حق المولى لعدم رضاه به فلا يثبت في حقه قال رحمه الله
وكذلك الحل ينتقص بالرق لأنه من كرامات البشر فيتسع بالحرية وينتقص بالرق إلى النصف
حتى لا ينكح العبد إلا امرأتين وكذلك حل النساء ينتقص بالرق إلى النصف حتى يصح نكاح الأمة
إذا تقدم على الحرة ولا يصح إذا تأخر أو قارن لتعذر التنصيف في المقارنة والعدة
تتنصف لكن الواحدة لا تقبل التنصيف فتتكامل لكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن
اتساع المملوكية اعتبر بالنساء وعدد الأنكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية اعتبر فيه رق
الرجال وحريتهم فكان الطلاق بالنساء قوله أي وكما ضعفت الذمة بالرق انتقص

الحل به لأن الحل من كرامات البشر لما ذكرنا فيتسع بالحرية وينتقص بالرق إلى النصف لأن استحقاق
النعم بالآدمية والإنسانية فإنه ينتقص بالرق بل لو استحقاق بعضيته والحل نعمة ينتقص به أما الأول فظاهر
وأما الثاني فلما بينا أنه ينافي كمال المالكية الكرامات الموضوعة للبشر وهذا القدر معقول
وإنما كمية النقصان فقد استفيد من قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
فإن نصف العذاب يدل على تنصيف النعم لكونه في مقابلته وتقرر ذلك عن عمر رضي الله عنه أنه لا يتزوج العبد
أكثر من اثنتين وهذا حجة على مالك في تجويزه أربعا كالحر لأن الرق لا يؤثر في مالكية النكاح فيكون
فيها كالحر وكذلك حل النساء ينتقص بالرق إلى النصف لأنه نعمة في جانب النساء كما في جانب الرجال بل
أولى لأنه سبب حصول المهر والنفقة وهي تختص بها ويشتركان في السكنى والازدواج والتحصين
وتحصيل الولد فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الأولى لكن التنصيف باعتبار العدد غير ممكن
في حقها لأن المرأة الواحدة لا تحل إلا لواحد فتنصف باعتبار الأحوال وهي ثلاث حال التقدم على
نكاح الحرة وحال التأخر عنه وحال المقارنة فيصح نكاحها حال التقدم ولا يصح حال التأخر ولا حال
المقارنة لتعذر التنصيف في المقارنة فغلب الحرمة جملة هذا ما اختاره الشيخ وقيل ليس
في الحقيقة إلا حالتان حالة الانضمام إلى الحرة وحالة الانفراد عنها فيجعل محللة في حالة الانفراد محرمة
في حالة الانضمام والعدة تتنصف لأنها نعمة في حق المرأة لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق فيها
لكن الواحدة يعني الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فيتكامل ولا تسقط لأن الاحتياط في الوجود
والطلاق يتنصف لأن ملك الطلاق نعمة فيؤثر الرق في تنصيفه وهو ليس يقابل التجزي فيتكامل
لكنه نعمة في حق المرأة حتى يعتبر بحالها وفي حق الرجل من حيث يعتبر بحاله اختلفوا في ذلك فذهب
الشافعي رحمه الله إلى أنه معتبر بالرجال واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم الطلاق بالرجال ولأن الحر هو
المالك للطلاق فوجب أن يعتبر فيه حاله دون حالها كما في النكاح وهو مذهب عثمان وزيد وعائشة رضي
الله عنهم وذهب علماؤنا رحمهم الله إلى أنه معتبر بالنساء وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما لأن
عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية واتساعها مبني على المحللية وحل المحللية نعمة في حقهن فيعتبر
الطلاق بهن أما أنه عبارة عن اتساع المملوكية فلأن القدر المملوك للزوج إنما يعرف به وأما أن
الاتساع مبني على حل المحللية فلأن المملوكية إذا كانت متسعة بحيث لا تزول بطلقة أو طلقتين كان حل المحللية
التصرف ثابتا بحيث يقدر الزوج أن يتصرف فيه بطلقة وطلقتين وثلاث طلقات وأما أن حل
نعمة في حقهن فلأنهن يتمكن من استحقاق النفقة والسكنى والكسوة به ويحصل لهن ما ذكرنا
من منافع النكاح وإذا كان نعمة في حقهن يؤثر فيه رقهن لا غير وأما النكاح فإنه إثبات المالكية فكان
تعدده اتساع المالكية فيعتبر رق الرجال وحريتهم فكان الطلاق بالنساء والنكاح بالرجال
ولقائل أن يقول عدد الطلاق كما يمكن أن يكون اتساعا في المملوكية لما ذكرتم يمكن أن يكون اتساعا
في المالكية لأن ملكه لا يزول عنها بطلقة أو طلقتين ورجوعه إلى حل المحللية لا ينافي ذلك لأن حل
المحللية كما أنه نعمة في حقهن لكنه نعمة في حقهم لتمكنهم به من استفراش الحرة فكان نعمة في حقهن

يحتاج الى مرجح ويمكن ان يجاب بان حل المحلية يتوجب في جانبها مصالح زائدة على ما اشتركا فيه كاستحقاق
النفقة والكسوة والسكنى فكان جانبهن ارجح فاعتبر بتأويل ما ورد في مباشرة الطلاق الى
الرجال وهو معارض بقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان الحديث وهذا ارجح لكونه مفسرا وما
رواه نصا قال ______ رحمه الله ولذلك تنصف الحدود في حق العبد ولذلك تنصف
القسم ولذلك انتقصت قيمة نفسه لما قلنا انتقاص المالكية كما انتقصت بالانوثة فوجب نقصان
بدل دمه عن الدية لكن النقصان بالانوثة في احد ضربي المالكية بالعدم فوجب التنصيف وهذا
نقصان في احدهما لا بالعدم الا ان العبد ليس باهل لملك المال لكنه اهل للتصرف في المال واهل
لاستحقاق اليد على المال فوجب القول بنقصان في القيمة ص اي ولان الرق ينافي كمال الحال
اهلية الكرامات الموضوعة للبشر تنصف الحدود في حق العبد والامة لان تغلظ العقوبة يتغلظ
الجناية وتغلظ الجناية بتوفر النعم والعقوبة جزاء المحض لكمال النعمة في حقه باستيفاء حظه من الحرة الا
المنكوحة وقد نزل في حق ازواج النبي عليه السلام قوله تعالى يضاعف لها العذاب ضعفين
لكمال النعمة في حقهن وقد اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما بينا فيؤثر في تنصيف
العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب هذا ما قيل وفيه
نظر لانهم استدلوا على تنصيف النعم بتنصيف العذاب ثم استدلوا على تنصيف العذاب
بتنصيف النعم وذلك دور والجواب انه لك استدلال منهم لا تعليل فجاز ان يستدل بكل
منهما على الاخر فان استدل بتنصيف النعم على تنصيف العذاب كان بيانا للمية وان كان بالعكس
كان بيانا للانية ثم التنصيف انما يكون فيما يمكن فاما فيما لا يمكن كالقطع في السرقة فالحر والعبد
فيه سواء ولذلك تنصف القسم حتى يكون للحرة ضعف ما للامة لانه نعمة يتعلق بحل ازواج معهن فيتنصف
بالرق قال عليه السلام للحرة يومان وللامة يوم ولذلك انتقصت قيمة نفس الرقيق عن الدية حتى
اذا قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته انه لم يبلغ دية الحر فان بلغت ينقص من دية عشرة
دراهم وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله يجب على الجاني قيمته بالغة ما بلغت واجمعوا
على ان في الغصب يجب بالغة ما بلغت وعلى ان الجمع بين ضمان النفس والمال غير ممكن وعلى
ان معنى النفسية والمالية موجود في العبد لكن الكلام في الترجيح فرجح الشافعي معنى المالية لان
القيمة تنقص عن دية الحر وتجب القيمة بالاجماع وتجب للمولى وتملك في العبد ملك المال فلو كان
الضمان ضمان النفس لما كان للاقل فيه مدخل ولانها تختلف باختلاف الاوصاف اختلاف الحسن
والجمال والصفات يعتبر في ضمان المال دون الدم [illegible] ان الواجب بدل المالية فيجب القيمة بالغة
ما بلغت كما في الغصب ورجحنا النفسية لانها اصل والمالية عارضة ولذلك الفعل الوارد عليه يسمى
قتلا وفوات المالية والحوالة [illegible] تمسك به الخصمان في تقليل القيمة الواجبة انما هو بمقابلة الادمية
ايضا ولهذا يجري فيه القسامة ويتحمله العاقلة الا انه لا يسمع [illegible] بقيمته رايا او
طريقه ان يقال ان كونه مالا يوجب نقصان دمه فاذا انعكس بعض دمه باعتبار قيمته مالا

نقصنا بذلك السبب الذي انتقص به وهو المالية بخلاف كثير القيمة فان فيه اثر عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
ولا نسلم وجوب الضمان للمولى بل للعبد ولهذا تقضى منه ديونه ولكنه لا يصلح مالكا للمال فيستوفيه
المولى لانه اولى الناس كما في القصاص ولئن سلم وجوب الضمان للمولى لكنه لا يدل على انه بدل المالية لان
القصاص وجب للمولى مع انه بدل النفس بالاجماع واختلاف القيمة باختلاف الاوصاف راجع الى اظهار
المالية التي يظهر النقصان باعتبارها وضمان الغصب ضمان مال لان الغصب يرد على المال
ليس الا واذا اعتبر معنى النفسية في باب الضمان فلا يكون ذلك الا لاظهار خطر المحل وخطره انما
هو بالمالية لان كمال حال الانسان بالمالكية وتمام المالكية بالحرية لان بالرق لا يبقى مالكية المال بالاتفاق
كما مر فلان ينقص بدله كما نقص بدل نفس الانثى عن الرجل لنقصانها في احد ضربي المالكية
وهو النكاح [illegible] ان نقصان المالكية لو اثر نقصان الدية لاعتبر في الاوصاف والعلم [illegible]
ينتقص بالزمانة وبفوات الاطراف لعدم انتقاص المالكية بها فان قيل اذا الحق الرق بالانوثة
في نقصان المالكية وجب ان يستويا في مقدار النقصان حتى كان النقصان بقدر النصف كما
في الانوثة اجاب الشيخ بقوله لكن نقصان الانوثة في احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح
بالعدم فان المرأة تملك المال رقبة ويدا وتصرفا ولا تملك النكاح اصلا فكانت ديتها على نصف
من دية الرجل وهذا اي الانتقاص الحاصل بالرق نقصان في ضربي المالكية لا بالعدم فان العبد يملك
النكاح كالحر ومالكية المال لم تزل بالكلية فانها تملك الرقبة وملك التصرف والعبد ان لم يكن اهلا لملك
المال فهو اهل للتصرف فيه واهل لاستحقاق اليد عليه فان المأذون يستحق اليد [illegible] على ما
يكتسبه [illegible] فوجب نقصان بدله عن دية الحر فان قيل مالكية النكاح قاصرة في حقه وذلك لاقتصارها
على المرتين ونوعها على اذن المولى فصار كل واحد من الملك على النصف في حقه وذلك يقتضي التنصيف
فالجواب ان ذلك ليس بنقصان المالكية فان مالكيته في ملك النكاح كالحر لما ذكرنا ان الرق لا ينافي
مالكية غير المال وهو النكاح بل هو تنصيف الحل في حقه كما بينا انه ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات
الموضوعة للبشر وليس كلامنا في ذلك والعلم يتكلم في عدم شهادته وغيره والتوقف على اذن المولى
لا يدل على النقصان كما في الصبي بل هو لدفع الضرر عن المولى فان قيل فعلى هذا ينبغي ان ينقص
من قيمته ربع دية الحر لنقصان في احد ضربي المالكية بالنصف وكما في الاجزاء اجيب بان هذا
ثابت باثر ابن مسعود وهو قوله لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم
ومثل هذا الاثر كالمسموع من النبي صلى الله عليه وسلم فوجب العمل به قال ______ رحمه الله
وهذا عندنا في المأذون انه يتصرف لنفسه ويجب له اليد بالاذن غير لازم وفي الكتابة بدلا لازمه
وقال الشافعي رحمه الله لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان السبب شرع لحكمه ولم يكن
اهلا لاستحقاق اليد ايضا وانا قلنا ان اهلية التكلم غير ساقط بالاجماع وكذلك الذمة مملوكه
للعبد فانه للدين واذا صار اهلا للاستحقاق للحاجة كان اهلا للقضاء وادنى طريقه
وهو الحكم الاصلي لان الملك ضرب قدرة شرع للضرورة وكذلك ملك اليد ينفع غير ملك الرقبة

ان الحيوان ثبت دينا في الذمة في المكاتبة واذا كان كذلك كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو حكم
والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك ولذلك جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل
في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون على ما ذكر ان العبد له ملك تصرف واستحقاق يد
وكان ذلك يختلف فيما اراد ان نبينه فقال وهذا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال ولاستحقاق
اليد علما ثابتا عندنا في المأذون فانه يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويستحق اليد عليه لكنه
غير لازمة لخلو الاذن عن العوض كالهبة وربما اشار الى دفع ما يقال اذا كانت اليد له بالاذن
واجبة وجب ان لا يقبل الحجر بعده وكان الاذن لفك الحجر الثابت بالرق شرعا واثبات اليد له في كسبه
كالمكاتب الا ان يده لازمة لان الاذن بعوض فصار كالبيع والفرق بين المأذون والمكاتب انما
هو بلزوم الاذن وعدمه وعند الشافعي ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد بل
يستفيد اليد والتصرف بالاذن من المولى فيتصرف بطريق النيابة كالوكيل ويده في الا
الاكتساب يد نيابة كالمودع وتظهر فائدته ان الاذن في نوع اذن في الانواع كلها عندنا خلافا له
والحجر في نوع بعد الاذن العام لا يصح عندنا وعنده يصح وان الاذن لم يقبل التوقيت عندنا
حتى لو اذن له شهرا او سنة كان مأذونا ابدا ان لم يحجره وعنده يقبل وقال الشافعي العبد لما لم يكن
اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه يعني التصرف لان السبب ليس بمقصود لذاته وانما هو شرع لحكمه
فاذا لم يكن اهلا للحكم لم يكن اهلا للسبب ولا لاستحقاق اليد ايضا لانها تستفاد من ملك التصرف
او ملك التصرف او ملك الرقبة ولا شيء منهما يثبت بهما حقه وقلنا التصرف انما هو باهلية
التكلم واهلية التكلم غير ساقطة فالتصرف غير ساقط اما الاول فلان التصرف كلام اعتبر
شرعا لحكم واعتبار الكلام انما هو باعتبار صدوره عن الاهل واما الثاني فبالاجماع والعقل صحح
توكله وقبلت رواياته في الدين واخباره في الديانات كالعدالة والطهارة والنجاسة وشهادته
بهلال رمضان وغير ذلك ثم بين انه اهل للتصرف ثم ذكر كونه اهلا لاستحقاق اليد بقوله
وكذلك الذمة مملوكة للعبد دون المولى فلانها عبارة عن وصف شخص به يصير اهلا
للايجاب والاستيجاب ومن هذا الوجه لم يصح مملوكا للمولى حتى بقي مخاطبا بحقوق
الله وصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ويؤاخذ به بعد العتق ولو تصرف المولى
في ذمته كان استوجب شيئا في ذمته لا يجوز ولو كانت مملوكة لما صح الاول وصح الثاني واما كونها
قابلة للدين فلثبوت دين الاستهلاك في ذمة العبد المحجور واذا اقر به على نفسه حتى لو كفل
به شخص يؤاخذ به في الحال واما ان كل ذمة مملوكة قابلة للدين اهل للحاجة فلانها عبارة
عن اهلية الشخص للايجاب والاستيجاب كما ذكرنا ولم يجعل الايجاب والاستيجاب الا لدفع
حوائج من هو محتاج كما في الاحرار ولهذا قلنا لا يجوز ايجاب شيء على الله تعالى ونحو ذلك واذا
كان اهلا للحاجة كان اهلا لقضائها والا لوقع في الحرج واذا كان اهلا للقضاء نظرنا
في طريقه اما ملك الرقبة او ملك اليد وادناه ملك اليد واعلاه ملك الرقبة فثبت الادنى ولما

وما سبب انما المقتضي للتصرف واليد موجود بين انتفاء المانع بقوله وهو الحكم اي اليد وذلك الضمير راجع
الخبر وذلك لقائل ان يقول لا نسلم ان المقتضي وان كان موجودا لكن المانع ايضا متحقق وهو ان اليد
وسيلة الى ما هو الحكم المقصود لذاته وهو ملك الرقبة واذا لم يكن اهلا للحكم المقصود سقطت
الواسطة وايضا ملك اليد في المال ملك مال والرق ينافيه فقال المانع منتف لان الحكم الاصلي اليد
دون ملك الرقبة لان ملك الرقبة ضرب قدرة شرع لضرورة دفع الحاجة وما شرع لضرورة
دفع الحاجة يكون وسيلة الى دفع الحاجة فملك الرقبة وسيلة الى دفع الحاجة ودفع الحاجة باليد
لان التمكن من الدفع يحصل بها ولذلك ملك اليد بنفسه غير مال وما لم يكن مالا فالعبد يملكه
تملك اليد بملك العبد اما انه ليس بمال فلان الحيوان ثبت دينا في الذمة في عقد الكتابة
في مقابلة ملك اليد ولو كان ملك مالا لما كان كذلك كما في البيع واذا كان كذلك اي اذا ثبت
وجود المقتضي لاهلية التصرف واهلية استحقاق اليد وانتفى المانع وهو كون اليد وسيلة
وكون ملك اليد مالا كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو حكم اي امر اصلي مقصود بالعقد وهو
ملك اليد والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لانه شرع وسيلة اليه فكان العبد في
تصرفه عاملا لنفسه لثبوت حكمه الاصلي له وكان تصرفه سواء ربح المال شيئا من مال المضاربة
فانه يصح لافادته ملك اليد ثم ان مشايخنا في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما ما اشار اليه الشيخ
بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد ومعناه ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد
للعبد فيكون حكمه له لانه يعقد تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بقدر الاستغناء فاستخلفه المولى
لا بالتصرف بل بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان العبد
يمنع ملك المولى في كسبه لانه يتلقى الملك من جهته كالوارث مع المورث فعلم انه يملك الحاصل بسبب
ملك الرقبة لا بتصرف العبد والثاني ان ملك اليد يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ومع هذا
العبد عامل لنفسه لان عمله متى تردد بين ان يقع له وان يقع لغيره كان واقعا له كالمكاتب فان
كسبه للسيد من وجه ولنفسه من وجه ولم يجعل نائبا عن المولى ثم ذكر هذا بقوله ولذلك اي ولان
الملك يثبت للعبد والمولى يخلفه وان الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي بقاء الاذن
كالوكيل يعني وان كان اصلا في نفس التصرف وملك اليد لكن لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع
الملك للمولى كان العبد كالوكيل والمولى كالموكل حيث يثبت الملك له ولما كان له حق حجره بعد
الاذن بغير رضاه كما كان للموكل عزل وكيله بغير رضاه كان العبد المأذون في بقاء الاذن
بمنزلة الوكيل في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك وقوله في عامة مسائل المأذون
اي اكثرها متعلق ببقاء الاذن مثال الاول ما اذا اذن المولى للعبد في التجارة ثم مرض ثم باع
العبد ما كان من تجارته او اشترى شيئا محاباة بالغبن فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع ما
فعل العبد جائز عند ابي حنيفة في ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان
واقعا للموكل في تصرف الوكيل يعتبر العقد بمرض المولى فتعلق حق ورثته بكسبه كما

يعتبر تصرف الوكيل في مرض الموكل وكذا لو باشر المولى بنفسه وكذلك الحكم عندهما في المحاباة اليسيرة
فاما المحاباة بغبن فاحش فباطلة وان كان يخرج من الثلث لان المأذون لا يملكها عندهما كالوكيل
بها في صحة المولى ولو كان الذي حاباها وارث المولى كانت المحاباة باطلة وكذا لو باشرها المولى
بنفسه ولو اقر المأذون في مرض المولى بدين او غصب او وديعة قائمة او مستهلكة او غيرها
من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدئ من تركته ومن رقبة العبد ومن كسبه فان
فضل شيء فهو للذي اقر له العبد لان الكل ملك فصار كاقراره ففي هذه المسائل جعل
المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه لا مرض العبد ومثال الثاني
ما لو اذن المأذون لعبده في التجارة فحجر المولى الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا وكل وقد قال
الموكل اعمل برأيك لا ينعزل الثاني بعزل الاول ولو مات المولى صارا محجورين كما لو مات
الموكل صارا منعزلين ولا يشترط علم المأذون بالحجر لصحته كما يشترط علم الوكيل بالعزل ولو احتج
المأذون في ماله لم يبق للعبد ولاية قبض ما على غريمه وقت الاذن كالوكيل بالبيع لا يملك قبض
الثمن بالعزل ولو جن المولى بعد الاذن جنونا مطبقا او ارتد وقتل فيه او لحق بدار الحرب
يصير العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا ففي هذه المسائل جعل العبد كالوكيل في حق بقاء
الاذن واعلم ان الشارحين ذكروا في هذا الموضع اعتراضات بعضها غير وارد اصلا والباقي
سقط بالتأمل فيما ذكرنا حق التأمل والله اعلم قال رحمه الله والرق لا يؤثر في عصمة الدم
وانما يؤثر في قيمته وانما العصمة بالايمان ودار الايمان والعبد فيه مثل الحر ولذلك يقتل الحر بالعبد
قصاصا ش عصمة الدم حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع وهي على نوعين عندنا مؤثمة
وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض فقط كما اذا اسلم كافر في دار الحرب وقتل ثمة ومقومة وهي
التي توجب الضمان والاثم على تقدير التعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص
وان كان خطأ فالدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار
ان كان عمدا والرق لا يؤثر في العصمتين بالاسقاط والتبعيض وانما يؤثر في قيمته لما بينا
وانما لم يؤثر في عصمة الدم لانها ان كانت مؤثمة فبالايمان وان كانت مقومة فبدار الايمان اي بالاحراز
بها والعبد في كل واحد منهما مثل الحر بلا نقصان اما الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار
فلانه يثبت بالقرار فيها بان اسلم والتزم عقد الذمة والعبد تبع للمولى والمولى محرز بها
فالعبد كذلك كسائر امواله ولذلك اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد بالقصاص
وقال الشافعي رحمه الله لا يقتل لانه ينبني القصاص على المماثلة في النفسية ولا مماثلة بينهما في ذلك اما الاولى
فظاهرة لان القصاص ينبئ عن ذلك واما الثانية فلان نفس الحر موصوفة بانواع الكرامات
التي اختصت بها وصار بها اشرف من سائر الحيوانات واما نفس العبد فقد تمكن فيها
معنى المالية التي تخل بتلك الكرامات فاختلت بها فكان دون الحر ولهذا انتقص البدل
فامتنع القصاص ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في الكرامات لان ذلك ثبت

بالنص

بالنص على خلاف القياس والجواب لا نسلم ان نفسية العبد اختلت بمعنى المالية لان معنى المالية
مجاورة لها بطريق التبعية والوصف الذي يبنى عليه القصاص وشرع لاجله العصمة وصفا اصليا
لا ينفك عنه وهو كونه متحملا للامانة اذ التحمل والاداء لا يتحقق الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق الا
بالعصمة فالتحمل والاداء اللذان هما وصفان اصليان لا يتحققان الا بالعصمة والحر والعبد في ذلك
سواء وان ما سوى ذلك من الحرية والعقل والكلام والذكورة لا تعلق للقصاص فلا وجه لمنع القصاص
ح واما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة التي هي معتبرة في نقص البدل تكميلا
ولهذا يقتل العبد بالحر قال رحمه الله واوجب الرق نقصا في الجهاد ولما قلنا في الحج ان
استطاعة الجهاد والحج غير مستثناة على المولى ولذلك قلنا لا يستوجب السهم الكامل ش قد علم مما ذكرنا
ان الرقيق فيه جهة الادمية وجهة المالية وباعتبار الاول مالك وباعتبار الثاني مملوك والحكم يقتضي
ان يعمل بجهة من الجهتين فجعلت منافع بدنه على قسمين بطريقه والمولاه فاستثنيت في العبادات التي
ليست مالية خالصة ولا فيها شائبة مال كالصلوة والصوم فلم يكن للمولى في ذلك حق كما كان له في غير تلك
بطريق التبعية لملك الرقبة ولم يستثن فيما فيه شائبة مال كالحج والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بغير اذن
المولى لانه يحتاج فيه الى الكراع والسلاح وذلك لا يحصل الا بالمال والعبد لا يملكه فاوجب الرق نقصانا
في الجهاد ولذلك قلنا انه لا يستوجب السهم الكامل من الغنيمة لانه اذا حضر فاما ان يقاتل باذن
المولى وبغيره او لم يقاتل فان كان فلا شيء له لان حضوره لخدمة المولى لا للقتال كالتاجر وان كان الاول
فله الرضخ دون السهم الكامل وعند اهل الشام يسهم له لانه صلى الله عليه وسلم اسهم لهم يوم خيبر و
لعامة العلماء حديث فضالة بن عبيد انه صلى الله عليه وسلم كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم ولان العبد
غير مجاهد بنفسه فان المولى منعه من الخروج والقتال فلا يستوي بينه وبين الحر ولكن يرضخ له اذا
قاتل لمعنى التحريض لا نفال لو قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه يدخل فيه الحر والعبد في ذلك سواء لانهما يستويان فيها
بخلاف السلب فقد يكون اكثر من السهم لان استحقاق السهم اما بالقتال او بايجاب الامام ولا تفاوت بينهما
في ذلك بخلاف استحقاق السهم فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد لا يساوي الحر فيها الا ترى ان في التنفيل
سوى بين الفارس والراجل مع عدم تسويتهما في القسمة وما تمسكوا به الحديث فمحمول على الرضخ عن عمير
مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله صلى الله عليه وسلم قال رحمه
الله وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز ولكنه يصح امانه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
لانه يتصرف على الغانمين ابتداء ولانه غير مالك للجهاد اصلا واذا كان مأذونا بالجهاد لم يصر اهلا للولاية
بالاذن لكن الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم تعدى
فلم يكن من باب الولاية مثل شهادته بهلال رمضان ش لما فرغ من بيان تأثير الرق في كمال الحال
في اهليته كالشرع الحل والذمة شرع في تأثيره في انقطاع الولايات فانه معنى الولاية المستفادة من
العبد كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تنبني على القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ
القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي فينافيها ولانا الاصل فيها ولانه اعزاز وانعام المقدر

منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره ولانقطاع ولايته ابطل الحجة
وابو يوسف رحمهما الله امانه لان امانه تصرف على الناس ابتداء وهو ولاية ولا ولاية للعبد اما الثانية
فلما ذكرنا آنفا واما الاولى فلانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا لحقه فيتعدى منه الى الغير
ولان الامان نوع من الجهاد والعبد غير مالك للجهاد اصلا اما الثانية فظاهره واما الاولى فلانه
قد يكون في الامان نوع مصلحة للمسلمين استعدادا للقتال بعد نوع ضعف حصل ولانه ثم دفعا
لشرهم وعند محمد والشافعي وفي رواية عن ابي يوسف لان امانه صحيح لانه مسلم من اهل النصرة
للدين بما يملكه فالامان نصرة بالقول فانه شرع لدفع شر الكفار والنصرة بالقول يكون
له ليس فيه ابطال حق المولى عن منافعه بخلاف القتال بالنفس فانه فيه ابطال حق المولى فلا يملكه الجواب
ان الامان متردد بين النفع والضرر ولهذا لا يفترض اجابة الكفار اليه اذا طلبوا ذلك وفيه ابطال
حق المسلمين في الاستغنام والاسترقاق فلا يملكه كالتصرف الذي يتوهم الضرر في حق المولى خاصة
فانه لا يملكه كالبيع والشراء لالحاق الضرر بالمولى ففيما فيه الحاق الضرر بالمسلمين اولى فان قيل
فاذا كان العبد ماذونا بالجهاد فالمانع الذي ذكرتم موجود وامانه صحيح واجاب الشيخ بانه
اذا كان ماذونا بالجهاد لم يصر اهلا للولاية بسبب الاذن لوجود المنافي وهو الرق لكن الامان
خرج عن اقسام الولاية لصيرورته شريكا في الغنيمة باستحقاق الرضخ منها فاذا اسقط
حق نفسه منها لزمه حكم الامان ثم تعدى الى الغير لعدم تجزيه واذا خرج من باب الولاية لا يكون
ممنوعا كالشهادة برؤية هلال رمضان حيث يصح لانها ليست بولاية بل هي الزام وفيه بحث
من وجهين الاول انا لا نسلم ثبوت الشركة له في الغنيمة بالاذن فان الرق ينافي مالكية المال بل الشركة
ثبتت لمولاه لان رضخ العبد له لا للعبد بدليل ما ذكرنا في السير الكبير ان العبد المقاتل اذا
اعتق بعد ما اصابوا الغنيمة يرضخ لمولاه منها ومع لا يصح امانه وان كان ماذونا لانه الزام على
الغير ابتداء والثاني انا نستحق الرضخ لو اوجب الشركة ليصح امان المحجور عن القتال
لشركته لاستحقاقه الرضخ كالماذون واللازم باطل لعدم صحة امانه فالملزوم مثله والجواب
عن الاول ان حاله في ذلك كحاله في سائر النيابة في استحقاقه اهلية التصرف والعبد الملك لكن
المولى خلفه في الملك على ما ذكرنا من احد طريقي المشايخ في ذلك فالشركة ثابتة بالنظر الى ذلك
الاصل ان الماذون المقاتل لو مات قبل الاحراز والقسمة لا شيء لمولاه كما اذا مات
من له سهم وعن الثاني بانا لا نسلم استحقاقه الرضخ وهو وجه القياس وفي الاستحسان وان كان
مستحقه لكونه كالماذون من المولى دلالة لانه انما حجر لدفع الضرر عنه فاذا فرغ سالما زال الضرر
فيثبت منه الاذن دلالة لكن لا يثبت بها الشركة المصححة للامان فان الشركة الثابتة حين
الامان هي الموجبة لصحة الامان لانه بطريق اسقاط حقه واسقاط ما ليس بثابت باطل
والشركة في العبد المحجور ليست كذلك لانها تثبت بعد الفراغ من القتال الحين حيث الشركة
لم يبق وقت الامان وحين الامان لم يكن له الشركة فلا يعتد بهذه الشركة في صحة الامان قال

قال رحمه الله وعلى هذا الاصل صح اقراره بالحدود والقصاص لكن وعلى ما ذكرنا من ان الرق
لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحياة صح اقرار العبد بالحدود والقصاص اي بما يوجبها لانه
مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحياة لعدم تعلق حق المولى بذلك حتى لا يملك المولى اراقة دمه
والاتلاف صورته والاقرار عليه بالحدود والقصاص واذا كان مبقى على ذلك كان اقراره بما فيه حق
نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر واما اتلاف ماليته التي هي حق المولى فهو ضمني لا يمنع صحة اقراره
بخلاف اقرار المحجور بالمال فانه لا يصح في حق المولى لان ماله حقه وهو المالية فيمنع صحته وقد
اعترض عليه بان التزام ما يستلزم الضرر شرعا كالجرح مع ازهاق الروح والسرقة مع الاتلاف
فينبغي ان لا يصح اقرار المحجور بالحدود والقصاص لاستلزامه الاتلاف حق المولى ولو اقر بالمال لم يصح
لا لانه الضرر فكذا اذا التزم ما يستلزم الضرر وايضا قد تعارض هناك جهتان والطريق
في ذلك رجحان حق الغير واجيب بانا لا نسلم ان التزام ما يستلزم الضرر كالجرح والسرقة
لا يصح ولهذا جاز ذلك لا لانهما ليسا بالتزام لان الجرح والسرقة فعل حسي علة للتلف بواسطة
الازهاق فكان الجارح والسارق متلفين بمباشرة العلة فاما الاقرار فهو من باب القول وخبر علة
للتلف بل علة للعلم بوجود المقر به اذا ترجح جهة الصدق بانتفاء التهمة ووجود المقر به ثابت
بعلته والفرق بين القول والفعل ثابت شرعا فان فعل الصبي والمجنون معتبر دون قولهما حتى لو
اتلف العبد شيئا يؤاخذ به في الحال ولو اقر به لا يؤاخذ به اذا لم يصدقه المولى الا بعد العتق ثم لم يصح
القول بالفعل في هذا الباب ولا نسلم ان الطريق في مثله رجحان حق الغير لان رجحان حق الغير انما
اذا كان متهما في حق نفسه ولا تهمة في الاقرار بالحدود والقصاص على نفسه فلا رجحان قال
رحمه الله وصح بالسرقة المستهلكة وبالقائمة صح من الماذون ومن المحجور اختلاف معروف عند ابي حنيفة
رحمه الله يصح بهما وعند محمد لا يصح بهما وعند ابي يوسف يصح بالحد دون المال وذلك اذا كذبه المولى
اقرار العبد ماذونا كان او محجورا بالسرقة المستهلكة صحيح فيقطع ولا يجب الضمان لانه لا تهمة في اقراره
والاقرار عند انتفاء التهمة صحيح اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان ما يلحقه من الضرر باستيفاء
العقوبة منه فوق ما يلحق المولى ومال هو لا يقطع عليه وهو خلا الماذون بالضمان في الحال
والمحجور بعد العتق لان اقراره في حق المولى لا في حقه ان كان ماذونا فانه يلاقي ذمته ومثل المحجور
في ذلك فاما في حق القطع فلان في نفسه والفك بحكم الاذن لم يتناولها والجواب ان حجر الحر عليه
باعتبار انه مال مملوك بل باعتبار انه مخاطب وهو في هذا المعنى كالحر ماذونا كان او محجورا فان اقراره
فيما يرجع الى استحقاق الجزاء كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك واما الاقرار بالسرقة
بالسرقة القائمة اي المسروقة مال قائم في يده بعينه فان كان من الماذون فهو صحيح في حق الكل
بالاجماع فيرد على المسروق منه وفي حق القطع صحيح عندنا خلافا لزفر والوجه من الجانبين
ما مر وان كان من المحجور ففيه اختلاف معروف فعند ابي حنيفة يصح مطلقا فيقطع يده و
يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالقطع صحيح لما بينا في اعتبارا لذمته فيصح بالمال

بناء عليه لأن ثبوت الشيء بثبوت ما هو من ضروراته فانتفى القطع في مال مولاه مستحيل وعند أبي يوسف
يصح في حق الحد دون المال لأنه أقر بشيئين القطع وهو على نفسه فيصح وبالمال وهو على المولى فلا يصح
وأحدهما ينفصل عن الآخر ألا ترى أنه يثبت المال دون القطع إذا شهد به رجل وامرأتان وقد يثبت
القطع دون المال كما إذا أقر بسرقة مستهلكة وعند محمد لا يصح أصلا فلا يقطع ولا يرد المال وهو
قول زفر رحمه الله لأن إقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح في حق القطع أيضا لأنه لما بقي المال
على ملك المولى لا يمكن أن يقطع فيه وهذا الاختلاف المذكور فيما إذا كذبه المولى وقال المال مالي
فأما إذا صدقه فإنه يقطع ويرد المال بلا خلاف قال ـــــ رحمه الله وعلى هذا الأصل
قلنا في جنايات العبد خطأ أن رقبته تصير جزاء لأن العبد ليس بأهل لضمان ما ليس بمال و
لكنه صلة إلا أن يشاء المولى الفداء فيصير عائدا إلى الأصل عند أبي حنيفة رحمه الله حتى لا يبطل
بالإفلاس وعندهما يصير بمعنى الحوالة وهذا أصل لا يحصى فروعه أي وعلى ما ذكرنا أن الرق ينافي
مالكية المال وكمال الحال في أهلية كرامات البشر حتى أن ذمته ضعفت قلنا في جنايات العبد خطأ
أن رقبته تصير للمجني عليه جزاء الجناية والوجوب على المولى لا العبد ويجبر المولى على الدفع إلا أن يختار
الفداء بالأرش فيخير بين الدفع والفداء وقال الشافعي حكم جنايته على الآدمي كحكم إتلافه المال
يتعلق بالأرش برقبته ويباع عليك العبد ويكون الوجوب في الأصل على العبد وفي بدء [illegible]
يطالب بالاتباع بعد العتق فعنده يؤاخذ بتكميل الأرش بعد العتق وعندنا لا يؤاخذ له أن الأصل
في ضمان الجناية وجوبه على الجاني والشرع أوجب على العاقلة تحملا عنه مواساة لعذر الخطأ ولا عاقلة
للعبد لأن العقل بالقرابة وقد انقطع حكمها بالرق بالإجماع فبقي الضمان عليه فيباع فيه ويستوفى ما بقي
منه بعد العتق ولنا أن المتلف ههنا غير مال وكل ما هو كذلك فنافٍ في وجوب الضمان على المتلف
والشرع أوجب الضمان صيانة للدماء عن الهدر فيكون صلة في جانب المتلف كأنه هبة ابتداء
ولهذا لا يصح الكفالة بالدية ولا يجب الزكاة فيها إلا بحول بعد القبض وإذا كان كذلك فإما أن يجب
على العاقلة أو على العبد أو على المولى لا سبيل إلى الأول لعدم العاقلة بالإجماع ولا إلى الثاني لأن العبد
لضعف ذمته لا يتحمل الصلات ولهذا لا يجب عليه نفقة الأقارب ولا يملك أن يهب شيئا فتعين
أن يكون على المولى لكونه أقرب الناس إليه ولهذا يملك أكسابه والغرم بإزاء الغنم وإلا لزم إهدار
الضمان والغرض وجوبه هنا خلف والجواب عما استدل به أن قوله الأصل في ضمان الجناية
وجوبه على الجاني لا يخلو إما أن يريد به مطلقا أو بشرط جزئيته وكونه أهلا والثاني مسلم وليس بمفيد
والأول ممنوع ولئن سلم فإنما يتحقق على ما ذكرنا قوله ولكنه صلة من تتمة قوله ضمان ما ليس
بمال والضمير راجع إلى الضمان فيكون معناه لكن ضمان ما ليس بمال صلة كما قررنا وقيل هو راجع
إلى ما وليس بشيء لأنه يكون معناه لكن ما ليس بمال صلة وهو ليس بصحيح وقوله إلا أن يشاء المولى
الفداء متصل بقوله يصير جزاء أي يصير جزاء في جميع الأحوال إلا في حال مشيئة المولى الفداء فإن الأمر
حينئذ يصير عائدا إلى الأصل وهو الأرش فإنه هو الأصل في الخطأ عند أبي حنيفة رحمه الله والنقل إلى الدفع

بعارض

بعارض الرق وعندهما يصير التزام المولى الفداء بمعنى الحوالة كأن العبد أحال بالواجب
على المولى فيعود بالإفلاس إلى الرقبة كما في الحوالة وحاصله أن المولى إذا اختار الفداء كان
الأرش دينا في ذمته والعبد عبده ولا سبيل للغير عليه عنده وعندهما لو أدى الدية وإلا دفع
العبد إلى ولي الجناية إلا أن يرضى صاحب الدية بتأخيره [illegible] له أن يرجع على العبد لهما أن الأصل
أن يكون الجاني مصروفا إلى الجناية كما في العمد وإنما يصار إلى الأرش في الخطأ إذا كان الجاني
حرا لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفداء نقلا من الأصل إلى العارض فكان بمعنى الحوالة
فإذا توى ما عليه بإفلاسه يعود حق الأصل كما في الحوالة ولأبي حنيفة أن الأصل في الخطأ الأرش
لأنه ثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الآية وفي العبد إنما يصار إلى الدفع ضرورة
أنه ليس بأهل فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الأمر إلى الأصل فلا يبطل بالإفلاس
وقيل هذه المسألة بنيت على اختلافهم في التفليس فعنده لما لم يكن التفليس معتبرا كان هذا
الاختيار من المولى تحويلا للحق إلى ذمته لا إبطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا كان المال
في ذمة المفلس كان تاويا فيكون هذا إبطالا لحقهم وهذا أي الرق بجميع أحكامه كما بينا أصل
لا يحصى فروعه منها أن الأمة والمدبرة والمكاتبة وأم الولد إذا أعتقن لهن الخيار سواء
كان أزواجهن عبيدا أو أحرارا عندنا لأن العلة ازدياد الملك عليها بالطلاق وإنما العبد يصلح وصيا
لمولاه إذا كانت الورثة صغارا عند أبي حنيفة لأن الوصاية ليست بولاية مطلقة بل وكالة من وجه والرق
ينافي الإرث وغير ذلك جانبه لكثرة قال ـــــ رحمه الله وأما المرض فإنه لا ينافي أهلية
الحكم ولا أهلية العبادة ولكنه لما كان سبب الموت والموت عجز خالص كان المرض من أسباب العجز
ولما كان الموت علة الخلافة كان المرض من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله ولما كان عجزا شرعت
العبادات عليه بقدر المكنة ولما كان من أسباب تعلق الحقوق كان من أسباب الحجر إذا اتصل بالموت مستندا
إلى أوله فعمل كل تصرف واقع يحتمل الفسخ فإن القول بصحته واجب للحال ثم التدارك بالنقض إن احتيج
إليه مثل الهبة وبيع المحاباة وكل تصرف لا يحتمل جعل كالمتعلق بالموت كالإعتاق إذا وقع على حق الغريم
أو الوارث وكان القياس أن لا يملك المريض الإيصاء لما قلنا لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث
استحسانا على الورثة بالقليل ليعلم أن الحجر والتهمة فيه أصل ه قيل المرض حالة للبدن خارج عن
المجرى الطبيعي وقيل هيئة غير طبيعية في بدن الإنسان يجب عنها بالذات آفة في الفعل أنه [illegible]
التعسير والنقصان فالمصنف أنه يحيل أن تصور الأجود لها في الخارج وهذا فاسد لأنا نحيل
في حال الصحة تصور الأجود لها في الخارج والأولى أن يقال إن تصور الشيء على خلاف ما عليه لا أنه
في الذهن قبله خلل في الاكتساب والنقصان مثل أن يضعف بصره مثلا والبطلان مثل العمى
والحق أنه بديهي التصور وبهذه تعريفات لفظية وأنه لا ينافي أهلية الحكم أي ثبوته ووجوبه على الإطلاق
سواء كان من حقوق الله أو حقوق العباد ولا ينافي أهلية العبادة لأنه لا يخل بالعقل ولا يمنعه
عن استعماله فيصح ما يتعلق بعبارته من العقود وغيرها لكنه لما كان سبب الموت والموت عجز خالص

كالمرض من أسباب العجز أما أن الموت عجز خالص فظاهر وأما أن المرض سببه فلأن الموت يحصل بترادف الآلام
الحاصلة بالمرض ولما كان الموت علة لخلافة الوارث والغريم في ماله كان المرض من أسباب تعلق حق
الوارث والغريم بماله أما أنه علة للخلافة فلأن الملك بالمالكية ثابت به والوارث أقرب الناس إليه والمال
محل قضاء الدين بعد خراب الذمة يصير مشغولا بالدين فيخلفه الغريم فيه وإذا ثبت أنه عجز قدر الله
من أسباب تعلق الحقوق شرعت العبادات عليه بقدر المكنة لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع حتى صار
فأجزت صلوته قاعدا وقاعدا وموميا وكان من أسباب الحجر بقدر ما يقع به صون حق الوارث والغريم
وهو مقدار الثلثين في حق الوارث لتعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم إن كان الدين
مستغرقا وما لا يتعلق به حق غريم ولا وارث مثل ما زاد على الدين أو على ثلثي ما بقي من الدين أو
على ثلثي الجميع عند عدم الدين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة وأجرة الطبيب والنكاح
بمهر المثل ونحوها لا يؤثر المرض فيه والحجر بالمرض إنما يثبت إذا اتصل بالموت مستندا إلى أول المرض أما
اشتراط الاتصال فلأن علة الحجر مرض يكون من أسباب الموت وهو المرض المميت لا نفس المرض
فقبل وجود هذا الوصف لا يثبت الحجر وأما الاستناد فلأنه إذا اتصل بالموت اتصف بالإماتة
من أوله لأن كل جزء من أجزائه مضعف موجب لألم بعده فأضيف الحكم إلى الجميع فقيل كل تصرف
واقع منه محتمل للفسخ مثل الهبة وبيع المحاباة وجب القول بصحته للحال فإن احتيج إلى النقض
لتعلق حق الوارث أو الغريم به يتدارك به وكل تصرف لا يحتمل النقض كالإعتاق فلا يخلو إما
أن يتعلق به حق أو لا يتعلق فإن لم يتعلق نفذ في الحال كما إذا وقع الإعتاق في المال الفارغ عن الدين
وهو يخرج من الثلث وإن تعلق به كما إذا وقع على حق غريم بأن كان العبد المعتق مستغرقا بالدين
أو على حق وارث بأن كان قيمته زائدة على الثلث جعل المعتق كالمعلق بالموت يعني حكم المدبر
قبل الموت لحكمه حكم المدبر حتى كان في حق شهادته وسائر أحكامه وكان القياس أن لا يملك المريض
الإيصاء لما قلنا أن المرض سبب تعلق حق الغير بالمال وذلك يوجب الحجر عن الإيصاء نوع فلا يصح
منه لكونه محجورا كما لا يصح من العبد لكن الشرع جوز ذلك نظرا له لأن الإنسان مغرور بأمله
مقصر في عمله فيحتاج عند حلول الأجل إلى استدراك ما فات وجعل بمقدار الثلث تبين ذلك بقوله صلى الله
عليه وسلم إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم في آخر أعماركم الحديث وبقوله صلى الله عليه وسلم في حديث
سعد بن مالك الثلث والثلث كثير وانعقد الإجماع على ذلك فكان الاكتفاء بالثلث استحلالا
إلى استيفاء الإيصاء على الورثة بالقليل يعني الثلث ليعلم بذلك أن الحجر وتهمة إيثار الأجنبي على الوارث
لضعفه كانت أصل الإيصاء فقوله نظرا له تعليل لجواز الإيصاء وقوله استحلالا تعليل
لتقدير الثلث ويجوز أن يكون بدلا من نظرا قال رحمه الله ولما تولى الشرع الإيصاء
للورثة وأبطل إيصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة حتى لا يصح البيع منه أصلا
عند أبي حنيفة رحمه الله وبطلت أقاريره لهم للتهمة لأن شبهة الحرام حرام ولم يصح إقراره باستيفاء
دينه من الوارث وإن لزمه في صحته وبطلت الجودة في حقهم لتهمة العدول عن خلاف الجنس

إلى الجنس كما تقوم في حق الصغار هذا جواب سؤال يرد وهو أن يقال لما جوز الشرع الإيصاء
من الثلث وحصص نظر العلماء أن الثلث لا يتعلق بحق أحد ينبغي أن يجوز الوصية للورثة في الثلث
كالأجنبي لأنه متصرف في حقه ويرد الجواب أن الوصية كانت مفوضة في ابتداء الإسلام إلى المريض
بقوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا
على المتقين وقد كان يجري ذلك على ميل إلى البعض ومضارة للبعض فتولى الشرع الإيصاء للورثة بقوله
تعالى يوصيكم الله في أولادكم وبين النبي عليه السلام بقوله إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث
وأبطل ذلك الإيصاء المريض لهم لتوليه بنفسه لعجز العبد عن التدبير في مقدار ما يوصي به لجهله بالنفع
قال الله تعالى لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا أو لقصد مضارة البعض كما أشار إليه بقوله غير مضار وصية
من الله وهذا نسخ تحويل كنسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة ولما تولى الشرع الإيصاء وأبطل
إيصاءه بطل إيصاء المريض لهم صورة ومعنى وحقيقة وشبهة أي حقيقة الوصية وشبهها سواء لأن الشرع
لما نهاه عن إيصاء النفع إليهم صار ذلك حراما وإنما كانت الصورة والشبهة كالحقيقة لأن الموضع موضع
الحرمة والشبهة فيه كالحقيقة احتياطا أما مثال الصورة فما إذا باع لوارثه شيئا من التركة فإنه لا يصح عند أبي
حنيفة سواء كان بمثل القيمة أو لا وعندهما يصح بمثل القيمة لأنه ليس فيه إبطال حق الوارث وهو المالية
فكان الوارث والأجنبي فيه سواء ولأبي حنيفة أنه آثر البعض بنفس من أعيان ماله بقوله وهو محجور عن
ذلك لحق سائر الورثة فلا يجوز كما لو أوصى له بشيء إذ حق الورثة يتعلق بالعين كما يتعلق بالمالية
حتى لو أراد بعض الورثة أن يجعل لنفسه بدون رضا الآخرين لا يملك فلو قصد إيثار البعض ببعض
المالية لا يجوز فكذا إذا قصد إيثاره بالعين ولذلك يصح بيعه منه بمثل القيمة وبالأكثر بخلاف الأجنبي
فإنه ليس بممنوع عن التصرف معه فعلم أن البيع من الوارث إيصاء له صورة من حيث إنه إيثار له
بصورة العين وإن لم يكن إيصاء معنى لاسترداده العوض منه ومثال الإيصاء معنى الإقارير
فإنه لو أقر لوارثه بشيء من العين والدين لا يصح عندنا وقال الشافعي يصح لأن الحجر بالمرض ثبت
عن التبرع فإذا زاد على الثلث مع الأجنبي عن التبرع إصلاح الوارث ولا حجر عليه في السعي في خلاص
رقبته فيصح إقراره كما في الصحة ولهذا لو أقر بالوارث صح مع أن فيه إضرارا بالوارث المعروف
فكذا إقراره للوارث ولنا أن في إقراره للبعض تهمة الكذب فإن من الجائز أن يكون غرضه
من الإقرار إيصال مقدار من المال إليه إيثارا على غيره فيكون وصية من حيث المعنى وإن كان إقرارا
صورة فيكون حراما لأن شبهة الحرام حرام ولا لم يصح إقرار المريض باستيفاء دين لزم الوارث في
صحته لأنه إيصال له بما لعله الأولى من حيث المعنى فإنه سلم له بغير عوض وكذا لو كان الدين على أجنبي
والوارث كفيل عنه بطل إقراره باستيفائه لتضمنه براءة الوارث عن الدين أو الكفالة وقوله وإن
لزمه في الصحة رد لما روي عن أبي يوسف أنه لو أقر باستيفاء دين على الوارث في حال الصحة
يجوز لأن الوارث لما عامله في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند إقراره بالاستيفاء ولا يتغير
ذلك الاستحقاق بمرضه كما لو كان دينه على أجنبي فأقر باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرمائه
الصحة وقلنا إقراره بالاستيفاء في الحاصل إقرار بالدين لأن الديون تقضى بأمثالها للمديون

على صلب الدين عند القبض مثل ما كان عليه فيصير قصاصا بالثمن وكان هذا كالاقرار بالدين فلا يصح
بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان المنع هناك لحق غرماء الصحة وحق الغرماء من العوض لا
يتعلق بما يمكن استيفاؤه منه فلم يصادف اقراره بالاستيفاء محلا تعلق حقهم به فاما حق الورثة فمتعلق
بالعين والدين جميعا لان الورثة خلافة فكان اقراره بالاستيفاء مصادفا محلا هو مشغول بحق الورثة
فلا يجوز مطلقا وثم يذكر الشيخ مثال الحقيقة لظهوره ومثل للشبهة بقوله وتقوم الجودة يعني
اذا باع من الوارث الحنطة الجيدة او الفضة الجيدة بالردية لا يجوز اذ فيه شبهة الوصية بالجودة
فان تحوله عن خلاف الجنس الى الجنس يدل على ان غرضه ايصال النفع اليه لان الجودة غير متقومة عند
المقابلة بالجنس فيتقوم في حقه دفعا للضرر عن الورثة لتعلق حقهم بالاصل والوصف جميعا
كما تقومت في حق الصغار دفعا للضرر عنهم حتى لو باع الاب او الوصي مال الصغير من نفسه
او من غيره تتقوم الجودة حتى لم يجز بيع الجيد بالردي اصلا قال رحمه الله وحجر المريض
عن الصلة الا من الثلث لما قلنا ولذلك قلنا اذا ادى في مرض موته حقا لله ماليا كان من الثلث
وكذلك اذا اوصى بذلك عندنا لانه لما فرغ من ذكر الوصية ومقدارها ذكر تصرف المريض الذي يكون
كالهبة والمحاباة والصدقة ويعني انه محجور عن ذلك الا من الثلث لما قلنا من تعلق حق الغرماء والورثة
بماله فان قيل قد علم ذلك من قوله ثم التدارك بالنقض الى ان احتيج اليه اجيب بان ذلك لم يدل
على محل التصرف في هذا فقد بين ان محل التصرف في الصلة هو الثلث ثم بعد ذلك ان احتيج الى نقضه
لحق غريم نقض لذلك كالعتق والا فهو صحيح ويجوز مع ذلك ان يكون ذكره تمهيدا لما بني عليه من
الفروع بقوله ولذلك قلنا الخ ولما قلنا انه محجور عن الصلة فيما وراء الثلث اذا ادى في مرض موته حقا
لله تعالى ماليا سواء وجب ابتداء كالزكاة وصدقة الفطر او صار ماليا بسبب العجز كالفدية في الصلاة
والصوم والانفاق في الحج كان ذلك من الثلث كالتبرعات وكذلك اذا اوصى بذلك عندنا وان لم
يوص سقط عنه احكام الدنيا ويؤاخذ به في الآخرة وقال الشافعي رحمه الله ان اداه كان معتبرا
من جميع المال وان لم يؤده يؤدى من تركته مقدما على الميراث والوصية كديون العباد اوصى بها او لم
يوص واستدل على ذلك بحديث الخثعمية حيث شبه فيه دين الله بديون العباد وديون العباد
تقضى من جميع التركة فكذا دين الله ولانه حق مطالب به ويجري النيابة في ادائه فيستوفى من
تركته كدين العباد ولان المال خلف عن الذمة في حقوق تقضى بالمال والوارث نائب عنه ولهذا
يقوم مقامه بعد الايصاء في الاداء فكذا قبله والجواب ان التركة عندنا صارت ملكا للورثة
ولم يجب على الوارث شيء ليؤخذ ملكه به وعلى هذا كان الواجب ان لا يتعلق بها ديون العباد ايضا لكن
ثبت ذلك بالنص على خلاف القياس بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين واجماع العلماء
على تعلقهم الدين فلا يجوز اعتبار حقوق الله بها ولا الحاقها بها لانها ليست في معناها فان الواجب
في حق الله فعل الاداء لا نفس المال وفي حق العباد نفس المال لحاجتهم اليه فلا يصلح في حق
الله اقامة المال مقام الذمة بعد الموت ولا يمكن جعل الوارث نائبا في الاداء لان الواجب
عبادة فلا بد من فعل من يجب عليه حقيقة او تقديرا وخلافة الوارث تثبت جبرا بلا اختيار

من المورث وعندنا لا يتأدى العبادة واستيفاء الواجب لا يجوز الا من الوجه الذي وجب واذا لم
يمكن ايجابه على التركة لا يؤخذ منها الا ان يوصي فيكون معتبرا الوصية بسائر التبرعات فيعتبر من الثلث
ويجوز ان يكون محمل حديث الخثعمية انه امرها بذلك فلا يكون حجة ولان ملك الوارث في التركة
ثابت بالكتاب وجعل دين الله كدين العباد ثابت بالقياس على دين العباد بخبر الواحد وذلك
لا يعارض الكتاب ولان اقصى ما في الحديث جعل دين الله احق ويمكن ان يكون معناه
احق بالقضاء وان يكون احق بالقبول والثاني لا يستلزم الوجوب لجواز قبول النوافل في
غير وجوب فيها كان فيكون الحمل عليه ويسقط الاستدلال عليه قال رحمه الله ولما تعلق حق
الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم ومعنى في حق غيرهم صار اعتاقه واقعا على
محل مشغول بعينه بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة فلذلك
نفذ هذا ولم ينفذ ذلك وهذا اصل لا يحصى فروعه قيل هذا اشارة الى الجواب عما قيل ان حق
المرتهن تعلق بالمرهون كتعلق حق الغريم والوارث بالمال في المرض ثم حق المرتهن لا يمنع اعتاق
الراهن لبقاء ملكه فينبغي ان لا يمنع حق الغريم والوارث ايضا من الاعتاق لبقاء ملكه فقال لما تعلق
حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم ومعنى في حق غيرهم صار اعتاقه على محل مشغول
بعينه اما التعلق معنى فظاهر واما الصورة فلان المريض لا يملك البيع من وارثه بمثل القيمة وبالاكثر كما لا يملك
من الاجنبي بمثل القيمة وقد تقدم ذلك قيل وفي هذا الكلام اشارة الى ان حق الغريم يتعلق بالمال
صورة ومعنى كحق الوارث ولكن نص في المبسوط ان حق الغرماء يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بعين
المال وذكر في الذخيرة ان الحر المحجور بسبب الدين لو باع ماله من احد الغرماء بمثل القيمة يجوز كما لو باعه
من اجنبي ولكن لو قاص الثمن لا يجوز لان في المقاصة ايثارا للبعض بالقضاء وانه ممنوع عنه كالمريض
وهذه الرواية تدل على ان بيع المريض من الغريم بمثل القيمة يجوز فعلم ان حق الغرماء يتعلق بالمعنى
لا بالصورة فوجب التوفيق بينهما اما بالحمل على اختلاف الروايتين واما بان يجعل الضمير في انفسهم
وغيرهم للورثة حتى يكون معنى الكلام تعلق حق الورثة بالمال في حق انفسهم صورة ومعنى فلا يجوز البيع
من الوارث لا بمثل القيمة ولا بالاكثر وتعلق حقهم بالمال معنى في حق غيرهم من الاجانب والغرماء لا صورة
فيجوز البيع من الغريم بمثل القيمة كالاجنبي ولكن بقي الكلام في تعلق حق الغرماء في حق انفسهم وفي
حق غيرهم ويخرج ذلك من قوله ومعنى في حق غيرهم اي غير الورثة وغير الورثة يشمل الغريم والاجنبي
فيكون معناه وتعلق حق الغرماء في حق غير الورثة وهو انفسهم والاجانب معنى فيجوز البيع للغريم
بمثل القيمة واذا كان المحل مشغولا لحق يدفع وقوع العتق عليه بخلاف اعتاق الراهن فان حق
المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة فلم يكن المحل وهو الرقبة بعينه مشغولا ولذلك نفذ هذا
اي اعتاق الراهن ولم ينفذ ذلك اي اعتاق المريض بل صار كالمدبر ولقائل ان يقول قد
ذكرتم في الاعتاق ان ملك اليد هو الاصل وملك الرقبة واسطة واذا كان شغل الواسطة
مانعا فشغل الاصل اولى بذلك والجواب ان الاعتاق يقتضي محلا يرد عليه وذلك ليس اليد وانما هو

الوقت وشغل المحل مانع عن حلول غيره لا غير المحل فهذا اي العرض اصل الاحصى في عدده قال رحمه الله
واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان اهلية بوجه لكن الطهارة للصلوة شرط وقد ثبت بنصه الشرع
وفي فوت الشرط فوت الاداء وفي وضع الحيض ما يوجب الحرج في القضاء فلذلك وضعتهما وقد
جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم ايضا نصا بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء ولم يكن في قضائه
حرج فلم يسقط واحكام الحيض والنفاس كثيرة لا تحصى عددها قال الحيض لغة هو الدم الخارج يقال حاضت
الارنب اي خرج منها شيء كالدم وشرعا دم ينفضه رحم المراة السليمة عن الداء والصغر احترز بقوله
رحم المراة عن الدم الخارج من غيرها كجراح وغيرها وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق وبقوله السليمة
عن الداء عن النفساء فانها كالمريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبقوله والصغر عن دم تراه بنت تسع
سنين فانه ليس بحيض شرعا والنفاس في الاصل مصدر نفست المراة بالضم اذا صارت نفساء و
بالفتح اذا حاضت وكل واحد منهما من النفس بمعنى الدم وفي الشرع هو الدم الخارج عقيب الولد
هذا تسمية للدم بالمصدر واما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد فليس بذلك كذا
في المغرب وانهما لا يعدمان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز
ولا بقدرة البدن فينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة لكن الطهارة عنهما للصلوة شرط موافق للقياس
كالطهارة عن ساير الاحداث والانجاس وقد ثبتت الصلوة بصفة اليسر فانها وان وجبت بالقدرة
الممكنة لكن في شرعها يسر حيث انها وجبت خمسا في اليوم والليلة لا خمسين كما في الامم الماضية وفي حيث
ان الحرج مرفوع فيها حتى لو لحق المصلي حرج في القيام انتقل الى القعود ثم الى الايماء ثم الى الاستلقاء
والطهارة تفوت بهما وفي فوت الشرط فوت الاداء فلا يجب الاداء وفي وضع الحيض والنفاس
ما يوجب الحرج في قضاء الصلوات مع كونها مشروعة بصفة اليسر فان الحيض لما لم يكن اقل من
ثلثة ايام كان الواجب في اقلها حد التكرار وكذلك في النفاس عادة فتضاعف الواجبات فيهما فيلزم
الحرج والمشروع بصفة اليسر لا يليق الحرج فلذلك اي فللزوم الحرج وضع اي سقط القضاء عن
الحايض والنفساء واما الصوم فقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحته ايضا نصا وهو ما روي
انه صلى الله عليه وسلم قال الحائض تدع الصوم والصلوة في ايام اقرائها وما روي عن عائشة رضي الله
عنها انها قالت للسائلة كنا نقضي الصوم ولا نقضي الصلوة لكنه على خلاف القياس لان الصوم يتادى
مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتادى بهما لولا النص وفي فوت الشرط فوت الاداء
فلا يجوز الاداء لفوات الشرط لكنه لا يتعدى الى القضاء وايضا لم يكن في قضائه حرج لان الحيض
لا يزيد على عشرة ايام فلا يتصور ان يكون مستغرقا للوقت بالصوم وهو الشهر فلم يسقط
اصل الصوم اي وجوبه وان سقط اداؤه لكن اعني عليهما يوما وليلة فان قيل فعلى هذا ينبغي ان
يكون النفاس مسقطا اذا استوعب الشهر اجيب بان حكمه ماخوذ من الحيض فلما لم يكن الحيض
مسقطا لم يسقط النفاس ايضا واحكام الحيض والنفاس كثيرة لا تحصى عددها قال رحمه الله
واما الموت فعجز كله مناف لاهلية احكام الدنيا مما فيه التكليف حتى وضعت العبادات كلها عنه
والاحكام نوعان احكام الدنيا واحكام الاخرة فاما احكام الدنيا فانواعها اربعة قسم منها ما هو من باب التكليف

والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره ومنها ما شرع له لحاجته ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته هذه احكام الدنيا
فاما القسم الاول فقد وضع عنه لفوت غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة سقط عنه
وكذلك ساير القرب وانما بقي عليه المأثم ... اخر الموت عن جميع العوارض السماوية لانه اخر احوال
الدنيا وهو عند اهل السنة امر وجودي لانه ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وعند المعتزلة
هو زوال الحيوة فهو امر عدمي وتفسير صاحب الهداية بزوال الحيوة تفسير بلازمه كذا نقل عن العلامة
شمس الائمة الكردري وهو عجز كله ليس فيه جهة قدرة بخلاف المرض والرق والصغر والجنون فان
العجز بها متحقق لكن فيها نوع قدرة وانه مناف لاهلية احكام الدنيا مما فيه التكليف واحترز به عن احكام
الاخرة على ما ياتي ذكرها لان التكليف يعتمد القدرة والموت عجز كله فيسقط التكليف بها في الدنيا ضرورة
حتى وضعت العبادات كلها عنه والاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الاخرة فاما احكام الدنيا
فاربعة انواع الاول ما هو من باب التكليف والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره والثالث ما شرع له
لحاجته والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجته علم ذلك بالاستقراء وقيل في وجه الحصر ان الحكم المتعلق
بالميت لا يخلو اما ان يكون من باب التكليف اولا فان كان فهو النوع الاول وان لم يكن فلا يخلو اما
ان يكون فيه حاجة لاحد اولا فان كان فلا يخلو من ان يكون حاجة للميت او لغيره فان كان الاول
فهو النوع الثالث وان كان الثاني فلا يخلو من ان يكون الحاجة متعلقة بالعين لامر ظاهر كتعلق حق
المرتهن بالعين فهو النوع الثاني وان كان لامر باطن كتعلق حق الوارث بمال المورث
في القصاص فهو النوع الرابع وفساده ظاهر فاما القسم الاول فقد وضع عنه لفوت غرضه
وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة سقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها
من التركة خلافا للشافعي بناء على ان المقصود عنده هو المال حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة
كان له ان ياخذ مقدار الزكوة وقد مر وعندنا المقصود في حقوق الله هو الفعل لا المال وكذلك
ساير القرب سقط في حكم الدنيا وانما بقي عليه المأثم وهو حكم الاخرة والميت كالاحياء في حكم الاخرة
على ما يجيء واعلم ان الشيخ رحمه الله اطلق الغرض ههنا على الاداء عن اختيار وليس ذلك
مذهب اهل السنة ... من اول كلامه بان ذلك غرض بالنسبة الى المكلف
واما بالنسبة الى الشارع فالغرض تحقيق الابتلاء ليظهر ما علم على ما علم مع بقاء الاختيار فيكون مبتلى
بين الفعل والترك بالاختيار ومنهم من قال وقع هذا على مذهب المعتزلة لان فائدة
التكليف عندهم الاداء وعندنا تحقيق الابتلاء والمصنف اتبع اصحابنا العراقيين والتزم
ما يكون الى مذهب المعتزلة لان هذا مذهب الشيخ قيل وهذا ضعيف والوجه هو الاول
ولم يظهر في ضعفه سوى كونه موافقا لاهل الاعتزال ولا استبعاد في ذلك لجواز ان يكون
الشيخ قد اختار ذلك على تقدير ان يكون الغرض مفسرا بما لاجله صدر الفعل عن
الفاعل لان اعتبار ذلك بالنسبة الى المكلف على هذا التفسير غير موجب اما اذا كان
مفسرا بالحكم فلا اعتراض عليه لان حكم التكليف ليس الا الاداء والقضاء كما في

باب الاهلية ان من كان اهلا للحكم كان اهلا للوجوب ومن لا فلا قال رحمه الله حتى يتضم اليه مال
وان القسم الثالث فانه ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه لان فعله فيه غير مقصود وان
كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يتضم اليه مال او ما يؤكد الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف
الذمة بالموت فوق الضعف بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا وهذا لا يرجى زواله
فقيل انها لا تحتمل الدين بنفسها ولهذا قيل ان الكفالة عن الميت المفلس لا يصح وهذا
قول ابي حنيفة رحمه الله كان الدين ساقطا لان ثبوته بالمطالبة والكفالة لالتزام المطالبة
وقد علمت بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فيكفل عنه رجل صح لان ذمته في حقه كاملة وانما
ضمت المالية اليها في حق المولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يصح لان الدين مطالب
به لكنا عجزنا عنه والجواب عنه انه غير مطالب به لان ذلك العدم بمعنى في محل الدين
لا لعجز بالمعنى فينا ولهذا لزمتها الديون مضافا الى سبب صح في صحته ولهذا صح الضمان
عنه اذا خلف مالا او كفيلا وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل الا ان يوصي فيصح
من الثلث واما القسم الثالث وهو ما شرع عليه لحاجة غيره لا يخلو اما ان يكون حقا متعلقا
بعين او دينا فان كان الاول كالمرهون والمستاجر والمبيع والمغصوب والوديعة
فانه يبقى ببقاء ذلك العين على ما ذكرنا او المذكور لان الغائب عوضه فعله وفعله غير
مقصود في حقوق العباد انما المال والفعل شرع لحاجتهم الى المال فيبقى حقه في العين بعد موت
من كان العين في يده لحصول المقصود وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون شرع عليه بطريق الصلة
او لا فان كان الثاني كالديون لا يبقى بمجرد الذمة حتى يتضم اليه اي الى الذمة على تاويل المذكور او
هو عائد الى المضاف مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل فان الكفالة ضم ذمة الى ذمة في
المطالبة لان ضعف الذمة بالموت فوق الضعف بالرق وذمة الرقيق لا تحتمل الدين
بنفسها اما ان ذمة الرقيق لا تحتمل الدين بنفسها فقد تقدم بيانه واما ان ضعف الذمة
بالموت فوق الضعف بالرق فلان الرق يرجى زواله غالبا بالاعتاق لكونه مندوبا اليه
والموت لا يرجى زواله غالبا وان احتمل بطريق الكرامة فقيل ان ذمة الميت لا تحتمل الدين
بنفسها بالطريق الاول ولهذا قلنا ان الكفالة عن الميت المفلس اذا لم يبق كفيلا لا تصح
لان الذمة لما ضربت بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احق احكام
الدنيا لفوات محله وان بقي في حكم الاخرة ولهذا ذكره على وجه التشبيه فاما خراب الذمة
فقد ذكرناه انفا واما صيرورة الدين كالساقط لخراب الذمة فان ثبوته بالمطالبة
والمطالبة قد عدمت فكذلك قد عدمت اما الاول فلانه لا يعرف وجوده الا بالمطالبة
ولهذا قيل في تفسير وصف في الذمة يظهر اثره في توجه المطالبة واما الثاني فلانها
من الميت ساقطة بالعجز ومن غيره غير مشروع واذا عدمت المطالبة عدمت الكفالة
لان الكفالة لالتزام المطالبة لا لالتزام الدين ولهذا بقي الدين على الاصيل بعد الكفالة

واستحال حلول الوصف الواحد بمحلين فان نوقض بان العبد المحجور اذا اقر بالدين فيكفل عنه رجل
صح وان ضعفت ذمته بحيث انها لا تحتمل الدين بنفسها اجاب الشيخ بان ذمة العبد في حقه كاملة
لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه المولى بعد
فيطالب في الحال اي يعتقه فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة في الحال اولى فاني الحال بعد
المطالبة يستحقه عليه فيصح التزامها بالكفالة واذا صح [illegible] في الحال وان كان الاصل
غير مطالب به فيه لان تأخرها عن الاصيل مع توجهها لعذر وعدم في حق الكفيل كما في الحر اجاب
الشيخ بان تضم المالية اليها لا لاحتمال الدين وانما هو في حق المولى ليتمكن استيفاء الدين من المالية لانها
حق المولى اذا لحقها الدين في حقه لا لان ذمته غير كاملة في حقه ولو ابرز الدليل على عدم جواز الكفالة
عن الميت المفلس في صورة ان تقول الكفالة ضم ذمة الى ذمة ولم يبق للميت ذمة تضم اليها ذمة فلا يصح
الكفالة لسقط سؤال في الاصل وهذا الذي ذكرناه قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما
الله والشافعي رحمه الله يصح الكفالة عن الميت المفلس وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين مطالب
والمطالبة دليل ثبوته في الذمة فيصح ضم ذمة اليها اما المطالبة دليل الثبوت فقد بيناه في قبل
واما الدين مطالب به فلانه واجب عليه بعد موته ولهذا لو خلف كفيلا صحت الكفالة ولو لم يكن الدين
واجبا لما صحت لان براءة الاصيل توجب براءة الكفيل ولهذا يطالب به في الاخرة بالاجماع والموت
لم يشرع مبرئا واذا كان باقيا في حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة لانه هو المطلوب علم انه باق في حق
المطالبة ايضا الا انها تعذرت لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة
كالكفالة عن الحي المفلس وكما لو كان الدين مؤجلا ويؤيد ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه اتي بجنازة
انصاري فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع من الصلاة
عليه فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه فلو لم يصح الكفالة لما صلى
عليه والجواب عنه انا لا نسلم انه مطالب به فان عدم المطالبة ثابت بالاتفاق وذلك العدم لمعنى في المحل
وهو خراب الذمة لا لعجز بالمعنى فينا قوله لانه واجب عليه بعد الموت قلنا في حكم الدنيا او في حكم الاخرة
والثاني مسلم ولكن لا يفيدنا والاول عين النزاع وصحة الكفالة عن الحي المفلس لكمال ذمته و
احتمالها الدين فيبقى مستحق المطالبة فان مطالبة المفلس غير مستحيل خصوصا عند ابي حنيفة
فان الافلاس عنده لا يتحقق واما الدين المؤجل فالمطالبة فيه متحققة على سبيل التاجيل فيصح التزامها
بعقد الكفالة واستدلالهم بالحديث غير صحيح اذ ليس فيه انه كان مفلسا ولئن سلم فليس فيه ما يدل
على ان ذلك كانت كفالة صحيحة مسندا اليه على وجه يصح بناء الاحكام من المطالبة والملازمة والحبس والجبر
على القضاء عليها بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه لان الكفالة للغائب غير صحيح
عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف ولو كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يصلي على من يخص وهو القضاء
وقد يصير بالعدة بناء على ظاهر الحال في الوفاء لرسول الله عليه السلام ولهذا اي ولان سقوط الدين
عنه لضرورة ضعف الذمة لزمته الديون لزوما مضافا الى سبب صح في حال صحته بان
حفر بيرا في الطريق فتلف فيها شيء بعد موته لزمه ضمان النفس على عاقلته وضمان المال

في ماله مع انهم يبقوا اهلا لوجوب الحقوق عليه لان سبب الضمان لما وجد في حيوته امكن اسناد الوجوب
الى اول السبب وقد كانت الذمة صحيحة في ذلك الوقت فوجب القول بالضمان لعدم الضرورة المانعة
عنه هذا بيان ما في بعض الشروح في المشار اليه بقوله ولهذا وفيه نظر لبعده عن التقريب
فان الشيخ في بيان تاكيد سند منعه ان يكون العدم لعجزنا فالاظهر فيه ان يقال ولهذا اي ولان العدم
لمعنى في محل الدين لا لعجزنا في معنى تبينا لزومه الديون المذكورة ومطالبتها اذا ترك المديون مالا
له بعد الحادثة وتقرر السبب ولو كان عدم المطالبة لعجزنا عونه عن المطالبة لما طلبنا الديون المذكورة
لعجزنا عونه فدل على ان توجه المطالبة ولزومه انما هو باعتبار قابلية المحل فان لم يكن المحل صالحا
وتقرر السبب فلا مطالبة اصلا وان كان صالحا فاما ان ترك ما يؤكد ذمته كالمال والكفيل اولا
فان لم يترك صار كان الدين ساقط وان ترك صار طلق عنها فيطالب به فيصح الضمان عنه
وهذا هو المقصود فانا قد ذكرنا ان الموت عجز كله وذلك انما يكون في محل لحله فاما ان يورث محل
اخر يعجز الانعدام عنه على المطالبة فباطل لوجود المنافي وهو عجزه المطالب وظهر بما مضى ضعف
شيا في خ انه ولهذا اي ولان العدم لمعنى في محل الدين لا لعجزنا صح الضمان اذا خلف مالا
او كفيلا فانه يصرح كان الذمة قائمة فيصح ضم ذمة اخرى اليها اما اذا خلف مالا فلانه محل
الاستيفاء فيجوز ان يتعلق به كما تعلق في حال مرضه فيكون خلفا عن الذمة واما اذا خلف
كفيلا فلبقاء المطالبة عن الكفيل فيجوز ضم ذمة في المطالبة فان قيل قد صح الكفالة عن المديون
المفلس اذا بدل عملا وليس هناك كفيل ولا مال لان الواجب بعفو القصاص وهو ليس بمال
اجيب بان القصاص وان لم يكن مالا لكنه بعرضية ان يصير مالا بعفو البعض او بتمكن الشبهة
فلتوهم توجه المطالبة بحمل الدين باقيا لتوهم ترك المال فيصح الكفالة وان كان الاول اي الذي
شرع عليه بطريق الصلة كنفقة الزوجات والاولاد والمحارم ونحوها يبطل اي يسقط بالموت
لان الضعف بالموت فوق الضعف بالرق والرق يمنع ذلك فالموت اولى الا ان يوصي
فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له ونفع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها
نظرا له قال رحمه الله واما الذي شرع له فمبنا على حاجته لان مرافق البشر انما
شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر والموت لا ينافي الحاجة فيبقى له ما يقضي
به الحاجة ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ولذلك قدم جهازه ثم ديونه
ولذلك صحت وصاياه كلها واقعه ومفوضه ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المولى ولذلك
بقيت بعد موت المكاتب عن وفاء لان المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة وهي مشروعة لحاجة
المكاتب وهي اقوى الحوائج الا ترى انه ندب فيه حط بعض البدل فاذا جاز بقاء مالكية المولى
بعد موته ليصير معتقا فلان يبقى هذه المالكية لان يصير معتقا اولى واما المملوكية فهي باقية
في الباب القسم الثالث وهو الذي شرع له وهي المالكية فمبنا على حاجة لان البشر
اي ما يتعلقون به من المشروعات انما شرعت لحاجتهم والموت لا ينافي الحاجة فلا ينافي
مرافق البشر اما الاول فلا يبقيه الشيخ بقوله لان العبودية لازمة للبشر لكونهم محدثين

ولا تصور زوال هذه الصفة عنهم وهي مستلزمة للحاجة لانها تنبي عن العجز والافتقار واما الثانية
فلان الحاجة لانها تنبي عن العجز والافتقار ننشا من العجز ولا عجز فوق الموت فيبقى للميت ما يقضي
به حاجته لهذا بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ولذلك اي ولبقاء التركة على ملكه لحاجته
قدم جهازه ثم ديونه لان حاجته الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين الا ترى ان لباسه في حيوته
مقدم على ديونه لمساس حاجته اليه فكذا بعد الموت وهذا اذا لم يتعلق حق الغير بالعين اما
اذا تعلق كما في المستاجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب
الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا ولذلك اي ولبقاء
الحاجة صحت وصاياه كلها واقعه كانت اي منفذة بان اوصى بعينه او بنوع او عين او تبرا
وما اشبه ذلك في مرضه او مفوضة الى الورثة بان اوصى ان يعتقوا او يبنوا مسجدا او رباطا
او نحوها من الثلث ولذلك اي ولبقا ما يقضي به على حكم ملكه بقيت الكتابة على ملك المولى بالاجماع
لان صحتها باعتبار مالكيته ليصير معتقا ويحصل له البدل مع ذلك عقيبا بل قد ثبوت ملكه وحاجته
الى الاجر باقية بعد موته ليحصل له الولاء ويتخلص عن العذاب قال عليه السلام ايما مسلم اعتق
مؤمنا اعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار ولذلك اي ولاحتياج اليه بقاء الكتابة بعد
الكتابة بموت المكاتب عن وفاء عندنا حتى يؤدى كتابته ويحكم بعتقه في اخر جزء من اجزاء حيوته
وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال الشافعي تنفسخ الكتابة ويكون المال كله للمولى
وهو مذهب زيد بن ثابت رضي الله عنه لان الكتابة لو بقيت لبقيت لتحقق المكاتب
باداء البدل والميت ليس محلا للعتق ابتداء ولان الرق في شرطه والميت لا يوصف بالرق
ولا يجوز اسناد العتق الى حيوته لان المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وهو الاداء بخلاف
ما لو مات المولى لان محل العتق قائم قابل للعتق والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام
السابق وقد صح ولزم بموته لا يبطل لان حال يعود التصرف اهليه العاقل عند شرط كما لو علق
الطلاق بشرطه ثم جن او اغمي عليه عند وجود الشرط فانه يقع الطلاق ولنا ان المكاتب
مالك بحكم عقد الكتابة المشروعة لحاجة المكاتب فيبقى بعد وفاته اما الاول فلان المكاتب
ملك بها يدا وتصرفا في حق الاكتساب وملك بها مكاسبه يدا وتصرفا على سبيل اللزوم واما الثانية
فلان مالكية المولى للبدل لما كانت باقية بهذا العقد لحاجته الى ملك البدل واحراز الولاء فكذلك
مالكية المكاتب باقية به لحاجته الى احراز نفسه وحريته فان الكتابة عقد معاوضة يملك
على سبيل الاستحقاق واللزوم فان المولى يملك به عبده ملك اليد والتصرف ويملك في
مقابلته مال الكتابة من حيث المطالبة وكان لكل واحد حق قبل صاحبه لهذا العقد فكما انه
يبقى بعد موت المولى تبقى بعد موت المكاتب بل اولى ولان حاجته الى الحرية اقوى
الحوائج فانها راس مال الحي في الدنيا اذ الرقيق ميت حكما لان الرق اثر الكفر وهو موت
حكما الا ترى انه ندب فيه حط بعض البدل عندنا وعند الشافعي يجب حط ربع البدل

قال الله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم ليكون أقرب إلى حصول المقصود وهو العتق
فإذا جاز بقاء المالكية للمولى بعد موته ليصير معتقا فلا يبقى هذه المالكية لأن يصير معتقا
ومواقف الحوائج فإن قيل بقاء المالكية للمولى عجز حيث لا يصير معتقا فلا يبقى هذه المالكية
لأن يصير معتقا وهو يستلزم بقاء المملوكية واللازم منتف فالملزوم مثله أما الملازمة
فلأن المالكية إذا يستدعي مكاتبا والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وأما انتفاء اللازم فلأن
بقاء المالكية لمعنى الكرامة وشرع صاحب الشرع بالعتق ولا كرامة في إبقاء المملوكية لأنها
تنبئ عن الذل وإذا لم يبق المملوكية والمالكية لا يتصور أن يكون مكاتبا فقد انفسخ
الكتابة فأجاب الشيخ بأن المملوكية تابعة في الباب قيل معناه أن بقاء المملوكية يكون
تابعا لبقاء المالكية لا مقصودا بنفسه فإنا احتجنا إلى بقاء المالكية لما قلنا ولا يمكن ذلك إلا
ببقاء المملوكية ومحلية التصرف إلى وقت الأداء فيبقى المملوكية شرطا لتحقق المالكية
وإن كانت غير مقصودة والشروط اتباع فتبقينا جانبها حفظا لهذا العقد المندوب
إليه ولهذا لو مات لا عن وفاء أو عن مال لا يفي ببدل الكتابة لا ينفسخ العقد حتى لو تبرع فيه
إنسان صح وعتق قبيل موته ولقائل أن يقول بقاء المملوكية تابع لبقاء المالكية مطلقا أو نظرا
إلى جانب المكاتب والأول ممنوع والثاني مسلم لكن يجوز أن يكون مقصودة بنفسها بالنظر
إلى المولى ليتمكن من أخذ البدل ويكون المالكية تابعة على هذا التقدير وليس أحد الاعتبارين
أرجح من الآخر فلا يتم الدليل ويمكن أن يجاب عنه بأن تمكن المولى بأخذ البدل ليس باعتبار
بقاء المملوكية بل بمقابلة ما ملك من ملك اليد [illegible] لا حاجة له إلى إبقاء المملوكية ويجوز أن يكون
معناه المملوكية تابعة للمالكية على معنى أن المكاتب ملك يد التصرف بالعقد وهو الحكم في
باب العتق وملك الرقبة وسيلة إليه على ما مر فإذا أدى البدل حكم بحريته ولا حر يعطلها
أن يملك رقبة نفسه فاحتيج إلى إبقاء المملوكية لصحة القول بحريته ومن مشايخنا من قال
ببقاء المملوكية متصلا لأنه لما جاز بقاء المالكية للمولى بعد الموت ليصير معتقا جاز أن يبقى
المكاتب مملوكا ليصير حرا إذ المملوكية تنبئ عن الضعف وهو أليق بحال الميت من المالكية
والدليل عليه أن كفنه على مولاه والجواب أن المملوكية ليست من حاجة الميت وإنما هو
لضرورة اتصافه بالحرية ويندفع ذلك بإسنادها تبعا ومنهم من قال بأسقط المملوكية وجعله
حرا بإسناد حريته إلى حال حياته لأن البدل كان في ذمته والدين يتحول منها إلى التركة
بحرائها ولهذا حل الأجل فإذا تحول فرغت ذمته وفراغ ذمته يوجب حريته إلا أنه لا يحكم
بحريته ما لم يصل البدل إلى المولى فإذا وصل حكم بحريته في آخر جزء من حياته والجواب
أن هذا الدليل غير مطابق للمدعى فإن المدعى أن الحرية مستند إلى حال حياته والدليل
يدل على أن الحرية مستند إلى ما بعد الموت وأن هذا يجوز أن يستند بعد انتفاء
المالكية أيضا فيكون الكلام فيه منفيا وذلك تسليم للخصم فظهر أن الحق ما اختاره الشيخ

وعليه بعض من وجهين أحدهما أن المكاتب لو قتل خطأ [illegible] وفا ضمن القاتل قيمته
لا دية ولو مات حرا لضمن دية والثاني أنه لو أوصى بشيء لرجل أو أوصى إلى رجل لا يجوز
وصيته وإيصاؤه ولو قذفه رجل بعد موته [illegible] لا يحد ولو حكم بحريته لجاز الوصية
والإيصاء وحد القاذف كما في سائر الأحرار والجواب عن الأول أن الضمان مضاف إلى الجرح
وهو عبد في تلك الحالة وعن الثاني أن جعله حرا في آخر جزء من حياته لضرورة العتق
فلا يظهر في حق غيره في جواز الوصية والإيصاء والإحصان قال رحمه الله ولهذا جعل
المواريث بطريق الخلافة عن الميت نظرا له من وجه حتى صرفت إلى من يتصل به نسبا
أو سببا ودينا أو دينا بلا نسب وسبب ولهذا صار التعلق بالموت يخالف سائر وجوه
التعليق لأن الموت من أسباب الخلافة إذا ثبت سببها وهو مرض الموت للوارث
يستحق بتصيير المريض به محجورا فلذلك إذا ثبت بالنص وصار المال عن إثباته
مستحقا من بعد فإن كان الحق لازما بأصله مثل حق العتق بالتدبير مع الإعراض
عليه من المولى للزومه في نفسه وللزوم في سببه وهو معنى التعليق فلذلك بطل بيع
المدبر وصار ذلك كأم الولد فإنها استحقت شبهة العتق لما قلنا وسقوط التقوم
عند أبي حنيفة لأن التقوم بالإحراز تأتي وقد ذهب لأن الأمة في الأصل تحرز مالية
بالبيع والمتعة تابعة فإذا صارت فراشا صارت محصنة محرزة للمتعة والمالية
تابعة فصار الإحراز عدما في حق المالية فلذلك ذهب التقوم وهو عزة المالية وبقيت
بعزة المتعة فتعدى الحكم الأول إلى المدبر لوجود معناه دون الثاني لما أن لأنه
بقي ما يقضي به حاجة الميت بعد موته ثبتت المواريث بطريق الخلافة لأن له حاجة
إلى من يخلفه في أمواله فأقام الشرع أقرب الناس إليه مقامه فيكون انتفاعه بنفسه
نظرا له فإن قيل ثبوت المواريث للوارث إذا كان لبقاء حاجة الميت نظرا له وتعلق
حق الغريم بماله للأمر بما حكم تقديم الدين على المواريث فالجواب أن تعلق
الدين بماله راجع إليه لأن الدين حائل بينه وبين الجنة فكان في تعلقه رفع الحائل فكان
نظرا له أيضا نظرا وأما تعلق حق الوارث فإنه لا ينتفع به لا في الدنيا ولا في الآخرة
غايته ما في الباب أنه جعل أقرب الناس إليه انتفاعه كانتفاعه فكانت حاجته إلى الأول
أقوى فتقدم وأقرب الناس إليه من يتصل به نسبا ودينا كأصحاب الفروض و
العصبات وذوي الأرحام إذا كانوا مسلمين أو سببا ودينا كمولى العتاقة ومولى
الموالاة والزوج والزوجة مسلمين أو دينا بلا سبب ولا نسب كجماعة المسلمين
حيث يوضع في بيت المال ولهذا تعلق أي ولأن الموت سبب الخلافة صار التعليق
بالموت يخالف سائر وجوه التعليق سواء كان التعليق إسقاطا كقوله إذا مت فأنت
حر أو تمليكا كالوصية وتعليق التمليك بسائر الشروط غير صحيح وذلك لأن الموت

سبب الخلافة اي جعلها وهو امر كاين لا محالة والتعليق بالامر الكاين يتعين ايجاب حق لمن
وقع له الايجاب في الحال بمجرد التعليق بالموت ايجاب للحال بطريق الخلافة عنه اما ان
الخلافة فقد تقدم بيانه واما ان التعليق بالامر الكاين ايجاب في الحال فلا خفاء الشك
الذي هو لازم التعليق واستوضح الشيخ ذلك بقوله الا يرى ان الخلافة اذا انعقد
سببها يعني بخلق الله وهو مرض الموت ثبت بذلك السبب حق للوارث حتى يرد تصرف المريض
محجورا عن تصرف يبطل به ذلك او قال لعبده انت حر بعد موتي والحاصل من هذا ان
ايجاب العبد بالتعليق كايجاب الله تعالى في تعلق الحق في الحال على سبيل الناجز وهذا لان
الايصا اثبات عقد الخلافة في ملك الموصي للموصى له مقدما على الوارث فلا يخلو اما ان يجعل للحال
سببا لاثبات الخلافة كالنسب والولاء او تعليق الايجاب بحال زوال الملك وهو حال الموت
والثاني باطل فتعين الاول وكان السبب منعقدا حال بقاء الملك والحق ثابت لكن
على سبيل التاجيل ويبقى الايصاء تصرفا في المال وانما المال من ثمراته فانه لو قال اوصيت
بثلث مالي ولا مال له صح حتى لو اصاب له مالا قبل الموت يعد في ثلثه فلو كان تصرفا فيه
قصدا لكان قيامه شرطا ولانه يثبت الملك للموصى له بموته بلا قبوله كما في المواريث ويمتنع
بالدين كما يمتنع به الوارث فعلم ان الايصا اثبات الخلافة للحال فاذا كان سببا للحال يثبت
للموصى له حق في الحال كما يثبت للوارث ينتظر بعد ثبوت الحق بثبوت سبب الخلافة
فان كان الحق غير لازم كما في الوصية بالمال كان له ولاية ابطاله لان سبب الخلافة وان كان
ثابتا لكن الحق الثابت به وهو حق الملك غير لازم لانها خلافة تبرع الا يرى انه لو وهب ونحن
الايجاب لم يلزم ما لم يسلم فهذا اولى فلم يلزم منها ايضا لان المقصود من السبب هو الحكم و
ان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالتدبير يمنع الاعتراض عليه من المولى بما يبطل
اللزوم هذا الحق في نفسه بسبب اصله وهو العتق فان العتق لازم لا يحتمل النقض
فالحق الثابت بناء على سببه كذلك كما في ام الولد واللزوم في سببه اي سبب المعتق لان ال
التعليق بالشرط لازم لا يحتمل النقض لكونه يمينا فتعليقه بالموت وهو كاين
لا محالة وسبب للخلافة اولى باللزوم وانما قال معنى التعليق لان قوله انت حر بعد موتي
اضافة لا تعليق صورة ولكن فيه معنى التعليق باعتبار تاخر الحكم عن زمان الايجاب
فلذلك ثبت اللزوم حق العتق من الوجهين فبطل بيع المدبر قال شمس الائمة الحلواني
تعلق من وجهين احدهما ان التعليق مما لا يحتمل الابطال والثاني انه تعليق بما هو
كاين لا محالة وهو موجب للخلافة فلهذا لا يحتمل الابطال بالرجوع بخلاف التعليق بساير الشروط
فانه ليس بكاين لا محالة والتدبير هو العتق ليس بكاين تعليق والتعليق بمجي راس
الشهر ليس بسبب للخلافة والوصية برقبة العبد لغيره عليك يحتمل الابطال وعلم من هذا
ان كلا الامرين لا بد منهما وعبر الشيخ عن احدهما بقوله للزوم وعن الاخر بقوله للزوم

وتكره لتبليك على التدبير الذي ذكرنا من التعليق بما هو كاين لا محالة وبما هو من اسباب الخلافة
وصار ذلك ان المدبر في عدم جواز البيع واستحقاق العتق كام الولد فانها استحقت بسبب الاستيلاد
سلمت حق العتق بالاتفاق لما قلنا من تعليق العتق بالموت وسقوط التقوم حتى لا يضمن
بالغصب ولا باعتاق احد الشريكين عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما هي متقومة لان الثابت
حق العتق وهو يوثر في امتناع البيع دون سقوط التقوم كما في المدبر الا ان المدبر يسعى للغرما
والورثة وام الولد لا تسعى لانها مصروفة الى حاجته الاصلية وهي مقدمة على حق الغرما والورثة
لحاجته الى الجهاز والكفن اما المدبر فليس من اصول الحوايج فيعتق من الثلث ولابي حنيفة
رحمه الله ان التقوم بالاحراز للمالية والاحراز قد ذهب فالتقوم قد ذهب اما الاول
فلان ما لا يكون محرزا كالحطب والحشيش والصيد ليس بمتقوم واما الثانية فلان
احرازها للمتعة والمالية وبيان ذلك ما قال الشيخ ان الامة في الاصل محرزة بماليتها والمتعة
تابعة فيها والمقاصد سواء اخذت من الرضاع وشرا الاخت والامة المجوسية ولم يجد منهن
المتعة فاذا صارت فراشا بالاستيلاد صارت محصنة محرزة للمتعة كالمنكوحة والمالية فيها
تابعة لانه لم يوجد للاحراز في الشرع للامرين مقصودا فصار الاحراز لها في حق المالية
فلذلك ذهب التقوم وهو عبارة المالية وانتسخت بعزة المتعة وقد ينفصل ملك المتعة
عن ملك المالية كما في المنكوحة فجوزنا ان يبقى المتعة ويذهب المالية فيعدى الحكم الاول
وهو ثبوت حق العتق في الحال حتى يمتنع من البيع الى المدبر لوجود معناه وهو تعلق
العتق بالموت الذي هو كاين يقينا دون الثاني وهو سقوط التقوم لعدم ما يوجبه من
الاحراز للمتعة ولهذا فارقت المدبرة ام الولد في السعاية للغرما او الورثة لان صفة المالية
لما لم يبق في ام الولد لا يتعلق به حق الغرما او الورثة فلا تسعى لهم والمدبرة لما
احرزت للمالية لا للمتعة تعلقت في حقهم فيتعلق بها فلهذا وجب عليها السعاية
قال ... رحمه الله ولهذا قلنا ان المراة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج
مالك فيبقى ملكه الى انقضاء العدة فيما هو من حوايج خاصة بعد الموت بخلاف اذا ماتت لانها
مملوكة وقد بطلت اهليتها للمملوكية فلا يبقى حق لها لان ذلك حق عليها الا يرى انه لا عدة
عليها بعدها ولو بقي ضرب من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان ملك النكاح لم يشرع غير
موكد الا يرى انه موكد بالحجر والمال والمحرمية اي ولان المالكية تبقى بعد الموت بقدر
ما تنقضي به حاجة الميت قلنا ان المراة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج
مالك وملكه فيما هو من حوايجه بعد الموت فيبقى موقوفا على الزوال بانقضاء العدة ولو
ارتفع النكاح فقد ارتفع الى خلف وهو العدة فيقوم مقامه في بقاء حل المس والنظر
للحاجة وقد قالت عايشة رضي الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل
رسول الله الا نساؤه يعني لو علمنا انه صلى الله عليه وسلم يغسل بعد الوفاة لما غسله الا نساؤه

وقد اوصى ابو بكر الى امراته اسماء ان تغسله وكذا ابو موسى الاشعري بخلاف ما لو مات فانت
المراة فانه لا يغسلها زوجها وقال الشافعي له ذلك لانه صلى الله عليه وسلم قال لعائشة لو مت لغسلتك
وكفنتك وصليت عليك وعلي رضي الله عنه غسل فاطمة رضي الله عنها ولان الملك جعل كالقائم في حقه
لحاجته فكذلك في حقها لذلك لان ملك النكاح مشترك بينهما وقلنا انها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية
فلا تبقى لها لان ذلك حق عليها اما انها مملوكة فظاهر واما بطلان اهلية المملوكية فلانها تثبت
في الادمي لقضاء حاجة المالك على خلاف القياس الى زمان الموت لانه لا يقدر على قضاء حوائجه
في المملوك بعد الموت وحاجتها ليست حاجة المالك فلم تشرع لحاجتها فلا تبقى بعد الموت والاعاد
على موضوعه بالنقض فان المملوكية شرعت حقا عليها فلو بقيت صارت حقا لها ثم استوضح الشيخ
انقطاع النكاح في جانبها بالكلية بقوله الا يرى انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي ضرب من الملك
لوجبت مراعاته بالعدة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان ملك النكاح ثم شرع عند
موكدا الا يرى انه موكد بالمشاهدة والمهر وحرمة المصاهرة في حال ثبوته فكذا في حال زواله
بالموت كما في جانب الرجل واما بطلان اللازم فلان العدة غير واجبة عليه ولهذا حل له التزوج
باختها واربع سواها بلا تراخ والجواب عن قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها غسلتك
ان معناه لقمت باسباب غسلك وعن غسل علي فاطمة رضي الله عنها ان ذلك غير ثابت لما روي ان
ام ايمن هي التي غسلتها ولو ثبت ان عليا غسلها فذلك لادعائه الخصوصية حيث قال ابن مسعود
رضي الله عنه حين انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاطمة زوجتك في الدنيا و
الاخرة قال رحمه الله واما الذي لا يصلح لحاجته فالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك
الثار وذلك يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته وقد وقعت
الجناية على حق اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص لورثته ابتداء والسبب
انعقد للميت ولهذا صح عفو الوارث عنه قبل موت المجروح وصح عفو المجروح ايضا ولهذا قال
ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص غير موروث لما قلنا ان الغرض به درك الثار وان
تسلم حيوة الاولياء والعشائر وذلك يرجع اليهم من القسم الرابع وهو الذي لا يصلح لحاجة
الميت نفي القصاص لان القصاص شرع عقوبة لدرك الثار والقصاص قد وجب عند
انقضاء الحيوة فالعقوبة المشروعة لدرك الثار وجبت عند انقضاء الحيوة وقد علمت ان
عند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته في تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ
وصاياه والقصاص لا يصلح لشيء من ذلك وعلى هذا فلا يتوهم ان لا يجب القصاص لانه يثبت
عند خروجه عن الاهلية فاشار الى ذلك بقوله وقد وقعت الجناية على حق اولياء الميت من
وجه فعملنا بالوجهين اما الاول فلانتفاعهم بحيوته فانهم كانوا يستانسون وينتصرون
به ويستعينون بماله عند الحاجة وعلى هذا الوجه وجب القصاص للورثة ابتداء لحصول
التشفي لهم وبوقوع الجناية على حقهم لا ان يثبت للميت ثم ينتقل اليهم حتى يجري فيه التوارث

كما في سائر حقوقه واما الثاني فلان السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وحيوته وكان منتفعا بحيوته اكثر
من انتفاع الورثة فكانت الجناية وقعت على حقه ولهذا اي ولما ذكرنا من الوجهين صح عفو الوارث اما عفو
الوارث قبل موت المجروح فعلى الوجه الاول استحسانا والقياس ان لا يصح لان حقه يثبت بعد موته
فعفوه قبل موته يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته وهو باطل واما عفو المجروح فعلى الوجه الثاني كذلك
والقياس انه لا يصح لان القصاص يجب بعد الموت للوارث لا له لما بينا فعفوه يكون اسقاطا حق الغير قبل
وجوبه وكلاهما باطل وجه الاستحسان ما ذكرنا من الوجهين وقد مهدت قوة اثره يكون العفو مندوبا اليه فيجب
تصحيحه بقدر الامكان ولهذا اي ولان القصاص يجب بعد الموت قال ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص
غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض به
درك الثار اي الحقد ولان تسلم حيوة الاولياء والعشائر بدفع شر القاتل وذلك يرجع اليهم فيكون دليلا على
ابتداء قال رحمه الله لكن القصاص واحد لانه جزاء قتل واحد وكل واحد منهم كانه يملكه وحده
فاذا عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا وملك الكبير استيفاءه اذا كان سائرهم صغارا عند ابي حنيفة رحمه الله
ولا يملكه اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا اليه شرعا فكانه قبل هذا جواب
عما يقال لو كان وجوب القصاص لدرك الثار وسلامة حيوة الاولياء والعشائر وذلك يرجع اليهم لما ملك
البعض استيفاءه بدون حضور الباقين وقبل ما اثبت الشيخ انه يثبت للاولياء ابتداء بين انه يثبت
لكل واحد منهم كملا فقال لكن القصاص واحد لانه لا يتجزى وما كان كذلك ويتحقق تعدد فاما ان يثبت
لكل واحد كملا او يبطل ولم يبطل بالاجماع فيثبت كاملا في حق كل واحد اما الاول فلانه لا يمكن ازالة الحيوة
عن بعض دون البعض ولانه يثبت بسبب لا يتجزى وهو القتل واما الثانية فلولا انه الا نكاح على ما عرف
في موضعه واذا كان كذلك وكل واحد منهم يملكه بانفراده فاذا عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا لكن في صورة
العفو يجب المال للباقين لان امتناع القصاص في حقهم جهته وفي حق الباقين في جهة في طلبه القصاص
اذ لا امتناع عند اماءه الحرمة لبعض نفسه فان بعضها تدخل بالعفو فصار في معنى الخطأ فيجب المال لغير العافي
لا للعافي واما الامتناع في صورة الاستيفاء فلمن جانب في لم القصاص لعدم حكمته في الاستيفاء بعد فوات
المحل كما لا يقدر عليه بعد فواته بالموت فلم يجب شيء وملك الكبير استيفاءه اذا كان سائرهم صغارا عند
ابي حنيفة رحمه الله لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وقال ابو يوسف ومحمد ليس له ذلك بل ينتظر
حتى يكبر الصغار لانه حق مشترك بينهم فلا ينفرد احدهم باستيفائه كالدين وكالعبد المشترك اذا
قتل لا يملك احدهما الاستيفاء وكالورثة اذا كان فيهم كبير غائب وهذا لان الواجب قصاص واحد
يجب للمقتول ثم للورثة ارثا عنه بطريق الخلافة ولهذا يثبت بقدر سهامهم عندهم ويصير نصيب
الباقين بعفو احدهم مالا على قدر سهامهم والقصاص غير متجزئ ثبوتا فاما في حق الاستيفاء فيجوز
ان يتجزى لانه كان شرعي فيجوز ان يثبت للمستحق الحق في البعض شرعا ولهذا لم يسقط كل الحق بعفو
احدهم فكان طريق استيفائه ان يجتمعوا فيستوفوا او يوكلوا فنزل منزلة الميت فاما الطلاق الاستيفاء
لكل واحد يستدعي اثبات الحق لكل واحد كاملا وله محال لانه تعدد ما اتحد وفيه اثبات الكل على خلاف

ما يقتضيه السبب وهو الارث والجواب ان وجوبه للاستيفاء لانه حكم شرعي يعرف باثره والوجوب
فيما يرجع الى الاستيفاء لا يتجزى لان الاستيفاء لا يتجزى وما لا يتجزى اذا اضيف الى
الجماعة وسببه ثبوته موجود في حق الكل للكل واحد لا يحتاج الى انزالهم منزلة شخص واحد وبهذا
اندفع قولهم انه اثبات المتعدد لانا لا نثبت التعدد فيما يرجع الى المحل بل نضيف المتحد
الى كل واحد كانه المتفرد به كالاذا قتل جماعة واحدا يقتص الكل به بهذا الطريق فان القتل
الحاصل في المحل يضاف الى كل واحد اذا اصلح للاضافة اما اصل المولى فلا يتفرد بالاستيفاء
لان السبب لم يكمل في حقه لان حق الاستيفاء يثبت بالملك وانه ليس بكامل ولهذا لم يكن لاحدهما في
الامة المشتركة ولا له التزويج بانفراده اما القرار فسبب كامل لا يستحق بالكل وانما لا يثبت
عند المزاحمة للمضايق لاختلاف السبب بمنزلة الديون المجتمعة في التركة ولا يجوز هاهنا
لان المحل لا يقبله ما ثبتناه كلا ولا يملك الكبير الحاضر القصاص اذا كان في التركة كبير غائب وان كان
ثبت للحاضر جميع القصاص لان شبهة العفو استيفاء موجود لاحتمال عفو الغائب والحاضر
ولم يشعر به وعفو الغائب صحيح سواء علم بوجوده او لا وهذا المعنى لا يوجد في بعض الورثة
لان الصغير ليس من اهل العفو وانما يتوهم عفوه بعد بلوغه وشبهة عفو يتوهم اعتراضها لا يمنع
الاستيفاء لان حق الكبير ثابت فلا يبطل بشبهة موهوم للاعتراض فان قيل السارق يقطع بحضرة
المودع بسرقة غيبة المالك وان احتمل ان المالك قد وهبه منه او اقر له وكذا يتهم الرجوع مع توهم
الرجوع اجيب بان الشيخ اشار الى الجواب بقوله ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا شرعا
يعني اعتبرنا هذا الاحتمال لرجحان جهة وجوده لانه مندوب الى العفو والاب نرغب فيما
يندب به الشرع اليه فاما الشاهد فغير مندوب الى الرجوع والمالك غير مندوب الى الاقرار ونحو
ذلك فلا يعتبر اعتبار الموهوم في هذه المسئلة فان اعتبار الموهوم في هذه المسئلة يوجب
اسقاط القطع لانه يسقط بالتوادم قال رحمه الله ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله
في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب كلف اعادة البينة لما اي ولان
القصاص يجب للورثة ابتداء قال بطريق الارث قال ابو حنيفة رحمه الله في الوارث الحاضر يكن
ادعى على رجل دم ابيه واخوه غائب واقام بينة على القصاص يقتل وتحبس لتصرفه منها
ثم اذا حضر الغائب كلف اقامة البينة ولا يقضي له بالقصاص ما لم يعدها وقالا لا يكلف
لان القصاص واجب بطريق الارث عندهما واحد الورثة ينتصب خصما فيما يثبت له
وعلى من الباقين الا ترى ان القتل لو كان خطأ لم يلزم الاعادة لاستيفاء نصيبه من الدية
له انه يثبت ان القصاص وواجب للوارث ابتداء لا ارثا فلا يكون بعضهم نائبا عن
البعض في اثبات حقه بلا وكالة كالواشترو اعبدا وجحد البايع واقام احدهم بينة بينة
الحاضر لا يثبت حق الغائب فلا بد من الاعادة ليتمكن من الاستيفاء لان كل واحد في حق
القصاص كان ليس معه غيره وثبوته للذي اقام بينة ليس من ضرورة ثبوته لغيره

بخلاف الخطاء فان موجبه المال وهو موروث فينتصب كل منهم خصما عن الميت وعن سائر الورثة
في اثباته والله اعلم قال رحمه الله واذا انقلب القصاص مالا صار موروثا لان موجب
القتل في الاصل القصاص وعند الضرورة يجب الدية خلفا عن القصاص فاذا صار الخلف جعل كانه هو
الواجب في الاصل وذلك يصلح لحوائج الميت فجعل موروثا وفي الابتداء ان حق الموصى له لا يتعلق بالقود
ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل وفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما
قيل هذا جواب عما قالوا ان القصاص يثبت بطريق الارث بدليل ان خلفه وهو المال موروث
بالاجماع فقال اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بالعفو البعض او لشبهة صار موروثا حتى يقضى
ديونه وينفذ وصاياه ويعتبر فيه سهام الورثة لان موجب القتل في الاصل القصاص لانه هو المثل صورة
ومعنى وعند الضرورة وهي تعذر الاستيفاء يجب الدية خلفا كما يجب القيمة عند فوت المثل صورة ومعنى
فاذا صار خلف جعل كانه هو الواجب في الاصل لانه يجب بالسبب الذي انعقد للميت وهو القتل ليس
يستعد وجود الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بالقتل كالدية في الخطاء وذلك الخلف يصلح لحوائج
الميت فجعل موروثا وقوله الا ترى قيل هو توضيح لقوله هو الواجب في الاصل وقيل هو توضيح لمفارقة
الخلف الاصل والاولى ان يجعل قوله واذا انقلب القصاص معطوفا على قوله واما القود لا يصلح لحاجته
فالقصاص والدية في حكم الجملة الفعلية على الاسمية اعتبار الحادث مثل زيد قائم وقعد عمرو وقوله
الا ترى توضيح لذلك فان القود لما لم يصلح لحاجته لم يتعلق حق الموصى له به والدية لما صلحت لذلك
تعلق بها فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل فان قيل الخلف لا يفارق الاصل فكيف
افترقا هاهنا اجاب الشيخ بقوله وفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما فان الاصل لا يصلح لدفع
حوائجه ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت بها وعند ذلك المفارقة جائزة كالتيمم
يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما قال رحمه الله ولهذا وجب القصاص
للزوج والزوجة لان النكاح يصح سببا للخلافة ودرك الثار ولهذا وجب بالزوجية نصيب
في الدية الا يرى ان للزوجية مزية تصرف في الملك فصارت كالنسب لما اي ولان القصاص يجب
ابتداء للورثة عند ابي حنيفة رحمه الله ويجب للمقتول ثم ينتقل الى الورثة بطريق الخلافة عند عامة
القصاص للزوج والزوجة وقال ابن ابي ليلى ليس لهما القصاص لان سبب استحقاقهما العقد
والقصاص لا يستحق بالعقد لان المقصود منه التشفي ويختص به الاقارب ولهذا يثبت
للموصى له ولنا ان القصاص يثبت خلافة لدرك الثار والنكاح يصح سببا للخلافة اي لاستحقاق
الارث خلافة كالقرابة حتى لا يتوقف الملك على القبول ولا يرتد بالرد بخلاف الوصية ويصح
سببا لدرك الثار ايضا لانه على المحنة والمحنة بالزوجية فوق المحنة بالقرابة ولهذا اي ولا
ولان النكاح يصلح سببا للقصاص وجب بالزوجية نصيب في الدية وقال مالك لا يورث
الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت وبعده ينقطع الزوجية وقلنا انها
مال الميت حتى يقضي منه ديونه فيورث منها جميع ورثته كما في سائر اموال الذي قد امرا

النبي صلى الله عليه وسلم الضحاك بن سفيان ان يورثه امراة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم
وهو مذهب عمر وعلي وعامة الصحابة رضي الله عنهم ثم استوضح المسلمين بقوله الا ترى ان
للزوجية مزية بصورة الملك اخ المال فان بين الزوجين بسوطه فيهم لم يوجد مثلها في الاقارب فيه
مصاربة الزوجية وفي بعض النسخ فصار اي النكاح كالنسب في صلاحية استحقاق القصاص والدية
قال رحمه الله واما احكام الاخرة فاربعة ما يجب له وما يجب عليه مما اكتسبه في حيوته وما
وما يلقاه من ثواب وكرامة او عقاب وملامة لان القبر للميت كالرحم للماء والمهاد للطفل وضع
فيه لاحكام الاخرة روضة دار او حفرة نار فكان له حكم الاحيا وذلك كله بعد ما عصى عليه في هذا
المنزل الابتلاء في الابتلاء سو بهالته ومباهاة له على اخوانه واقرانه ونرجوا الله تعالى
ان يجعله لنا روضة بكرمه وفضله احكام الاخرة بالاستقرار اربعة ما يجب له اي للميت
على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه مما اكتسبه في حيوته من المظالم والحقوق وما
يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان والطاعات او ما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي
والنقص والطاعات وتبيانه وجه الحصر ان الحكم الثابت في الاخرة لا يخلو اما ان ثبت له على الغير
اولا فالاول هو الاول والثاني لا يخلو ان ثبت بغيره اولا فالاول هو القسم الثاني والثاني لا يخلو
اما ان يكون للغير اولا عقابا فالاول القسم الثالث والثاني والرابع وضعه لا يحتاج الى تنبيه ما يلقاه
واستدل على ثبوت الاحكام بقوله لان القبر اي ثبوت هذه الاحكام له باعتبار ان القبر له كالرحم
للماء والمهد للطفل من حيث انه وضع فيه للخروج وللحصول بعد الفناء ولاحكام الاخرة وهو له
روضة دار او حفرة النار واذا كان موضوعا فيه لاحكام الاخرة كان له فيه حكم الاحياء كما ان
للحمل حكم الاحياء في احكام الدنيا وذلك كله اي ما ذكرنا من الاحكام ثابت في حقه بعد ما عصى عليه
فيه الابتلاء في الاسلام وبلوسوال منكر ونكير فان نكير فان سوالهما في الابتلاء او للفتنة ولهذا
سميا فتاني القبر قال السفيان الثوري قال اذا سئل من ربك تراى له الشيطان ناصورة فيشير
الى نفسه اي انا ربك فهذه فتنة عظيمة وقوله سوتها متعلق بالابتلاء اي جريان الابتلاء فيه
لتعظيم امره ومباهاته على اقرانه فانه لما سئل واجاب على مقتضى الايمان امن من فتنة الشيطان
فبشر بالرحمة والرضوان وجعل قبره روضة من رياض الجنان ولا شك ان ذلك اعظم الامن وسبب
المباهاة وهذا في حق المسلم اما في حق الكافر فالسوال للتحميل لا للاكرام ونرجوا الله
سبحانه وتعالى المنان لفضله ان يجعل لنا روضة بفضله وكرمه انه ارحم الراحمين

قال رحمه الله باب العوارض المكتسبة وهي نوعان من المرء
على نفسه ومن غيره عليه اما التي من جهته فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطا والسفر
الذي من غيره الاكراه اما الجهل فاربعة اقسام جهل باطل بلا شبهة لا يصلح عذرا اصلا في الاخرة
وجهل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذرا ايضا اما الاول فالكفر من الكافر لا يصلح عذرا لانه
مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل واختلف في ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام
اما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال انها لا تصلح دافعة للتعرض ودافعة للدليل الشرعي

في الاحكام التي تحتمل التغيير لتغير الخطاب فاصلاً عنهم في احكام الدنيا استدراجا بهم ومكرا عليهم
وتركا لهم على الجهل وتمهيدا للعقاب الاخره والخلود في النار وتحقيقا لقول النبي عليه السلام الدنيا
سجن المومن وجنة الكافر فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى انه لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال
ومبني على هذا ان جعل الخطاب بتحريم الخمر كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا في التقوم
وايجاب الضمان وجواز البيع وما اشبه ذلك وكذلك الخنازير وجعل النكاح المحارم بينهم
حكم الصحة حتى قال اذا دخل بها بذلك ثم اسلما كانا محصنين لو قذف حد قاذفهما واذا
طلبت المراة النفقة بذلك النكاح قضي بها عنده ولا يفسخ حتى يترافعا لكن لما فرغ من العوارض
السماوية شرع في بيان العوارض المكتسبة وهي نوعان ما يكون من المرء على نفسه وما يكون
من غيره عليه اما الاول فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطا والسفر واما الثاني
فالاكراه واما الجهل فهو ما يقابل العلم وانه جعل من العوارض وان كان امرا اصليا قال الله تعالى
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه زائد على حقيقة الانسان وثابت في حال
دون حال كالصغر وجعل من المكتسبة وان ثبت بلا اختيار لانه ازالته مكتسبة وانه اربعة
اقسام لانه لا يخلو من ان يكون على شبهة اولا والثاني لا يخلو اما ان يكون بتاويل القران اولا فان كان
الثاني فهو النوع الاول وان كان الاول فهو النوع الثاني وان كان على شبهة فلا يخلو من ان يكون
بعذر في جملة اولا والثاني هو النوع الثالث والاول هو النوع الرابع وحمله على الاستقرار اول
اما الاول فهو الجهل الباطل بلا شبهة الذي لم يصلح ان يكون عذرا في الاخرة اصلا فالكفر
من الكافر لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل فان الدلائل الدالة على وحدانية الله تعالى
وكمال قدرته ظاهرة لا خفاء بها وكذا الدليل الدال على صحة الرسالة من المعجزات ظاهر محسوس في
زمانهم وقد نقلت المعجزات بعدهم الى يومنا هذا بالتواتر فكان انكارها كانكار المحسوس
فلا استعمال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فلهذا لم يجعل عذرا بوجه واختلف
العلماء رحمهم الله في ديانة الكافر اي ظني اعتقاده حكما على خلاف ما ثبت في الاسلام كان
اعتقادهم حل الخمر وغيره لكن فابو حنيفة قال انها تصلح دافعة للتعرض حتى لو باشروا
لانه لا يتعرض له وهذا بالاتفاق ودافعة بدليل الشرع اي مانعة لاعتبار بلوغه اياهم في
الاحكام التي تحتمل التغيير كتحريم الخمر وتحريم نكاح المحارم ونحوها فيبقى ما كان قبله على الاصل
في حقهم كان في احكام الدنيا لعدم اعتقادهم صدق المبلغ وعدم رويته كلامه وعدم
تسليم ولانه الالزام فيقصر الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا بهم اي تقريبا
الى العذاب بوجه لا يشعر ومكرا عليهم وهو الاخذ على غرة وتركا لهم على الجهل وتمهيدا العقاب
الاخره وتحقيقا لقول النبي صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المومن وجنة الكافر ولا خطاب
ولا تكليف في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس والدنيا للكافر بهذه المثابة وقد امرنا الشرع
بترك التعرض لهم اذا قبلوا الذمة بقوله اتركوهم وما يدينون فبقوا على الجهل فاما في حكم لا

غريب

لا يحتمل التبديل فلا تكون ديانتهم دافعة له لبلا الشرع فلا يبطل للكلف كلام الاهمه بحال ولا
يتركون على ذلك الا بقبول الذمة وبني على هذا ان ديانتهم دافعة ان ابا حنيفة
جعل الخلاف الخطاب بتحريم الخمر كانه نازل في حقهم في احكام الدنيا في التقوم وايجاب الضمان
وجواز البيع وما اشبهه ذلك من هبتها ووصيتها والتصدق بها ولذلك الخنزير حتى
كان الخمر والخنزير في حقهم كالخل والشاة في حقنا وهو قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله خلافا
للشافعي رحمه الله قد نا حذ فاد فيها واذا طلبت المراة بذلك في النكاح النفقة قضى لها عنده
ولا نفسخ النكاح حتى يترافعا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لا تجب النفقة اذا
طلبتها بذلك النكاح واذا رفع احدهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام فرق بينهما على
ما عرف في كل في موضعه قال ـــ رحمه الله فان قيل لا خلاف ان الديانة لا يصلح حجة متعدية
الا ترى ان المجوسي اذا تزوج ابنته ثم هلك عنها وعن ابنة اخرى انهما ترثان الثلثين بالنسب
ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح لان ديانتها لا يصلح حجة على الاخرى فكذلك في ايجاب الحد على
القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة وايجاب الضمان على متلف الخمر وجب ان لا تجعل حجة متعدية
نصه
قلنا عنه هذا مناقض لانا نجعل الديانة معتبرة لانا ناخذ ربع العشر من خمور اهل الذمة والعشر
من خمور اهل الحرب خلافا لك فمع وهذه متعدية بل هي حجة عليهم الا انه لا يوخذ من الخنزير لان
امام المسلمين ليس له ولاية الخنزير لنفسه فلا يتعدى وله ولا له حماية الخمر لنفسه للتخليل فيتعدى
ه لما ذكر ما بني على الاصل المذكور عند ابي حنيفة ذكر ما يرد عليه بقوله فان قيل لا خلاف ان الديانة
لا يصلح حجة متعدية واستوضح ذلك بقوله الا ترى ان المجوسي اذا تزوج ابنته ثم هلك عنها
وعن ابنة اخرى انهما ترثان الثلثين بالنسب ولا ترث المنكوحة بالنكاح لان ديانتها لا يصلح
حجة على الاخرى فكذلك في ايجاب الحد على القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة وايجاب الضمان
على متلف الخمر وحسبان لا تجعل وكلامه فيه ظاهر لا يحتاج الى شرح ثم اجاب عن ذلك بقوله قلنا
عنه وفي بعض النسخ قلنا له هذا مناقض اي ما ذكرت من عدم اعتبار الديانة في هذه الصورة
يودي الى التناقض لانا قد اعتبرنا ديانتهم في باب العشر فاخذنا نصف العشر من خمور اهل
الذمة وتمام العشر من خمور اهل الحرب يعني من قيمتها اذا مروا بها على العاشر واوجبنا
الاخذ على العاشر حتى لو لم ياخذ اثم ولو لم نعتبر ديانتهم لما اخذنا منهم شيئا كما قال الشافعي
وكذا الانكحة التي هي فاسدة عندنا تقع صحيحة فيما بينهم اذا دانوا بصحتها فان العلماء
قالوا في ذمي تزوج اختين في عقدة ثم فارق احديهما او الست في العدة
في حال الكفر يبقى نكاح من بقي اذا اسلموا على الصحة وقال محمد وان فرق في حرة تزوج
خمسا في عقد واحد او عقود كان له ان يختار الاربع منهن ولو وقع فاسلم سلامه بطل
صحيحا وقال الشافعي اذا تبايع اهل الذمة الخمر وتقابضوا او خلا العشر فيهما ولو وقع كلاما
لم يملكوا الملك على اصله بسبب ان هذه العقود صحيحة خلاف باعتبار ديانتهم فكان
القول باعتبارها تناقضا وهذه الديانة التي توجب علينا اخذ العشر واثبات هذه الاحكام لا سمي

متعدية بالاتفاق مع وجود الالزام فيها بل هي حجة عليهم في اخذ العشر منهم فكذا فيما نحن فيه
فان قيل لو كان اخذ العشر منهم باعتبار ديانتهم لوجب العشر ونصفه من الخنزير لانهم يدينون بتقومه
اجاب الشيخ بقوله الا انه لا يوخذ من الخنزير لان حق الاخذ لامام المسلمين بالحماية وليس له ولاية
حماية الخنزير لنفسه فلا يملك حمايته لغيره واما الخمر فله حمايتها لنفسه للتخليل فيتعدى الى غيره
قال ـــ رحمه الله وتحقيقه الجواب انا لا نجعل الديانة متعدية لان الخمر اذا بقيت متقومة لم يثبت
بالديانة الا دفع الالزام بالدليل فاما التقوم فباق على الاصل وذلك شرط الضمان فلان الضمان
لا يجب بتقوم المتلف ولكن باتلاف المتلف واذا لم يضف الى تقوم المحل لم يجعل متعدية
وكذلك احصان المقذوف شرط لا علة وانما العلة هي القذف لما فرغ عن الجواب الجدلي شرع
في الجواب على الحقيقة وهو قول بموجب العلة لان السوال ان الديانة لا يصلح حجة متعدية ومفاد
ذكرت من المسائل جعلت متعدية فقال ان الديانة لا يصلح متعدية ولكنا لم نجعلها في المسائل
المذكورة متعدية اما في الخمر فلانها باقية على تقومها في حقهم واذا بقيت متقومة لم تثبت بديانتهم
الا دفع الالزام بالدليل اما بقاء تقومها فلانها كانت في الاصل متقومة لكن سقط تقومها في الاصل
وجبت لم يعتقد واصدقه بقيت على اصلها واذا كان كذلك لم يكن الديانة متعدية للتقوم وانما
ابتاد دفع الزامنا اياهم بالدليل سقوط التقوم والضمان لا يضاف الى تقوم المحل الثابت
بديانتهم لانه شرط لان الضمان لا يجب بتقوم المتلف ولكن باتلاف المتلف ولكونه وصف المحل
وباوصافه شروط واذا لم يضف اليه لم يصر الديانة متعدية ولقايل ان يقول لا يجب الضمان ما لم
يكن المحل متقوما وقد وجب الضمان فيكون المحل متقوما وح لا يخلو من ان يكون التقوم في حق المتلف
عليه او المتلف او في حقهما لا سبيل الى الثاني والثالث لسقوطه في حق المتلف بالنص فيتعين الاول
ولزم اسقاط الضمان او تعدية الديانة والاول منتف فلزم الثاني والجواب ان هذه
مغالطة فان سقوط الضمان قد يكون بالنسبة الى ماله والى ما حله فالمراد من سقوطه ان كان الاول
فصحيح وليس كلامنا فيه وان كان الثاني فممنوع لان ديانة الخصم تدفع لزوم سقوط ما هو حقه
فكان التقوم باعتبار ديانته على الاصل لا بطريق التعدي وكذلك اي وكما كان التقوم شرطا
الضمان لا علته فاحصان المقذوف كذلك وانما العلة هي القذف لانه الجناية الموجبة للجزاء
ولهذا يضاف اليه والكافر بديانته دفع سقوط احصانه الثابت قبل الوطي فيبقى على ما كان
فيجب الحد على القاذف لقذفه الذي هو الجناية مع وجود شرطه الذي هو الاحصان فكانت الديانة
دافعة لا موجبة لعدم وجوب اضافة الحد الى الاحصان قال ـــ رحمه الله واما النفقة فانما
شرعت بطريق الدفع في الاصل الاول ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير كما يحبس بدينه اذا قصد قتله
ولا يحبس بدينه جزاء كما لا يقتل قصاصا واذا كان كذلك كانت الديانة دافعة لا موجبة بخلاف
الميراث لانه صلة مبتداة لو وقعت بديانتها كانت الديانة بذلك موجبة لا دافعة واذا لم يفسخ
عن دافعة احدهما فقد جعلنا الديانة دافعة اتصال الجواب عن فصل النفقة اذا طلبتها بذلك
النكاح ان النفقة شرعت في الاصل بطريق الاولى اي وجبت لدفع الهلاك عن المنفق عليه لان

سببها عجز المنفق عليه وهي من اسباب العجز الاحتباس من الابن فان دوامه بلا انفاق يؤدي الى الهلاك
عادة فنعلم ان ايجابها على الزوج لدفع الهلاك عن المرأة لكونها محبوسة على الدوام لحقه فكانت في طلب
النفقة دافعة للهلاك عن نفسها بديانتها الباقية بها محبوسة لحقه فلا تكون ديانتها موجبة عليه شيئا
واستوضح ذلك بقوله الابوين ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير لان الاب بمنع النفقة مصير
قاصدا اهلاكه اذ لا بقاء عادة بدونها فحل للابن وللقاضي دفع الهلاك عن الصغير العاجز
لاجل النفقة بحبسه كما يحل دفع الاب بالقتل اذا قصد قتله ولا يحبس الاب بدين الابن جزاء
للتكلم بالمماطلة كما لا يقتل الاب بقتل الابن قصاصا لان ذلك ليس بطريق الدفع واذا كان كذلك
فمثل معنى ما ذكرنا في وجوب الضمان والحد والنفقة يثبت بالديانة بانه كانت الديانة دافعة
لا موجبة بخلاف الميراث فانه صلة بين الصلة ليس فيه معنى الدفع فلو وجب بديانتها كانت الديانة
بذلك موجبة لا دافعة وهذا جواب عما ذكرنا في السؤال في نكاح المجوسي بنته انها لا ترث
بالنكاح فان مثل البنت الاخرى ايضا تدين بصحة هذا النكاح حيث اعتقدت المجوسية
فيكون استحقاق الديانة فيه بنا على التزامها بديانتها اجيب بانها لما خاصمت الى القاضي في الميراث
دل على انها لم تعتقد ذلك قيل قال كثير من المشايخ ان المذكور في هذه المسألة قولهما فاما على قياس
قول ابي حنيفة ينبغي ان تستحق الميراث بالزوجية ايضا لان عنده هذا النكاح يحكم عليه بالصحة
قال شيخ الاسلام خواهر زاده النكاح وان كان محكوما بالصحة لا يثبت الارث به لانه ثبت لنا
بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة ادم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينهم فلا يثبت
باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم لا يثبت على الشرع ولم يثبت على ديانتنا واما
نكاح المحارم فانه اذا لم يفسخ بمرافعة احد الزوجين فقد جعل بانه لم يوجد الامر الى القاضي
دانهم لما الزم صاحبه لانه دان بصحة هذا النكاح حين اقدم على مباشرته فاذا جاء احدهما طالبا
لحكم الاسلام فهو الملتزم على صاحبه شيئا لم يعتقده والآخر مصر على اعتقاده فيكون دافعا بديانته الزام
الغير عليه بخلاف ما لو ترافعا جميعا لانهما قد التزما حكم الاسلام في هذا فيجري عليهما قال ____ رحمه الله
هذا جواب ما قيل قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله والجواب الصحيح عندي عن فصل النفقة
انهما لما تناكحا فقد دانا بصحته فاحد الزوج بديانته ولم يصح منازعته من بعد بخلاف منازعة
من لم يبلغ نكاحها لانه لم يلتزم هذه الديانة واما القاضي فانما الزمه القضاء بالتقلد دون الخصومة
ه يريد ان ما ذكرنا من الجواب في فصل النفقة جواب ما قيل وكان الشيخ لم يرض بذلك لان
ابا يوسف ومحمدا لم يسلما وجوبها بطريق الدفع وجعلاها صلة مبتدأة كالميراث وسببها النكاح
كما كان سبب الميراث النكاح فاختار الجواب آخر وهو ما قال والجواب الصحيح عندي
عن فصل النفقة ان الزوجين لما تناكحا فقد دانا بصحة النكاح وكل من دان بشيء
لزمه فاحد الزوجين بديانته والزمه النفقة عليه ولم يصح منازعته في منع النفقة بدعوى
فساد النكاح من بعد اقدامه على التزوج لان التزامه موجبه حين الاقدام عليه فلا يملك اسقاطه بلا رضى

صاحب الحق بخلاف منازعة من لم يبلغ نكاحها وهي البنت الاخرى في مسألة الارث لانها لم يلتزم صحة النكاح
حيث نازعت في الارث ولم يسبق منها ما يدل على الالتزام في تقلد ديانته ان صلحت حجة للمدعي في الايجاب
لم يصلح حجة على القاضي في ايجاب القضاء عليه وتقلد القضاء عليه بهذه الخصومة اجاب الشيخ
بان القاضي انما الزمه القضاء علمه لتقلده دون هذه الخصومة فلا تكون الخصومة ملزمة عليه واما هي
شرط قال ____ رحمه الله واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فكذلك قالا ايضا الا انهما قالا ان تقوم الخمر
واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كان حكما ثابتا اصليا فاذا فصل الدليل بالديانة بقي على الامر الاول
فاما نكاح المحارم فلم يكن اصليا الابدية لانه كان لا يصلح للرجل اخته من بطن واحد في زمن ادم
عليه السلام واذا كان كذلك لم يجز استيفاؤه لقصور الدليل ولان حد القذف من جنس ما يندرئ بالشبهات
فلا بد من ان يصير قيام دليل التحريم شبهة والقضاء بالنفقة على الطريق الاول باطل لما قلنا واما على
هذا الطريق فانها من جنس الصلات المستحقة ابتداء حتى لم يشترط لها حاجة المستحق والجواب
لابي حنيفة ان الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يردها المال المفقود وتحققت الحاجة لا محالة ه وهذا
معطوف على قوله واما ابو حنيفة فقال انها تصلح دافعة للتعرض لها وافقا ابا حنيفة في انه يأتيهم
دافعة للتعرض والدليل الشرعي الاحكام على ما مر لكنهما خصا ذلك بما هو حكم اصلي قبل الخطاب يعني مشروعا
دينيا لو لم يرد لبقي مشروعا في حق المسلمين كتقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته فانها حكم
ثابتة اصلية فاذا فصل الدليل بالديانة يثبت على الامر الاول فاما حكم ضروري لم يثبت بطريق الاصالة
ناسخ بعد قط ولو لم يرد به خطاب لم يمكن اتفاقه للمسلمين كنكاح المحارم فانه لم يكن حكما ثابتا اصليا
يعني بلا ضرورة فان شرعه في شريعة ادم عليه السلام لم يكن الا للضرورة الاولى انه كان لا يصلح للرجل اخته
من بطن واحد في زمن ادم عليه السلام فلم يجز استيفاؤه لقصور الدليل فاذا رفع احدهما الى القاضي وجب عليه نسخه
لفساد النكاح واذا وطئها بهذا النكاح سقط احصانه لانه وطئ بالنكاح الفاسد فلا يجب حد القذف قوله
ولان حد القذف جواب آخر يعني ولئن سلمنا ان النكاح فيما بينهم صحيح لكن لا يجب حد لانه من جنس
ما يندرئ بالشبهات فلا بد من ان يصير قيام دليل التحريم الشرع المحارم شبهة في درء الحد فان القاذف
صادق في قوله بالنظر الى قيام دليل الحرمة وان كان في زعم المقذوف انه كاذب وبهذا الوجه يشير
الى صحة نكاح المحارم وقوله والقضاء بالنفقة جواب فصل النفقة والطريق الاول بعنوان نكاح
المحارم ليس باصلي واذا لم يكن امرا اصليا لم يجز استيفاؤه لقصور الدليل فلا تجب النفقة
لفساده كالنكاح الفاسد واما على هذا الطريق وفي بعض النسخ على الطريق الثاني وبعنوان
النكاح صحيح والحد سقط بالشبهة وان كان يجب صحة القضاء بالنفقة لكنه لا يصح لان النفقة
من جنس الصلات المستحقة بالنكاح ابتداء كالميراث لا انها تجب بطريق الدفع كما قال ابو حنيفة
بدليل عدم اشتراط حاجتها فانها واجبة للغنية ولو كان وجوبها بطريق الدفع لما وجبت لها
كما لا تجب النفقة للصغير على الاب ونفقة الابوين على الولد اذا كان لهم مال واذا كان كذلك
فلا يمكن القول بايجابها عليه لان ديانتها ح تصير موجبة كما قلنا جميعا في فصل الميراث وا

والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا الكلام انها بطريق الدفع لان حاجة الدابة بدوام الحبس
والحاجة الدائمة لا تندفع بالمال المنقطع وان كان كثيرا اما ان حاجة الدابة بدوام الحبس فلانها
ما دامت في عصمته تحتاج الى ما تقوم به وجودها واما انها لا تندفع بالمال المنقطع فلانه لا يبقى
مع دوام الحبس ولما كان الجواب مشكلا اختار الشيخ الجواب الذي ذكرناه قال
رحمه الله واما الشافعي رحمه الله فانه جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب
فاما سائر الاحكام فلا تثبت والجواب عنه ان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب
العصمة وتفسير العصمة الحفظ فيكون في تحقيق العصمة بديانتهم حفظ عن التعرض ايضا
وقد بينا ما يتعلق به مذهبه وسلمنا ان ما قلنا في باب الرفع اتصالا لما خرج في اقوال
علمائنا شرع في بيان قول الشافعي رحمه الله فانه جعلها دافعة للتعرض لا غير حتى
لا يحد الذمي بشرب الخمر فاما سائر الاحكام مثل التقوم وايجاب الضمان على المتلف وصحة البيع
وايجاب النفقة على الزوج وايجاب الحد على القاذف فلا نقول به لان ديانتهم ليست بحجة على غيره
بل اثرها في دفع التعرض لا في دفع الخطاب لان خطاب التحريم يتناول الكافر كالمسلم وقد بلغه
الخطاب حقيقة او تقديرا بالاشاعة في دار الاسلام وهو من اهل الدار والكافر بصفة الجهل
لا على سبيل التعنت ليس بعذر فمع التعنت اولى الا ان الشرع امرنا ان لا نتعرض لهم بسبب
عقد الذمة وذلك لا يدل على صحة ما دانوا به من الاحكام كما لا يدل على صحة ما دانوا له من الكفر
والجواب عن كلام الشافعي رحمه الله ان ترك التعرض يستلزم ما ذكرنا من تقوم الاموال واحصان
النفوس فلا يوجد بدونه وذلك لان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة و
العصمة هي الحفظ عن التعرض ونحن امرنا بالحفظ عن التعرض فيكون مامورين بتقوم
الاموال واحصان النفوس فالعمل بتحقيق حفظ نفوسهم واموالهم بديانتهم عمل بالمامور به
ايضا وهو ترك التعرض واما العمل بخلاف ذلك وهو ترك التقوم كما قال الشافعي فترك العمل
بالمامور به فان ترك التقوم يستلزم التعرض وتصيير ما فرض دافعا للتعرض موجبا له
هذا خلف وقد بينا قبل هذا ما يبطل ما ذهب في قصور الخطاب عنهم من الفرق بين ما لا يكون
من الكفر وغيره ويعلم من هذا الجواب الذي ذكر هنا ان ما قلنا من تقوم الاموال واحصان
النفوس من باب الدفع لا من قبيل الالزام فلا يلزم جعل الديانة حجة متعدية قال رحمه الله
ولا يلزم علينا استحلالهم الربا لان ذلك ليس بديانة بل هو فسق في ديانتهم لان من اصل
ديانتهم تحريم الربا وذلك مثل خيانتهم فيما ائتمنوا في كتبهم لانهم نهوا عنه فكذلك الربا و
وذلك كاستحلالهم الزنا لا يجوز ان يكون هذا نقضا اجماليا على اقوال العلماء المذكورة
فانهم اجمعين قالوا ان ديانة الكافر معتبرة في عدم التعرض ولزمهم ديانتهم استحلال
الربا فان الذمي اذا استربى ذميا آخر ثم ترافعا الى القاضي او اسلم احدهما فان نقضه
واجب كما لو باشره مسلم وهذا تعرض لهم واجاب الشيخ عن ذلك بان ذلك ليس بديانة

بل فسق في ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربا قال الله تعالى واخذهم الربا وقد نهوا عنه وذلك
اي استحلال الربا منهم في كونه فسقا كمثل خيانتهم فيما ائتمنوا في كتبهم من نعت المحكام وتبديل
صفات رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم نهوا عنه اي عن التحريف نهيا تاويلا اعلام كوله وتلك الخيانة منهم
فسق لا ديانة ولهذا ذمهم الله تعالى بقوله يحرفون الكلم عن مواضعه فلذلك الربا واستحلال
الربا منهم كاستحلال الزنا حيث لا يعتبر في حقهم ويجب اقامة الحد عليهم لانه فسق وليس بديانة و
لهذا استثنى عليهم في عقد الذمة مشترط عليهم ان لا يربوا ولا يسرقوا ولا يقتلوا فان قيل
استحلال الربا مخصوص في حق اليهود لتحقق النهي في حقهم دون غيرهم من المجوس وعبدة الاوثان
اجيب بان شرع تحريم الربا عام ولم يكن الربا مشروعا في دين من الاديان لانه من باب الظلم
وهو حرام في الاديان كلها ولم يكن عقد الربا مشروعا في ذلك الوقت لنفس ما تعلق ببلوغ
الخطاب بثبت التحريم في حق الجميع وينبغي ان لان الديانة هي المانعة في بلوغ الخطاب لا
عقد الذمة الا ترى انا لا نمنع نكاح المحارم للمجوس مع النهي الوارد لاهل الكتاب عن ذلك
وعدم كون عقد الذمة شرعا في ذلك الوقت باعتبار منع ديانتهم عن بلوغ الخطاب ح
يجوز ان يكون بديانتهم استحلال الربا مانع بلوغ الخطاب اياهم فلا يكون نهي تحريم الربا عاما
ولعل الاولى ان يقال في الجواب ان لم يجعل الديانة فيهم مانعة عن بلوغ الخطاب فلا اشكال عليه
لكون نهي تحريمه عاما فيكون الربا حراما في جميع الاديان كالزنا واما اصحابنا فانهم جعلوها مانعة
عنه لما تقدم فوجب عليهم ان يقولوا على اصلهم ان العقل قد يدرك حسن بعض الاشياء وقبحها
والظلم من ذلك والربا ظلم فيكون حراما عنده نزل عليه وعنده لم ينزل فيكون كالزنا فلا
يكون ديانة والله اعلم قال رحمه الله واما القسم الثاني فجهل صاحب الهوى في
صفات الله تعالى واحكام الاخرة وجهل الباغي لانه مخالف للدليل الواضح الصحيح الذي لا شبهة
فيه فكان باطلا كالاول الا انه متاول بالقرآن فكان دون الاول ولكنه لما كان من المسلمين
او ممن ينتحل الاسلام لزمنا مناظرته والزامه فلم يعمل تأويله الفاسد وقلنا في الباغي اذا اتلف
مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن وكذلك سائر الاحكام يلزمه فاذا صار للباغي منعة سقط
عنه ولاية الالزام فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان ووجبت المجاهدة لمحاربتهم
ووجب قتل اساراهم والتذفيف على جريحهم ولم يضمن لحق اموالهم ودمائهم ولم يحرم عن الميراث
بقتلهم لان الاسلام جامع والقتل حق وهم لم يحرموا ايضا ان قتلوا احدا في ضيعه لان القتل
منهم في حكم الولايات بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على ديانتهم وان كان باطلا في الحقيقة ووجب
حبس اموالهم زجرا لهم ولم نملك اموالهم لان اهل الدار واحدة في حكم الاسلام لانه تحلف فيثبت
العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة بخلاف اهل الحرب
لان الدار مختلفة والمنعة متباينة من كل وجه فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم
في حقنا من كل وجه لكن القسم الثاني من اقسام الجهل جهل صاحب الهوى في صفات
الله تعالى كجهل المعتزلة وجهل المشبهة بصفات الله تعالى فان المعتزلة يتبعون الصفات

والمشبهة يجوزون حدوث صفات وزوالها عنه تشبثهم في ذلك بخلقه وهذا الجهل باطل
لا يصلح عذرا في الآخرة لأنه مخالف للدليل الواضح نقلا وعقلا أما الأول فقوله تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه وقال أنزله بعلمه وقال إن الله تعالى سميع بصير وغير ذلك مما
ورد في التنزيل وغيره وأما الثاني فهو أن الحوادث كما دلت على وجود الصانع دلت
على كونه متصفا بصفات الكمال فإن العقل يستحيل أن يحكم بعالم لا علم له وقادر لا قدرة له
وقد دل أيضا على أنه تعالى قديم وأن ما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز أن يكون
صفاته حادثة لاستلزامه حدوث الذات وموضع هذا البحث أصول الكلام فليستكشف
هذا القدر هاهنا وكذا الجهل بأحكام الآخرة كجهل المعتزلة بسؤال منكر ونكير وعذاب القبر و
الميزان والشفاعة لأهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز إخراج أهل الكبائر
الموحدين من النار وكجهل الجهمية بخلود الجنة والنار وأهلهما جهل باطل لأن الدلائل من الكتاب
والسنة ناطقة بها فلا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر وكذا جهل الباغي وهو الذي خرج
من طاعة الإمام الحق بتأويل باطل حيث ظن أنه على الحق والإمام على الباطل لا يصلح عذرا لأنه
مخالف للدليل الواضح فإن الدلائل على كون الإمام على الحق كالخلفاء الراشدين رضي الله عنهم
لا تخفى بعد جاحدها معاندا وأصله الفتنة الواقعة بين علي ومعاوية وافتراق الفريقان
على الحكمين من كل جانب حكم والقصة مشهورة فكان جهلا باطلا كالأول يعني الكفر
إلا أنه أي صاحب الهوى والباغي يتأول بالقرآن أي يتمسك به ويؤول به على وفق رأيه فإن
نافي الصفات تمسك بأن الله تعالى وصف ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن الشريك
فلو أثبتنا صفات كانت قديمة ولكانت غير الذات وإثباته وذلك ينافي التوحيد ومجوز
الحدوث في الصفات تشبث بقوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل
من الغمام وقوله أو يأتي ربك والباغي احتج بقوله تعالى إن الحكم إلا لله ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا الآية فيكون جهله دون جهل الأول
ولكنه أي صاحب الهوى أو الباغي لما كان من المسلمين فإنه بالهوى والبغي لم يخرج عن الإسلام
إذا لم يكن غاليا في هواه أو كان ممن ينتحل الإسلام يعني إذا غلا حتى كفر كغلاة الروافض
والمجسمة وجب علينا مناظرته وإلزامه قبول الحق ولم يعمل بتأويله الفاسد حتى إذا
استحل الباغي الأموال والدماء بتأويله أن مباشرة الذنب كفر لا نحكم بإباحتهما حتى
كما حكمنا بإباحة الخمر في حق الكافر بديانته لأنه يعتقد الإسلام حقا فأمكن مناظرته
وإلزام الحجة عليه فقلنا في الباغي إذا أتلف مال العادل أو نفسه ولا منعة له يضمن كما لو
أتلف غيره لبقاء ولاية الإلزام بالدليل وكما يلزمه الضمان كذلك يلزمه سائر الأحكام
لأنه مسلم وولاية الإلزام باقية وأما إذا صار له منعة سقط عنه ولاية الإلزام فوجب العمل
بتأويله الفاسد فلم يجب ضمان بعد توبته في نفس ولا مال كما لا يجب على أهل الحرب بعد الإسلام
وقال الشافعي رحمه الله يلزمه الضمان بعد منعته لأنه مسلم ملتزم أحكام الإسلام فيجب الضمان عليه

لانه من احكام

لأنه من أحكام الإسلام ولا عبرة لتأويله وكيف يعتبر اعتقاده بعد التزام أحكام الإسلام أنه
على خلافه بخلاف الحربي لأنه غير ملتزم أحكام الإسلام ولنا حديث الزهري قال وقعت الفتنة
وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم متوافرون فاتفقوا على أن كل دم أريق ومال أتلف بتأويل
القرآن فهو موضوع وكل فرج استحل بتأويل القرآن فهو موضوع وهذا إذا هلك المال في
يده فأما إذا كان قائما وجب رده على صاحبه لأنه لا يملكه بالمحل كما لا يملك مال أهل البغي والحاصل
أن المعتبر للحكم التأويل والمنعة فإذا تجرد أحدهما لا يتعلق الحكم حتى أن قوما لو غلبوا على مدينة بلا تأويل
واستهلكوا الأموال والأنفس ثم ظهر عليهم أخذوا بجميع ذلك قوله وجبت المجاهدة معطوف
على قوله فوجب العمل أي وجب العمل بتأويله الفاسد ووجبت المجاهدة بمحاربتهم أي لأجلها بطريق
الدفع لا أن يجب ابتداء كما في الكفار فإن عليا رضي الله عنه قال للخوارج في خطبته وإن تعالوا ولكم
حتى تقاتلونا يعني حتى تعزموا على القتال بالتجمع حتى لو لم يعزموا عليه لا نتعرض لهم بالقتل فإذا
تجمعوا وعزموا على القتال وجب قتالهم بقوله تعالى فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي
تبغي ولأنهم قصدوا الفتنة وتسكينها من باب الأمر بالمعروف وقيامهم لقتالهم نهي عن المنكر وهو فرض الإمام
ثم علي رضي الله عنه فإنه قام بقتالهم وقال إني أمرت بقتال المارقين والناكثين والقاسطين
ووجب قتل أسراهم والتدفيف على جريحهم أي إتمام القتل إذا بقي لهم فئة وأما إذا لم تبق فلا
يفعل شيء من ذلك فإن قيل كيف وجبت المجاهدة وقتل الأسرى والتدفيف وقد روي عن أبي حنيفة
رحمه الله أنه قال لأحد في الفتنة كن حلسا من أحلاس بيتك أجيب بأن ذلك محمول على حال عدم الإمام
لأن نصرة الإمام الحق واجبة فلا يمكن لما تلونا ولم يضمن يحيى أموالهم ودماءهم ولم يحرم عن الميراث
لأن العلة وهي الاتصال بالميت موجودة والمانع منتف لأنهم في دار الإسلام ولم يوجد إتلاف
الدين والقتل المحرم وحق أي بحق كالقتل رجما أو قصاصا فلا يصلح سببا للحرمان لأنه عقوبة ترتبت
جزاء على المحظور وهذا القتل غير محظور وهم لم يحرموا الرضا عن أغيارات حتى لو قتل الباغي أخاه
العادل ورثه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال أبو يوسف رحمه الله لا يرثه لأنه قتل بغير حق فكان سببا
للحرمان كما لو قتله ظلما بلا تأويل لأن اعتقاده تأويله لا يكون حجة على غيره كما في أهل الحرب فإن تأويل المنعة
في سقوط الضمان لا في حكم التوريث لكنا في أهل البغي وإن قلنا إن القتل منهم في حكم الدنيا
بشرط المنعة في حكم القتال بناء على ديانتهم لأنهم يعتقدون أنهم على الحق وخصومهم على الباطل
وكان قتالهم جهادا في زعمهم وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وإن كان باطلا في الحقيقة كان قتلنا
معهم لذلك فسقوط العصيان بتأويلهم في الأحكام وإن اختلفا في الإمام كما في سقوط الضمان و
الجواب عن قول أبي يوسف رحمه الله أن قوله اعتقاده تأويله لا يكون حجة على غيره مسلما قصرنا
جعلنا اعتقاد تأويله حجة في حكم سقوط الضمان بحيث الدار والانفاسد عنه كالصحيح لانقطاع
ولاية الإلزام بالمنعة بالاتفاق فكذا في حكم التوريث دفعا للتناقض وهذا إذا قتله وقال
كنت على الحق وأنا الآن على الحق وأما إذا قال وأنا على الباطل فلا يرثه بالاتفاق ووجب
حبس أموال أهل البغي زجرا لهم عن البغي وعقوبة كما قصر قبل نفوسهم لذلك ولكن لم يملكها لأن الدار

واحد ووجدتها تنافي تملكها أما الأولى فظاهرة لأنها دار الإسلام وأما الثانية فلأن الملك بالاستيلاء
لا يثبت ما لم يتم بالإحراز بدار بخلاف الدار المستولى عليها ولهذا قال علي رضي الله عنه يوم الجمل
لا نقسم ما أفاء الله علينا فقال من يأخذ منكم عائشة رضي الله عنها إلهًا لأحكام فيها لم طلبوا وقد جمعوا
ما أصاب من عسكر أهل النهر في رحبة الكوفة فمن كان يعرف شيئًا أخذه فإن تلف فعلى هذا يجب
أن يسقط الضمان أجاب الشيخ بقوله وهي تحكم الديانة متحققة يعني أنها وإن كانت في الأصل واحدة
لكنها بحكم الديانة متحققة حقيقة قاعد واحد من الفريقين أن الآخر على الباطل وإن دماءهم مباحة
فثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يحصلان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة علا بالدليلين
بخلاف أهل الحرب لأن الدار مختلفة والمنعة متباينة من كل وجه فبطلت العصمة لنا في حقهم
ولهم في حقنا من كل وجه فيملك أموالهم ولا يجب الضمان قال ... رحمه الله ولذلك جهل من خالف
في اجتهاده الكتاب من علماء الشريعة وأئمة الفقه أو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب
أو السنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر أصلا مثل الفتوى ببيع أمهات الأولاد
ومثل القول بالقصاص في القسامة ومثل استباحة متروك التسمية عمدا والقضاء بالشاهد الواحد
ويمين المدعي لأنا أمرنا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح لكل مسلم وعلى هذا ما ينفذ
فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ قال ... أي وكجهل الباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب
أو السنة من علماء الشريعة وأئمة الفقه وعمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة
مردود باطل ليس بعذر أصلا مثل الفتوى ببيع أمهات الأولاد فإن بيعها إليه ذهب داود
الأصفهاني ومن تابعه من أصحاب الظاهر والروافض وأنه مروي في قول عن جابر بن عبد الله
أنه قال كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأن المالية والمحلية للبيع قبل الولادة
معلومة فيها بيقين فلا ترتفع بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها للآثار المشهورة
مثل قوله صلى الله عليه وسلم لما روي أعتقها ولدها أيما أمة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه
وما روى ابن المسيب أنه صلى الله عليه وسلم قال يعتق أمهات الأولاد من غير الثلث وأن لا
يبعن في دين وما روي عن عمر رضي الله عنه أنه كان ينادي على المنبر ألا إن بيع أمهات الأولاد حرام
ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد بلغ هذا القرن الثاني بالقبول وانعقد الإجماع فكان
القول بالجواز مخالفا للأحاديث المشهورة والإجماع فكان مردودا قال صاحب المختار وانعقد
الإجماع على عدم الجواز والإجماع ثابت بالكتاب فكانت مخالفة للكتاب مخالفة للإجماع وهذا إشارة
منه إلى أن بيع أمهات الأولاد نظير مخالفة الكتاب ليست ... لذلك فإنه يجوز أن يكون
من قبيل العمل بالغريب على خلاف السنة المشهورة ومثل القول بالقصاص في القسامة
فإن القتيل إذا وجد في محلة ولا يدرى قاتله تجب القسامة على أهلها والدية على العاقلة
عندنا ولا يجب القصاص وقال مالك والشافعي في القديم وأحمد إن كان بين القتيل
وأهل المحلة عداوة ظاهرة أو لوث وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي
بأن يعتق القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا أنه قتله عمدا فإذا حلف

يقتص

يقتص منه لقوله صلى الله عليه وسلم للأنصار في المقتول الذي وجد بخيبر تحلفون وتستحقون دم صاحبكم الحديث
أي دم قاتل صاحبكم وهذا مخالف للأحاديث المشهورة فإنه صلى الله عليه وسلم قضى بالقسامة والدية
على اليهود في قتيل وجد بين أظهرهم وروى زياد بن أبي مريم أن رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال إني وجدت أخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه
ولا علمنا له قاتلا فقال وليس لي من أخي إلا هذا قال نعم ولك مائة من الإبل وأن عمر رضي الله عنه قضى
بالقسامة والدية في قتيل وجد بين وادعة وأرحب وكان إلى وادعة أقرب فقالوا ما تدفع أيماننا
أيماننا عن أموالنا ولا أموالنا عن أيماننا فقال حقنتم دماءكم بأيمانكم وأغرمكم الدية بوجود القتيل
بين أظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد فحل ذلك محل الإجماع وكان القول بوجوب
القصاص مخالفا للآثار المشهورة والإجماع ومثل استباحة متروك التسمية عمدا عملا بقوله صلى الله عليه
وسلم تسمية الله في قلب كل مؤمن وبالقياس على الناسي فإنه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه وقد مر الكلام فيه ومثل القضاء بالشاهد الواحد واليمين فإن الشافعي رحمه الله قال به لما روي
أنه صلى الله عليه وسلم قضى بذلك وهو مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم إلى قوله
ذلك أدنى ألا ترتابوا فإنه لا مزيد على الأدنى وللسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام البينة على المدعي
واليمين على من أنكر وهذه المسائل المذكورة يمكن أن تكون مثالا للمخالف للكتاب والسنة بالاجتهاد
وأن تكون مثالا للعمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة والتمييز بين المثالين
أن الخصم إن اعتمد على القياس فيكون منه عملا بالاجتهاد في خلاف الكتاب أو السنة وإن اعتمد على الخبر
فيكون منه عملا بالغريب من السنة على خلافهما أو خلاف أحدهما قوله لأنا أمرنا بالأمر بالمعروف متصل بقوله ليس
بعذر أصلا يعني المعروف العمل بالكتاب والسنة المشهورة والمنكر مخالفتهما أو مخالفة أحدهما
ومن النصيحة الإرشاد إلى الصواب وإظهار الحق بالمناظرة وإقامة الدليل فيجب علينا ذكر الحجة
على الخصم وطلب القبول فلا يكون جهله عذرا بوجه وعلى هذا أي على أن العمل بالغريب أو بالاجتهاد
على خلافهما باطل ينبني ما ينفذ فيه القضاء وما لا ينفذ فإن وجد فيه العمل على خلافهما أو خلاف أحدهما
لا ينفذ وإن علم ذلك منه ينفذ كما في علمه المجتهدات قال رحمه الله تعالى وأما القسم
الثالث فهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح أو في غير موضع الاجتهاد لكن في موضع الاشتباه
أما الأول فإن من صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده أن الظهر قد أجزأه فالعصر
فاسد لأن هذا جهل على خلاف الإجماع وإن قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده أن العصر أجزأ عنه
جاز ذلك لأنه جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت وقال أصحابنا فيمن قتل وله وليان
فعفا أحدهما عن القصاص ثم قتله الآخر وهو يظن أن القصاص باق له على الكمال وأنه حق له كامل
وأخذ قصاصا كاملا فإنه لا قصاص عليه لأن جهله حصل في موضع الاجتهاد دون حكم يسقط بالشبهة وكذلك
صائم احتجم ثم أفطر على ظن أن الحجامة فطرته وعلى ذكر السعدي لا يلزمه الكفارة لما قلنا ومثله كثير
القسم الثالث في أن الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يكون مخالفا للكتاب
ولا للسنة ولا الإجماع أو في غير موضع الاجتهاد لكن في موضع الشبهة أما الأول وكاجتهاد من صلى

الظهر بغير وضوء وهو عالم بذلك ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر تجزيه فالعصر فاسدة بالاجماع
لان هذا جهل في خلاف الاجماع فلا يصلح عذرا فعليه ان يعيدهما وان قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده
ان العصر اجزأت عنه جاز ذلك اي المغرب لان ظن اجزاء العصر عنه جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب
الفوائت فان الحسن بن زياد يقول الترتيب انما يجب على من يعلم فاما من لا يعلم به فليس عليه ذلك لانه ضعيف
في نفسه فلا يثبت في حق من لا يعلم به وكان زفر رحمه الله يقول اذا كان عنده ان ذلك يجزيه فهو
بمعنى الناسي للفائتة فيجزيه فرض الوقت وكان الترتيب مجتهدا فيه فصار ظنه معتبرا لانه في موضع الاجتهاد
فان اختلاف العلماء في وجوب الترتيب دليل شرعي وحاصل الفرق ان فساد الظهر بترك الوضوء فساد
قوي مجمع عليه فكان الظهر متروكا بيقين فيظهر اثر الفساد فيما يؤدى بعدها وفساد العصر بترك
الترتيب ضعيف لانه مجتهد فيه فلا يكون متروكا بيقين حكما وعملا فيقتصر الفساد على العصر وحدها لا المغرب
وقد قال اصحابنا رحمهم الله تعالى فيمن قتل وله وليان فعفا احد الوليين عن القصاص ثم قتله الولي
الاخر عمدا سواء كان عالما بالعفو او لا وهو يظن ان القصاص باق له على الكمال وانه واجب
لكل واحد منهما قصاص كامل لانه لا قصاص عليه وعليه الدية في ماله عندنا وقال زفر عليه القصاص
لسقوط القود بالعفو سواء كان عالما او لا لانه اشتبه عليه حكمه اولا لانه يجوز ظنه غير مانع من وجوب القود
بعد ما تقرر سببه كما لو قتل رجلا على ظن انه قتل وليه ثم جاء وليه حيا ولنا ان جهله حصل في
موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة وهو القصاص لا محالة اما كونه حصل في موضع الاجتهاد
فلانه يقتضي ان يثبت لكل واحد منهما ولاية الاستيفاء على الكمال لان اثبات ما لا يتجزى يوجب
ثبوته لكل واحد منهما كملا كولاية الانكاح ولقد يقال قولكم الاجتهاد يقتضي ذلك قبل العفو او
بعده والاول مسلم وليس كلامنا فيه والثاني ممنوع فان احدا من الفقهاء لم يذهب الى بقاء ولاية
الاستيفاء بعد عفو احدهما ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم ان احدا من الفقهاء لم يذهب اليه لانه ذكر
في التهذيب ان القود اذا وجب لاثنين فلكل واحد منهما ان ينفرد بقتله عند بعض اهل المدينة حتى
لو عفا احدهما كان للاخر قتله فعلى سقوط القود بعفو احدهما مجتهد فيه وفيه نظر لان ذلك ليس
باجتهاد صحيح لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء الاية واما انه حكم يسقط
بالشبهة فظاهر لكونه قصاصا والشبهة موجودة لانه علم ثبوت القود وما علم بعفوه فالاصل
بقاؤه واجبا في حقه ظاهرا والظاهر يصير شبهة في درء ما يندرئ بها وكذا لو علم بالعفو
ولم يعلم سقوط القود لان الظاهر ان نصيب غيره في حقه صار مبقيا فلا يسقط القود عند العفو
لمعنى يرجع الى كونه مما لا يتجزى فاما اشتبه عليه حكم قد يشتبه فيصير ذلك بمنزلة الظاهر في
ايراث الشبهة واذا سقط القود بالشبهة لزمه الدية في ماله لان فعله عمد ووجب له منها نصف
الدية لان بعفو شريكه صار نصيبه الذي كان له في المقتول نصيب الاخر لا قصاصا ويوجب
ما بقي وكذلك اي وكالولي القاتل في ان الجهل يصلح شبهة صائم احتجم ثم افطر على ظن
ان الحجامة افطرته وعلى ظن ان على ذلك التقدير وهو ان الحجامة فطرته لم يلزمه الكفارة
لما قلنا من ان جهله حصل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة اما الاول فلان

الاوزاعي يقول يفسد الصوم بالحجامة لظاهر الحديث واما الثاني فلان الكفارة مما يسقط بالشبهات
وعلى هذا التقدير يكون قوله لما قلنا متعلقا بقوله كذلك لان جواب المسألة غير مذكور صريحا
ويكون تقدير كلامه كما اسقط القود جهل الولي يسقط الكفارة جهل صائم لما قلنا الى اخره وقال صاحب
الكشف يحتمل ان قوله وعلى ذلك التقدير زائد وقع سهوا من الكاتب وقوله لم يلزمه الكفارة
جواب المسألة ولما قلنا متعلق به ويجوز ان يكون جواب المسألة لم يلزمه الكفارة مكررا احذفه
الكاتب على ظن التكرار وهذا الاحتمال اوضح من الاول قيل ان ما ذكره الشيخ في سقوط الكفارة
ليس بجار على ظاهره فان شيخ الاسلام ذكر ان صائما لو احتجم وظن ان ذلك فطره ثم اكل عمدا
ولم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تأويله وجبت عليه الكفارة
لانه ظن في غير موضعه فان انعدام الصوم انما هو بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد وفساده
بالاستقاء والحيض بخلاف القياس فيكون ظنه بمجرد جهله فلا يعتبر فان استفتى فقيها
يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك عمدا لا تجب عليه الكفارة
لان على العامي ان يعمل بفتوى المفتي المعتمد عليه وان كان المفتي مخطئا فيما افتى لانه لا دليل له
سوى هذا فكان معذورا ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم
يعرف نسخه ولا تأويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لا كفارة عليه لان الحديث
وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف
رحمه الله تعالى عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها
ومنسوخها الى الفقهاء فليس للعامي ان يأخذ بظاهر الحديث لجواز كونه مصروفا عن ظاهره
او منسوخا وانما له الرجوع الى الفقهاء فاذا لم يسأل فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر شمس
الائمة فعلم ان الظن في هذا الموضع بلا اعتماد على فتوى او حديث غير معتبر وان قول الاوزاعي
لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس كما ان قول من قال يفسد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط
الكفارة وهذا القائل يقول ليس يجري على ظاهره انه ذكر مطلقا والمسألة مختلف
فيها فيصح على ما ذكر وان عنى غير ذلك فلم يتسع في سطر فيه قال رحمه الله
ومن زنى بجارية امرأته او جارية والده وظن انها تحل له لم يلزمه الحد فيصير الجهل [illegible]
في موضع الاشتباه شبهة في الحد دون النسب والعدة بخلاف ما اذا وطئ جارية اخيه
او اخته وكذلك حربي اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة لا يحد بخلاف
ما اذا زنى وبخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم حرمتها يحد وهذا بناء على
هذا الاصل الذي ذكرناه ثم هذا بيان القسم الثاني وهو الجهل في موضع الشبهة اي الاشتباه
والشبهة الدارئة نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه لانها تثبت في الاشتباه وشبهة
في المحل وتسمى شبهة الدليل فالاول ان يظن غير الدليل دليلا كظن حل الجارية دليلا ولا بد
فيه من الظن فيتحقق الاشتباه والثاني ان يوجد دليل ناف للحرمة في ذاته مع

بجعل ما يسقط الخطاب بالفعل علة لاسقاط اصل الايجاب
الايجاب كالنائم والمغمى عليه
حكم بخلاف النص والاجماع فيكون فاسدا واراد بالنص قوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث
وبالاجماع اتفاق العلماء على وجوب القضاء على النائم ويمكن رد هذا التعليل بطريق
الممانعة ايضا وهو ان يقال قولكم وجب القضاء يبتني على وجوب الاداء ان
اريد منه وجوب الاداء حقيقة او على الاحتمال والاول ممنوع فانه منتف في حق
النائم والمغمى عليه والقضاء واجب بالاجماع والثاني هو المطلوب ولا يمنع وجوب القضاء
فان قيل هذا البيان مبني على مغايرة نفس الوجوب لوجوب الاداء والشافعي لم يقل به فالجواب
ان الاصول قد دلت على مغايرتهما فانه محجوج بالنائم والمغمى عليه فلا يحتج هذا قلنا فاسد
في الوضع وقيل انه رد المختلف على المختلف ورد بانه لا يكون فيه فساد الوضع والجواب
فان رد المختلف على المختلف في حيز الاستدلال فاسد الوضع لان فيه اسناد الحكم و
هو الالزام الى غير مقتضيه وهو رد المختلف على المختلف قال رحمه الله وكذلك
قولهم ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان منع بقدر ما يوجد هذا فاسد ايضا
في الوضع لان الفصل بين اليسير والحرج في حقوق صاحب الشرع مشروع في اصول الشرع
كالحيض يسقط الصلوة دون الصوم والسفر اثر في الظهر دون الفجر وكالحيض اذا
تخلل في كفارة القتل لا يوجب الاستقبال بخلاف كفارة اليمين عندنا وبخلاف ما اذا
نذر ان تصوم عشرة ايام متتابعة لما ذكرنا فكذلك ههنا في الاستغراق حرج
وليس في القليل حرج مثله ولا كلام في الحدود الفاصلة ولا حرج في استغراق الاغماء
لانه قل ما يمتد شهرا او في الصلوة استوى الاغماء والجنون في الفتوى وان اختلفا
في الاصل فكان القياس في الاغماء ان لا يسقط واستحسنا في الكثير وكان القياس
في الجنون ان يسقط واستحسنا في القليل لانهما سواء في الطول والامتداد الداعي
الى الحرج والصبا ممتد ايضا وبخلاف الكفر لانه ينافي الاهلية وينافي استحقاق ثواب
الآخرة بخلاف الجنون اي ومثل المذكور في هذه المسألة قولهم ما يمنع القضاء
اذا استغرق شهر رمضان وهذا ظاهر وما منع استغراقه منع قدر ما يوجد
منه كالصبا والكفر لشمول العلة وهو عدم العقل والفهم وقلنا هذا التعليل فاسد
في الوضع لانه يجمع بين الشيئين فرق الشارع بينهما وذلك لان الفصل بين اليسير والحرج
في حقوق صاحب الشرع مشروع في اصول الشرع حتى يسقط ما ادى الى الحرج كالحيض
يسقط الصلوة لانها تلزمها في كل يوم خمس مرات فلو اوجبنا القضاء لادى الى
تضاعف الواجبات عليها في زمان الطهر ولم يسقط ما لم يؤد اليه كالصوم فانه
ما لم يكن في السنة الا شهر واحد والحيض في ذلك الشهر عشرة فما يجاوز عشرة
او دونها في احد عشر شهرا لا يؤدي الى تضاعف الواجب في وقته فليس فيه
حرج والسفر اثر في الظهر لا الفجر لان في اداء الاربع حالة السفر حرج الانقطاع

عن الرفقة ما ليس في اداء ركعتين وكالحيض اذا تخلل في كفارة القتل يعني الصوم الواجب
فيها بصفة التتابع فلو الزمناها الاستقبال رعاية للتتابع لوقعت في الحرج بخلاف كفارة
اليمين عندنا لان التتابع في كفارة اليمين غير شرط عند الشافعي وعندنا شرط لعدم الحرج
كما اذا نذر ان تصوم عشرة ايام متتابعة وقوله لما ذكرنا دليل المجموع اي هذا المجموع
ثابت لما ذكرنا من ثبوت الفصل بين اليسير والحرج فكذلك ههنا اي في الجنون في الاستغراق
حرج في ايجاب القضاء بتضاعف العبادة في وقتها وليس في ايجاب القضاء في الجنون القليل
حرج مثل الحرج في الاستغراق ولا كلام في الحدود الفاصلة يعني لا نزاع في ثبوت الفصل بين
اليسير والحرج على حدود اعتبرها الشرع انما النزاع في ان القليل من الجنون ليس مثل
الكثير في سقوط القضاء اذ الكثير مستلزم للحرج دون القليل فنثبت ان سقوط القضاء
في الكثير للحرج لا للجنون وهو معدوم في القليل فكان اعتبار احدهما بالآخر فاسدا
في الوضع قوله ولا حرج في استغراق الاغماء ايضا لاستلزامه تضاعف الواجب
كالجنون واللازم باطل للزوم القضاء فالملزوم مثله فكان الاستغراق في الاغماء غير
ممتد غالبا فان الانسان قلما تعيش شهرا غالبا ولا تاكل شيئا ولهذا استويا في الفتوى
اي في الحكم يعني الجنون والاغماء في الصلوة حتى كان الاغماء الزائد على يوم وليلة مسقطا كـ
الاصل فان الجنون مما يمتد كالصبا والاغماء مما لا يمتد ومعناهما مستويان في حكم الصلوة
وان اختلفا في ذاتيهما فان الجنون يزول العقل والاغماء لا فعلى هذا كان القياس
في الاغماء ان لا يسقط وان كثر كما في النوم واستحسن في الكثير وهو يوم وليلة فجعلناه
مسقطا للحرج وكان القياس في الجنون ان يسقط لزوال العقل فيه واستحسنا في الكثير
وهو يوم في القليل فلم نجعله مسقطا لعدم الحرج وقوله لانهما سواء متعلق بقوله
استوى الاغماء والجنون اي انهما مستويان في الامتداد في الصلوة الداعي الى الحرج بخلاف
الصوم لان الجنون فيه ممتد لا الاغماء وقوله والصبا ممتد ايضا يعني هو غير متنوع الى
ممتد وغيره في نفسه بل هو ممتد كالجنون في الصوم والصلوة والاغماء في الصلوة اذا
كان ممتدا الا يتحقق الحاقه بالعدم فيتحقق فيه الحرج في ايجاب القضاء فكانه
استغراقه للشهر وعلامته عموله قوله وبخلاف الكفر عطف على قوله والصبا
ممتد من حيث المعنى وتقريره بخلاف فانه ممتد ليس الا وبخلاف الكفر لا يجب فيه
القضاء وان كان قليلا لانه ينافي الاهلية اي اهلية العبادة لعدم اهلية ثوابها
فان الكفر ينافي استحقاق ثواب الآخرة وينفي عنه اصل الوجوب لعدم الاهلية
كما سنذكره في باب الاهلية فلا يمكن الحاق القضاء به بخلاف الجنون لانه لا ينافي
الاهلية لما بينا ولهذا بقيت عليه عبادته التي اداها في حال الافاقة ولا يجب
عليه اعادة صحة الاسلام بعد الافاقة قال رحمه الله وكذا التعليل
لتعيين النقود اعتبارا بالسلع ولفسخ البيع بافلاس المشتري اعتبارا

بالعجز عن التسليم المبيع فاسد في الوضع هذه للإيثار بالأعيان وهذه للالتزام الديون
قال الله تعالى إذا تداينتم بدين أي تبايعتم بنسيئة فبطلت وجوه المقاييس في ذلك جملة
على ما عرف شرحه في موضعه ذهب الشافعي رحمه الله إلى أن الدراهم والدنانير
تتعلق بالتعيين في المعاوضات وإلى أن للبائع الفسخ إذا أفلس المشتري
قبل نقد الثمن وعلل للأولى بأن التعيين تصرف مفيد صدر من أهله مضافا
وما كان كذلك يكون صحيحا لا محالة أما أنه مفيد فلإفادته الملك في العين ومن أقول
من إفادة الذمة وأما صدوره عن أهله فلأن الفرض في كون البائع عاقلا
بالغا حرا وأما مصادفته المحل فلأنها أعيان موجودة قابلة للتعيين ولهذا
تعينت في الوصية والهبة والشركة والوكالة وأما أن كل تصرف صادر عن
أهله في محله صحيح فلو ظاهر وعلل للثانية بأن الثمن أحد عوضي العقد فالعجز
عن تسليمه يوجب الفسخ للبائع دفعا للضرر عن نفسه كالعوض الآخر يعني المبيع
إذا عجز البائع عن تسليمه بالإباق ونحوه إن كان عينا وبالانقطاع عن أيدي الناس
إن كان دينا كالسلم وقلنا هذا التعليل فاسد في الوضع في المسألتين جميعا لإفضائه
إلى الجمع بين شيئين فرق الشارع بينهما وإذا كان الفرق محقق لا يكون الحكم مضافا
إلى المشترك فيكون القياس فاسدا أما في المسألة الأولى فلأن الشرع شرط
في البيع وجود المبيع ونهى عن بيع ما ليس بموجود إلا في موضع الضرورة وهذا بالاتفاق
ولم يشترط فيه وجود الثمن بدليل جواز الشراء في الذمة مع القدرة على التعيين
وهذا أيضا بالاتفاق وإذا كان يكون حكم البيع في جانب المبيع ثبوت الملك و
استحقاق العين لا وجوده في الذمة وفي جانب الثمن وجوده ووجوبه في
الذمة فإذا اشترى شيئا يجب الثمن في الذمة وذلك لم يكن موجودا قبل العقد
فصار موجودا به فالجمع بينهما جمع بين المفترقين شرعا وفيه بحث أما أولا فلأن
ما ذكرتم من التفرقة إنما هو مقتضى البيع المجرد عن التعيين وليس كلامنا في ذلك وإنما
الكلام فيما إذا عين هل يكون متعينا لا يجوز استبداله بمثله أولا وما ذكرتم لا يفيد
نفيه وأما ثانيا فلأن الشرع إنما فرق بينهما من حيث اشتراط الوجود في أحدهما دون
الآخر فالجمع بينهما من هذا الاعتبار يكون فاسدا لمخالفة الشرع وأما من جهة أخرى
فلا نم فساده إلا نرى أنا شرطنا لصحته كون البدلين مالا متقوما مجمعا بينهما من
هذه الجهة وإن كانت التفرقة المذكورة موجودة لأن التفرقة بينهما لم يكن من هذه
الجهة والجواب عن الأول أن كلامنا أن قياس الثمن على المبيع في التعيين فاسد
لأن التعيين في الثمن إن كان واجبا لزم أن لا يجوز بدونه وليس كذلك بالاتفاق
وإن كان جائزا فليس في الأصل كذلك فإنه فيه واجب فلا يكون الحكم مضافا إلى
المشترك فإن قيل ليس كلامنا في مطلق التعيين بل هو فيما إذا عين العاقدان

وهو يقول بوجوبه فالجواب أنه عين الأول لأن التعيين بصفة الاختصاص بصورة
ما ليس بموجود في الأصل فيكون القياس فاسدا وعن الثاني أن جهة التعيين مستلزم جهة
الوجود لا محالة فكان الجمع من حيث التفرقة والجمع بينهما من حيث المالية والتقوم ليس
اشتراطا بالقياس بل لأن ركن البيع مبادلة المال بالمال فما لم يكونا لا يتحقق البيع
الصحيح وأما في المسألة الثانية فلأن القدرة على تسليم المبيع شرط جواز العقد
لما روي أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان وذلك للعجز عن التسليم
والقدرة على تسليم الثمن ليست بشرط له بالاتفاق وإذا كان كذلك كان العجز عن
تسليم المبيع يوجب الخلل في موجب العقد فيثبت للعاقد حق الفسخ دفعا للضرر
عن نفسه ولا كذلك الثمن وهذا لأن عدم المبيع يوجب الخلل في موجب العقد
فيثبت للعاقد حق الفسخ دفعا للضرر عن نفسه ولا كذلك الثمن وهذا لأن
عدم المبيع يفضي إلى مخالفة اعتبار الشارع حيث شرط وجوده لصحة البيع
وعدم الثمن لا يفضي إلى مخالفته حيث لم يعتبر وجوده حتى يكون عدمه مخالفا
يؤيده جواز إسقاط حق قبض الثمن بالإبراء وعدم جوازه في المبيع المعين
قبل القبض فإنه لو وهبه للبائع وقبله كان نقضا للبيع فإثبات حق الفسخ
بلا تمكن خلل في موجب العقد اعتبارا بثبوته عند تمكن الخلل في موجبه
فاسد في الوضع ولا يلزم تمكن المولى من الفسخ عند عجز المكاتب عن أداء البدل
مع أن ذلك عجز عن أداء ثمنه لأن موجب عقد الكتابة به فعرف أن الملك
هنا لا يسبق الأداء وبالعجز عنه تمكن الخلل في الملك الذي هو موجب العقد
قوله لما عرف أي في هذا الكتاب في باب شروط القياس أو في موضع آخر أشار به
إلى ما ذكرنا من التفرقة بين البدلين في المسألتين فإنه مبناهما لما كان واحدا ذكر
وهو التفرقة بين البدلين ذكرهما الشيخ جملة وأشار إليهما دفعة وقوله والمبايعات
تخالف التبرعات إشارة إلى الجواب عما عنى الشافعي النقود في المبايعات
بالتبرعات فإن هذه أي التبرعات للإيثار بالعين لا لإيجاب شيء في الذمة
وهذه أي المبايعات لإيجاب بدل في الذمة فكان اعتبار ما هو مشروع للإيثار
بما هو مشروع للالتزام في الذمة لنقل الملك أو اليد في العين من شخص إلى شخص
آخر في صحة التعيين فاسدا في الوضع واستدل الشيخ على أن المبايعات للالتزام
البدل في الذمة بقوله تعالى إذا تداينتم بدين وفسره بقوله إذا تبايعتم
بنسيئة ووجه الاستدلال أن الله تعالى ذكر الدين في المبايعة فدل على أن الدينية
معتبرة فيها ولا يخلو إما أن يكون في الجانبين أو في جانب المبيع أو في جانب
الثمن ولا سبيل إلى الأول لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الكالئ بالكالئ
لا يقال قوله تداينتم يقتضي المداينة من الجانبين والحديث لا يعارضه لأنه

من ملاحادلان قوله بدين ينفي ذلك فان الباء انما يدخل في الثمن فيكون تداينتم بمعنى
تبايعتم كما ذكره الشيخ واطلق الدين بطريق المشاكلة ولا الى الثاني لما ذكرنا ان
الباء تدخل الاثمان وجواز السلم بطريق الرخصة بالاجماع فبقي الثالث ولقائل ان
يقول الاية دلت على ان نوعا من المبايعات يستحب فيه الكتابة ولا ينفي جواز بيع
العين بالعين وهو جائز بالاجماع فكما جاز ذلك جاز ان يتعين الثمن فيه بدليله
والجواب ان البيع العين بالعين من غير تعيين لا ينافي الاية من وجه لجواز
استبداله بغيره فصار كانه ثابت في الذمة يتادى باي نقد كان فيجوز ان يثبت
بقوله واحل الله البيع واما اذا تعين فلم يجز استبداله بغيره فصار منافيا للدين
من كل وجه فاعتباره يكون منافيا للنص بالقياس وذلك فاسد في الوضع لكونه
على خلاف مقتضى ترتيب الادلة قوله فبطلت وجوه المقايسة في ذلك جملة
معناه اذا ثبت ما ذكرنا بطلت وجوه المقايسة اي القياس الظاهر والاستحسان
والقياس الطردي والاخالة والمؤثر في ذلك اي فيما ذكرنا من تعيين النقود فان
بما ذكرنا ظهر فساد الوضع وما كان فاسد الوضع لا يتاتى فيه هذه الاقيسة لانها
تفتقر الى صلاح الوصف ومع ظهور الفساد لا يكون صالحا وقيل الاظهر ان المراد
به انواع المقايسة فيما ذكرنا فيما تقدم من الامثلة والمقاييس جمع مقياس من
اوزان الالة فالمعنى ان المعاني التي هي الات الاقيسة في هذه المسائل
باطلة او المراد بالمقاييس نفس القياس والضمير في شرحه راجع الى البطلان
ومن موضعه الى الشرح وموضع الشرح الكتب المطولة كالمبسوط والاسرار وغيرهما
قال رحمه الله واما النوع الرابع وهو المناقضة فتلجئ الى القول بالاثر
ايضا مثل قول الشافعي رحمه الله في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف
افترقا لانه ان قال وجب ان يستويا كان باطلا بلا شبهة لانهما قد افترقا
في عدد الاعضاء وفي قدر الوظيفة وتنصيف الفعل وان قال وجب ان يستويا
في النية انتقض ذلك بغسل الثوب والبدن عن النجاسة فيضطر الى بيان
فقه المسألة وهو ان الوضوء تطهير حكمي لانه لا يعقل بالعين نجاسة فكان
كالتيمم في شرط النية لتحقيق التعبد بخلاف غسل النجس ونحن نقول ان
الماء في هذا الباب عامل بطبعه وكان القياس غسل كل البدن لان
مخرج النجاسة غير موصوف بالحدث وانما البدن موصوف به فوجب غسل
كله الا ان الشرع اقتصر على اطراف البدن الاربعة التي هي منبع حدود البدن
وامهاته في هذا المعنى تيسيرا لما يكثر وقوعه ويعتاد تكراره واقتصر على
القياس فيما لا حرج فيه وهو المني ودم الحيض والنفاس فلم يكن التعدي
عن موضع الحدث الا قياسا وانما يكتفي بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل

من الطهارة الى الخبث فاما الماء فعامل بطبعه والنية للفعل القائم بالماء لا للوصف
القائم بالمحل فكان مثل غسل النجس بخلاف التراب لانه لم يعقل مطهرا وانما صار
مطهرا اعتبارا بارادة الصلوة بعد صحة للارادة وصيرورته مطهرا يستغني عن النية ايضا
ومسح الراس ملحق بالغسل لقيامه مقامه وانتقاله اليه بضرب من الحرج فثبت
ان النية لا تشترط للتطهير ولا يجوز ان يشترط ليصير قربة لانا نسلم ان النية ليصير
قربة شرط لكنا لا نسلم انه لم يشرع الا قربة بل شرع بوصف القربة وبوصف
التطهير ايضا كغسل الثوب والصلوة تستغني في ذلك عن وصف القربة
وانما يحتاج فيه الى وصف التطهير حتى ان من توضا للنفل صلى الفرائض ومن توضا
لفرض صلى به غيره والله اعلم النوع الرابع من اقسام اول الباب المناقضة
وقد مر تفسيرها وهي ايضا تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر مثل الاقسام
من المتقدمة اذ المخلص منها ببيان الفرق ودفع ورود النقض ولا يتحقق ذلك
الا بالفقه [illegible] اهل الطرد الى بيان المعنى ان لم يجعل ذلك انقطاعا فاما
اذا عد انقطاعا كما هو مذهب البعض فلا ينفع في ذلك بيان التاثير وذلك مثل
قول الشافعي رحمه الله وهو نكتة منقولة عنه في الوضوء والتيمم انهما طهارتان يعني للصلوة
فكيف افترقا وهو استفهام للانكار وانكار التفرقة يوجب التسوية فيقال
ان اراد انه وجب التساوي بينهما مطلقا كان باطلا لافتراقهما في عدد الاعضاء فان
التيمم يؤدى في عضوين وفي قدر الوظيفة فان التكرار الى الثلث في الوضوء مسنون
وفي التيمم مكروه بالاجماع او وظيفة الوضوء الاستيعاب بالماء والاستيعاب بالتراب
غير شرط بالاجماع وانما الخلاف في الاستيعاب بالمسح ففي رواية الحسن ليس
بشرط ايضا وفي ظاهر الرواية شرط ويمكن ان يكون مراده ما ذهب اليه الشافعي
في احد قوليه من مذهب الاوزاعي وابي بكر الاعمش ان التيمم الى الرسغ فيكون
من قبيل الالزام على مذهب الخصم وفي تنصيف الفعل فان الواجب في احدهما الغسل
وفي الاخر المسح وهما مختلفتان وان اراد وجوب التساوي في النية انتقض
بغسل الثوب النجس والبدن اذا تنجس فانهما طهارتان للصلوة وليست النية
شرطا فيهما فيضطر المجيب عند النقض الى بيان فقه المسألة اي التاثير الذي
يندفع به النقض ويظهر الفرق وهو ان يقول الوضوء تطهير حكمي وما كان
كذلك يكون القصد شرطا فيه اما انه تطهير حكمي فلانه لا يعقل بالعين نجاسة
يعني ليس في محل وجوب الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة
وحكما حتى لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوته فيكون امرا تعبديا
وما كان تعبديا يحتاج الى القصد كالتيمم بخلاف غسل النجاسة لانه معقول
المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا التعبد فلا يتوقف

بلى النية وح نقول بطريق المنع لا نم ان الوضوء تطهير حكمي فان العبارة في باب الغسل
عامل في التطهير بطبعه كما انه مزيل ومزو بطبعه وما كان عاملاً بالطبع لا يحتاج الى
قصد اما انه عامل بطبعه فلانه خلق طهورا قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره كذا فسره ثعلب من ائمة اللغة وهو مبالغة
في صفة الطهارة وذلك بان يكون موثرا في الغير لان الطهارة غير مقوله على افراده
بالتشكيك واما ان ما كان عاملا في شيء بطبعه لا يحتاج الى قصد فكما في الاحراق والازالة
المحسوسة قوله وكان القياس يمكن ان يكون سندا آخر للمنع وتقريره لا نم ان الوضوء
تطهير حكمي والحال ان القياس غسل كل البدن وذلك لان مخرج النجاسة غير موصوف
بالحدث وحده اذ لا يقال دبر محدث قد خرج حايض ولا يشترط غسله ولو كان
هو الموصوف بالحدث لكان هو اولى بوجوب الغسل بل البدن كله موصوف
به شرعا وعرفا وحقيقة اما شرعا فلان يغسل المخرج وحده ولا يجوز
اداء الصلوة واما عرفا فلانه يقال رجل محدث كما يقال رجل عالم ان العلم قايم
بالقلب واما حقيقة فلانه لا يصح نفيه اذ لا يقال هو ليس محدث بل فرجه
محدث بل تكذب واذا كان البدن كله محدثا والتطهير للمحدث واجب فكان
الواجب غسل كل البدن فلا يكون الوضوء تطهيرا حكميا لكن الشرع اقتصر
على اطراف البدن الاربعة التي هي مثل حدود البدن فان بالرأس والرجل ينتهي
الطول وباليدين العرض وهي مثل امهات البدن اي اصوله في الغسل
لانها مواقع النظر اليها ومواضع اصابة الغبار تسبقوا فيها بكثرة وقوعه وتعتاده
تكراره وهو الحدث الخفيف لان غسل هذه الاعضاء ايسر من غيرها واقرب على
القياس وهو غسل كل البدن فيما لا حرج فيه لقلته وقوعه وعدم اعتياد تكراره
وهو الحدث الغليظ كخروج المني على وجه مخصوص ودم الحيض والنفاس وعلى
هذا لم يكن التعدي اي تعدي الغسل عن موضع الحدث وهو المخرج الى الاعضاء
الاربعة بل الى جميع البدن الا موافقا للقياس لاتصاف جميع البدن بالحدث الا ان
الاقتصار مع المقتضي لغسل جميعه خلاف القياس وذلك لا يجعل الغسل
في هذه الاعضاء مخالفا للقياس بل عدم غسل غيرها خلاف القياس ومنه نظر
فان المسح قال وانما تغير بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة
الى الخبث وهو بصدد ان يبين ما هو المعقول وما هو غير المعقول في هذا
الباب واتى بكلمة انما الدالة على تأكيد الاثبات فيكون تنبيها على ان غير المعقول
هو هذا والجواب انه اشار الى ذلك بقوله واقتصر على القياس فيما لا حرج منه
وذلك يشير الى ان الاقتصار ليس بمعقول على القياس فان قيل فعلى هذا قد
علم من كلامه ان الوضوء معقول وانما الاقتصار غير معقول وبذلك يتم غرضه

تكذب

ره

فما فائدة قوله وانما تغير بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل الى آخره فالجواب ان فائدته
اشارة الى جواب سوال وتمهيد اشارة الى جواب ما يقال ان تطهير هذه الاعضاء لما كان
معقول المعنى وجب ان يكون كساير المايعات الطاهرة على اصلكم كما في ازالة النجاسة العينية
فقال التعدي عن موضع الحدث قياس لا تغيير وانما تغير بالنص على خلاف القياس محل
الغسل من الطهارة الى الحدث لان حكم الحدث وان ثبت في اعضاء الوضوء عرفا وشرعا
وحقيقة لكنه غير ثابت حسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من ثبوت
الخبث في المحل ليكون الغسل ازالته فكان اثباته في المحل امرا حكميا غير معقول
المعنى والشرع اثبته في حق الماء فبقيت النجاسة عدما في حق ساير المايعات
وتمهيد لجعل غسل الاعضاء في الوضوء مثل غسل النجس فانه قد ثبت ان وصف
المحل بالخبث لا يحتاج الى نية لثبوته فيه فبطل ما لهذا كان الشرط عند الخصم
نية رفع الحدث لما اثباته فلم يبق الا ان تكون النية لاجل الفعل القايم بالماء وهو
التطهير فلو كانت شرطا لذلك لكانت شرطا في غسل النجس وهو باطل بالاتفاق
بخلاف التراب لانه لم يعقل مطهرا لانه بحسب طبعه ملوث وانما صار مطهرا عند
ارادة الصلوة وبعد صحة الارادة وصحة ونيته مطهرا يستغني عن النية ايضا
قوله ومسح الرأس ملحق بالغسل جواب سوال تقريره ان المسح شرع في الوضوء
تطهيرا غير معقول المعنى لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فينبغي ان
يشترط فيه النية كما في التيمم تقرير الجواب انه ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل
اخذ حكمه واستغنى عن النية وقوله فثبت ان النية لا تشترط للتطهير وهو حاصل
ما لزم من الجواب وقوله ولا يجوز ان تشترط لتصير قربة جواب عن طريقة اخرى للشافعي
في هذه المسئلة وهي قوله الوضوء عبادة والعبادة لا تتأدى بدون النية فالوضوء لا يتأتى
بدونها اما انه عبادة فلانها ما يوتى به تعظيما لله تعالى بامره وكلمة الثواب وكل ذلك
موجود فيه واما ان العبادة لا تتأدى بدون النية فذلك من المسلمات لتمتاز العادة
عن العبادة فقال لا يجوز ان تشترط لتصير قربة لانا نسلم ان النية لتصير قربة شرط
ولكن ليس كلامنا في ذلك وانما كلامنا في ان الوضوء هل شرع منحصرا في كونه قربة او شرع
بوصف كونه تطهيرا ايضا كغسل الثوب والاول ممنوع والثاني مسلم ولكن الصلوة
ولكن الصلوة مستغنية في ذلك اي في كون الوضوء من شرايطها عن وصف القربة لان
النصوص التي اوجبت اشتراطه للصلوة لا تدل على تعلق جوازها بوصف القربة وانما
تحتاج الصلوة في ذلك الى كون الوضوء من شرطها الى صفة التطهير لتصير العبد
اهلا للقيام اليه اشار بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم وما ذلك الا تطهير البدن للصلوة
فهي كتطهير الثوب والمكان والصلوة لا تحتاج اليهما بوصف كونهما قربة فكذا
الى الوضوء يؤيده ان من توضأ للنفل يجوز له ان يصلي به الفرايض ومن توضأ

ل

ق

ه

للفرض يتصل به غيره في كالسعي الى الجمعة والجهاد في ان المقصود اقامة الواجب
فباي وجه كان سقط الامر فكذلك الوضوء على اى وجه حصل به تطهير البدن يتأتى به
الواجب وهذا في غاية الوضوح بالنسبة الى الامور الغير المقصودة بالذات قال
رحمه الله ومثله قوله في النكاح انه ليس بمال فلا تثبت بشهادة النساء وهو باطل بالبكارة
وكل ما لا يطلع عليه الرجال فيضطره الى الفقه وهو ان يقول ان شهادة النساء حجة
ضرورية فكانت حجة في موضع الضرورة وما يتبدل في العادة بخلاف النكاح فيظهر به
فقه لا نا لا نسلم ان هذه الحجة ضرورية بل هي اصلية الا ان فيها ضرب شبهة وهي مع ذلك
اصلية لان عامة حقوق البشر تظهر هذه الحجة في احتمال الشبهة والنكاح من جنس
ما يثبت بالشبهات وكان فوق ما لا يسقط بالشبهات في اصل الوضع فبطل القياس
من كل وجه الا ترى انه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت
به المال اولى اى ومثل قوله في الوضوء قوله في النكاح في الانتقاض قال الشافعي
رحمه الله النكاح لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح ليس بمال فلا يثبت
شهادة النساء وهو اى التعليل بعد كونه باطلا لكونه تعليلا كما تقدم باطل اى
منتقض بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال كالولادة وعيوب النساء فان شهادتهن
مقبولة مع انها ليست بمال فيضطر المعلل ورود النقض الى الفقه اى المعنى الذي
بنى الشافعي حكمه عليه وهو ان يقول شهادتهن سواء كانت منفردة او منضمة
الى الرجال حجة ضرورية لان الله تعالى نقل الامر الى النساء مع الرجال بشرط عدم الرجال لقوله
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وكذلك نقصان عقلهن وقلة ضبطهن واختلاف
ولايتهن في الامارات وغير ذلك مخلة لما هو في الشهادة فكان الاصل فيها عدم القبول
فكانت حجة بانفرادهن في موضع الضرورة كالبكارة وما لا يطلع عليه الرجال ومنضمة
الى شهادة الرجال فيما يتبدل عادة وهو الاموال لانها مبتذلة والتجارة دائمة فلو لم
تقبل شهادتهن فيها لضاق الامر فقبلت توسعة ودفعا للضرورة بخلاف النكاح
فانه عقد على الابضاع ولا يجوز الابتذال فيها والاباحة فكانت اعظم خطرا من الاموال
ولذا اختص بشرط الشهود فيظهر ببيان ان شهادتهن حجة ضرورية فقه
المسألة لا صحتها لانا نحتاج الى منع ضروريتها وبيان مستنده ومبناها على بيان
المعنى فيظهر الفقه من جانبنا بان نقول لا نسلم ان شهادتهن ضرورية بل هي اصلية
كشهادة الرجال اذ الآن يصير اهلا للشهادة بالولاية ومبناه الحرية والعقل
والنساء فيها مثل الرجال اما ان مبناها الحرية والعقل فظاهر واما ان النساء فيها
كالرجال لان الكلام في شهادة الحرائر وعقلهن معتبر في التكاليف بالاجماع والعقل المعتبر
ثم يكون مناطا لها لان الاطلاع على غايته غير ممكن ولذا تعتبر كما سنذكره والقبول يبتنى
على العدالة وانتفاء التهمة ولهن عدالة مثل الرجال ولذا قبلت منهن رواية الاخبار

الا ان

الا ان فيها نوع شبهة وهي شبهة البدلية ظاهر الا حقيقة فان شهادتهن مقبولة مع وجود
الرجال بالاجماع وهي لا تخرجها عن كونها اصلية لان عامة حقوق البشر تظهر هذه الحجة
في احتمال الشبهة فانها تثبت بشهادة رجلين وهي لا تخلو عن احتمال كذب وسهو وغلط وان ترجح
جانب الصدق فكانها احتمال الشبهة لا تخرج عن كونها اصلية فكذا وعلى هذا كان الواجب
قبول شهادتهن منفردة الا ان الشرع لم يقبل خلاف القياس والحاصل ان شهادتهن
حكم مخصوص بالاموال على خلاف القياس فكانت ضرورية فالاصل عدم القبول عنده
وعندنا الاصل القبول وعدمه على خلاف القياس وهو الحق لان عدم القبول انما يكون
اصلا ان لو ظهر الخلل فيما هو ركنها ولم يدل على ذلك دليل بل قد قام الدليل على ما بينا
ان ما هو الركن موجود كاملا فيكون القبول اصلا والعدم على خلاف القياس فثبت انها اصل
ولكن فيها نوع شبهة فما سقط بالشبهات لا يكون حجة فيها وما يثبت بها يكون حجة فيها
والنكاح مما يثبت بالشبهات فانه يثبت بالهزل والكره والشروط الفاسدة ولا
يسقط بالشبهات الطارية حتى لو تزوج امرأة الغير ودخل بها وثبت له
شبهة النكاح حتى سقط الحد ووجبت العدة لا يبطل النكاح الثابت بتلك الشبهة
بتلك الشبهة الطارية فكان النكاح فوق ما لا يسقط بالشبهات وهو المال في اصل
فبطل القياس به اى بما يسقط بالشبهات وهو الحد من كل وجه فانه لما كان مما يثبت
بالشبهات لا يكون له شبه بما يسقط بها وفي بعض النسخ فوق ما يسقط اى النكاح
الثابت بالشبهة فوق الحد الذي يسقط بها في الثبوت فبطل قياس النكاح بالحد في
اشتراط الذكورة لثبوته وقوله الا ترى توضيح لقوله النكاح من جنس ما يثبت
بالشبهات لانه اذا ثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به
المال اولى قال رحمه الله واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا من وجوه كانت

اذا دفع السائل علة المعلل بما ذكرنا من الوجوه كانت غاية دفعه
ان يلجى الى الانتقال وهو ما يوجب الكلال ما اراد المعلل بتعليله وهو اربعة اوجه
لان الانتقال من شي الى شي يقتضي منتقلا منه واليه وليس فيما نحن الا الحكم والعلة
فالانتقال اما ان يكون من العلة الى العلة او من الحكم الى الحكم فان كان الاول فاما ان يكون
لاثبات العلة الاولى او لاثبات الحكم الاول والاول القسم الاول والثاني هو الرابع
وان كان الثاني فاما ان يكون بالعلة الاولى او بغيرها والاول هو الثاني والثاني هو الثالث
والوجوه كلها صحيحة الا الرابع والقسم الاول يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع
وصف المعلل عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل اخر وصح ذلك لانه لم يدع
الا الحكم بتلك العلة فما دام يسعى في اثباتها لم يكن منقطعا لان الانقطاع عبارة
عن حالة تعترى المناظر بالعجز عما رام بالمناظرة فما دام يسعى ليس بعاجز وهذا
مثل من علل بوصف غير مسلم فقال في الصبي للمودع اذا استهلك الوديعة انه لم
يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فاذا قال الخصم لا نسلم انه مسلط احتاج الى اثباته
وهذا يعني اثبات ما يدعي حجة بدليل اخر بلا اعراض عن الدليل الاول هو الفقه
الكامل الموصل الى درجة الاستدلال فان شمس الائمة وعلى هذا لو اشتغل
باثبات الاصل الذي يقع منه المتنازع فيه حتى يرتفع الخلاف باثبات كالو علل
بقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول الصحابي
فقال خصمه قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فقال
خصمه هو ليس بحجة فيحتج بالكتاب على انه حجة فانه لكونه سعيا في اثبات ما رامه
يكون طريقة مستقيمة والقسم الثاني والثالث يتحقق في القول بالموجب لانه لما سلم
للحكم الذي رتبه المعلل على الوصف وادعى النزاع في حكم اخر لم يتم مرام المعلل
فيشتغل الى اثبات المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى ولم يكن
انقطاعا بل كان ذلك اية كمال الفقه وصحة الوصف حيث علل على وجه امكنه
اثبات حكم اخر بتلك العلة وامكن اجراؤه في الفروع مثل قولنا ان الكتابة
عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالاجارة والبيع يريد
به اذا لم يؤد شيا من بدل الكتابة واحترز بقوله بالاقالة عن التدبير فانه
لا يحتمل الفسخ فلم يجز اعتاق المدبر عن الكفارة وكذا الاستيلاد وقوله
كالاجارة والبيع معناه كما اذا اجره او باعه بشرط الخيار لنفسه ثم اعتقه
عن الكفارة فانه جائز بالاجماع وقيل مراده ان البيع تصرف لا يخرج الرقيق عن

صلاحيته

صلاحيته للصرف اليها الا احتمال الفسخ حتى لو اعتقه المشتري عن كفارته او عاد الى ملك البا
البايع بالاقالة او الرد بالعيب او الشرا له ان يعتقه عن الكفارة فكذا الكتابة فان
قال السائل عندي لا يمنع هذا العقد يعني لو قال بالموجب وهو ان عقد الكتابة
لا يمنع ولكن المانع عندي نقصان تمكن فيه بسبب هذا العقد لان عتقه
مستحق بالكتابة كعتق ام الولد والمدبر قيل له وجب ان يوجب في الرق نقصانا
ما نع من الصرف لانه لو تمكن النقصان لما احتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق
بثبوت جهة الحرية والحرية لا يحتمل الفسخ بجميع الوجوه فكذا ثبوت جهته فهنا
اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى قوله او لا يتضمن ما يمنع جواب بتغيير المدعى
بان يقال لا ندعي النقصان على التعيين بل المدعي اما ذلك او ما تضمنه وتقريره
ما قال الشيخ يجب ان لا يتضمن ذلك لاحتماله الفسخ لان حكم العتق فيه معلق بشرط
الاداء ولو علق عتقه بشرط اخر لم يثبت به الاستحقاق فكذا هذا بل اولى
لان التعليق بسائر الشروط لا يحتمل الفسخ وهذا الشرط يحتمله قوله واذا
علل بوصف اخر لحكم اخر هو القسم الثالث ولم يكن به باس لان ما ادعاه قد سلم
له فاذا احتاج الى اثبات حكم اخر كان له ذلك ولا يعد انقطاعا كما لو علل بعد تسليم
الخصم ان هذا العقد لا يمنع الصرف هذه رقبة مملوكة فيكون صرفها اليه وهذا الحكم
غير الحكم الذي انتقل اليه بالعلة الاولى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه
الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يجوز المعلل المجيب في الابتداء
واما الرابع وهو الانتقال من علة الى علة لاثبات الحكم الاول فصحيح مستحق عند
بعض اهل النظر احتجاجا بقصة ابرهيم صلوات الله عليه وسلامه في محاجة اللعين
نمرود بن كنعان فان ابرهيم عليه السلام انتقل من قوله ربي الذي يحيي ويميت لما عارضه
اللعين بقوله انا احيي واميت الى قوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات
بها من المغرب وهذا كان انتقالا منه عليه السلام الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول وقد نص
الله تعالى على سبيل المدح له عليه فثبت انه صحيح والصحيح ان مثل هذا الانتقال
يعد انقطاعا لان المناظرة شرعت لبيان الحق فان تعيينها النظر من الجانبين
في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب وانما يحصل الا بانه اذا كان الدليل متناهيا
والمعلل اذا الزمه النقض لم يقبل الاحتراز منه بوصف زايد فلان لا يقبل منه
التعليل المبتدا اولى واما قصة ابراهيم عليه الصلوة والسلام فليس من هذا القبيل لان الحجة
الاولى كانت ملزمة لانه صلى الله عليه وسلم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة
وعارضه اللعين بامر باطل وتسمية اطلاق المسجون احياء وقتل الاخر اماتة فان قيل
اطلق اللعين على الاطلاق الحياة وعلى القتل الممات بطريق الشبه مجازا وهو ابلغ من الحقيقة
فكيف سماه الشيخ باطلا فالجواب عنه من وجهين احدهما ان المجاز يستلزم الشبه بالوصف اللازم

المشهور ولم يوجد ذلك فان الاحيا عبارة عن خلق الحيوة التي هي قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية والاماتة عدمه ولا خفا في عدم وصف لازم لهذا المعنى مشهور في اطلاق المسحور فكان باطلا لا يقال هو ابقا الشيء على ما كان باسمه وذلك نوع من المجاز لا محالة لان الكلام في الاحيا لا في ابقا الحيوة حيوة على انه يكون مجازا في الجملة وذلك يستلزم الدور ان علم ما عرف وليس بموجود والا ان المجاز لا يعارض الحقيقة فيكون في مقابلتها باطلا واذا كان كذلك كان اللعين منقطعا الا ان ابراهيم عليه لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم المتبعين له لضعف ادراكهم انتقل الى ما لا يكاد يشتبه على احد ومثل هذا حسن عند قيام الحجة وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم ويخاف والخصم يلتبس يجوز له ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم واعلم ان الانقطاع كما يتحقق في جانب المعلل يتحقق في جانب السائل لما ذكرنا في تفسيره وانه على اربعة اوجه احدها وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم بالضرورة او بالمشاهدة فان جحد مثله يدل على عجزه عن دفع علة المعلل والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا شيء يحمله على المنع بعد التسليم الا العجز والرابع عجز المعلل عن تصحيح علته حتى انتقل الى اخرى على ما ذكرنا وهذا النوع منه مختص بالمعلل فان السائل اذا انتقل من دليل الى دليل لا باس به لانه يعارض المعلل ما دام يسعى في المعارضة بدليل يصلح لذلك لا يثبت الانقطاع قال رحمه الله باب معرفة اقسام الاسباب والعلل والشروط جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها سابقا على باب القياس شيان الاحكام المشروعة والثاني ما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب ليكون وسيلة اليه بعد احكام طرق التعليل جميع ما ثبت بالحجج التي سبق اي مر او سبق من السبوق سابقا على باب القياس وقبل بذلك لان معرفة الاشيا لا يجوز اثباته بالقياس عند الشيخ كما مر في باب حكم العلة شيان الاحكام المشروعة وما يتعلق به والتعليل لا يصح الا بعد معرفة الاحكام والمتعلق بها لان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم على ما تقدم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشيا فالحقناها اي الحقنا بابها بهذا الباب ليكون معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام طرق التعليل وكان القياس يقتضي ان يذكر هذه الاشيا قبل القياس لانها وسيلة اليه وهي مما يتوصل به الى الغير فكانه مقدمة للمقاصد وشانها التقديم لكن ذلك يفضي الى التفرقة بين انواع الحجج فان القياس اصل من اصول الشرع على

ما عرف فتاخر ذكرها الى الفراغ من بيانه قيل لم يذكر الشيخ في تلقيب الباب الاحكام وذكرها فيه لان الغرض من فتح الباب بيان ما يتعلق بها لا انفسها قال رحمه الله اما الاحكام فانواع اربعة حقوق الله عز وجل خالصة وحقوق العباد خالصة والثالث ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب والرابع ما اجتمعا وحق العبد فيه غالب وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات خالصة وعقوبات قاصرة وحقوق دائرة بين الامرين وعبادة فيها معنى المؤونة ومؤونة فيها معنى العبادة ومؤونة فيها شبهة العقوبة وحق قائم بنفسه الاحكام المشروعة تنقسم بالقسمة الاولية الى اربعة حقوق الله خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب وهذه قسمة صحيحة خلا انه ترك قسما خامسا من الاقسام وهو ما اجتمعا فيه على السواء لانه اذا كان كذلك كان حق العبد راجحا لاحتياجه فصار كانه عائد الى القسم الاخير فلم يذكره ثم حقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات خالصة وعقوبات قاصرة وحقوق دائرة بين الامرين وعبادة فيها معنى المؤونة ومؤونة فيها معنى العبادة ومؤونة فيها شبهة العقوبة وحق قائم بنفسه واعلم ان بعض من صنف في هذا الفن قال الحق هو الموجود من كل وجه ولا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود تاثيره وحق الله ما يتعلق به النفع للعالم فلا يختص باحد وينسب الى الله تعظيما او لئلا يختص به احد من الجبابرة كحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفرش وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وفيه نظر فان المراد من الحق هنا لو كان هو الموجود من كل وجه لكان معنى قولنا حق الله ما وجد لله من كل وجه واللازم باطل لاستلزامه نفي جهة كونه للعبد اصلا فيؤدي الى انتفاء القسمين وايضا فان العبادات الخالصة ليست مما يتعلق به النفع للعالم فان نفع العبادة لا يكون متعديا والحق ان الحق هو الثابت من حق الشيء اذا ثبت والشيء يمكن ان يثبت من وجه دون وجه وان النفع المتوجه الى العالم قد يكون خاصا بالنسبة الى امر الاخرة والعبادات كذلك فان شرعيتها عامة يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل فيه سواء فتعين ان يكون بغيرها فنقول حق الله مشروع يتعلق به نفع العالم على الاطلاق والتنكير ليتناول ما لنا وما علينا وقولنا على الاطلاق لاخراج حق العبد فانه مشروع يتعلق به نفع العالم بالخصوص كحرمة مال الغير فانها حق العبد لتعلق صيانة ماله بها فلهذا يباح باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المراة ولا باباحة اهلها وفيه بحث لان حرمة مال الغير في احتياج العالم اليها في سلامة الانسان

وارتفاع السيف من بين العشاير بسبب التنازع بين الناس كحرمة الزنا في ذلك بل اشد لان الاحتياج الى المال مرجعه بقاء نفس الانسان بالاقتيات ودفع الحر والبرد والاحتياج الى النكاح مرجعه بقاء النوع والتناسل والتناجر على بقاء الشخص آكد واقوى منه على بقاء النوع لا محالة فجعل احدهما حق الله والآخر حق العبد تحكم ولانه يفضي الى استحالة الجمع بين الحقين لان النسخ اطلق الانواع ولا بد لكل نوع مما يخصصه ويميزه عن غيره بالضرورة وذلك ينافي اجتماع حق الله وحق العبد والجواب عن الاول انا لا نم ان حرمة مال الغير كحرمة الزنا لان الزنا حرام لعينه وضعا وشرعا وهو من الكباير لانه في معنى قتل النفس قال الله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ولا تزنون ولهذا لم يحل في دين من الاديان بخلاف حرمة مال الغير فانه مباح وانه حرام لغيره ولا نم ان بقاء النفس اقوى من بقاء النوع لان مبناه على بقاء النوع والاصل اقوى من الفرع وعن الثاني ان المراد من الانواع هو الاقسام فان العلماء وجدوا في المشروعات جهات مختلفة الاعتبار فاعتبروا جهة جهة وقسموها باعتبارها وعلى هذا يصح ان تعتبر جهة بانفرادها وتجعل قسما وتعتبر اخرى وتجعل قسما وتعتبر الجهتان جميعا وتجعل قسما آخر كله والتنافي بينهما انما هو اذا كان الجمع من جهة واحدة ولان الفاصل بين الحقين تعلق النفع ويجوز ان يتعلق بالمشروع نفع بعض اهل العالم على جهة خصوص بعد تعلق نفعه به على جهة العموم ويعضد هذا ذكر الانواع في حقوق الله تعالى فانه ليس فيها الا مجرد تقسيم باعتبار جهات قال رحمه الله والعبادات نوعان الايمان بالله تعالى وفروعه وهي ثلثة انواع اصل وملحق به وزوايد اما الاصل فالتصديق في الايمان اصل محكم لا يحتمل السقوط بحال بعذر الاكراه وبغيره من الاعذار ولا يبقى مع التبدل بحال والاقرار باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق وهو في دليله مع التصديق فانقلب ركنا في احكام الدنيا والآخرة وهو اصل في احكام الدنيا ايضا حتى اذا اكره الكافر على الايمان صح ايمانه اذا آمن بناء على وجود احد الركنين بخلاف الردة لان الاداء في الردة دليل محض لانه ركن العبادات تنقسم بالقسمة الاولية الى الايمان وفروعه وبالقسمة الثانية الى ما ثلثة اقسام اصل وملحق به وزوايد لا يقال كلامه مشتمل على تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان الايمان اصل العبادات لا محالة فتقسيمه الى اصل وغيره باطل لانه اصل العبادات لابتنائها عليه وهو يشتمل على امرين احدهما يبتني على الآخر فجهة كونه اصلا للعبادات غير جهة اشتماله على اصل وفرع وانما قسم الى ثلثة لان بعضها لابد من ان يتعلق ببعض اولا والاول يشتمل على متعلق به ومتعلق والاول هو الاصل والثاني الملحق والثالث الزوايد ثم فصل ما اجمل

[هامش:] لله الايمان ...

بقوله اما الاصل اي الاصل في العبادات ما نذكره فالتصديق في الايمان اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر الكره وغيره كاعتقال اللسان ولا يبقى مع التبدل بحال لا بعذر الكره ولا بغيره والاقرار باللسان في الاصل دليل التصديق فصار ملحقا بالتصديق وقد عبر عنه بالركن الزايد ايضا وقد مر تحقيقه اما انه دليل التصديق في الاصل فلان الله تعالى لما خلق الانسان مدنيا بالطبع ضعيفا لا يستقل بامور معاشه محتاجا الى تعاضد وتعارض وتعاوض وتعاون ولا يتيسر ذلك الا بتعريف ما في نفسه من المقاصد والحاجات لصاحبه بطريق كاشارة او امثلة او كتابة او الفاظ يكون علامات للمقاصد الباطنة وكانت الالفاظ اسهل الطرق لانها اصوات مقطعة هي كيفيات مسموعة حادثة من خروج النفس الضروري الممتد من آلة التنفس دون تكلف اختياري يحدث عند الحاجة وينعدم عند عدمها وافيد لانه يعتبر بها عن الموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول والشاهد والغايب بخلاف الاشارة اذ لا يمكن الاشارة الى المعدوم والمعقول والغايب وليس لكل شيء مثال فانعم الله تعالى بحكمته على عباده ولطف بهم باحداث الموضوعات اللغوية بان وضع الالفاظ بازاء المعاني ووقفهم عليها او باحداث قدرتهم بان وفقهم لذلك على اختلاف الرايين ليتوصلوا بها الى تحصيل مقاصدهم وكان اصل الايمان وهو التصديق القلبي امرا باطنا لا يطلع عليه كان الاقرار باللسان دليلا على ذلك واما صيرورته ركنا ملحقا بالتصديق فلان رتب الله تعالى من مصالح العباد كالارث والتزويج والابتداء بالسلام ورده وحقن الدماء والاموال وغير ذلك على وجوده فصار كالتصديق فانقلب ركنا في احكام الدنيا والآخرة حتى لو آمن بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لم يثبت له شيء مما ذكرنا من الاحكام ولم يكن مؤمنا بنفسه وبين الله تعالى عند الفقهاء والمحدثين خلافا لبعض المتكلمين وقد ذكرنا ذلك في شرح الوصية وهو اي الاقرار اصل في احكام الدنيا حتى لو اكره على الايمان فآمن صح ايمانه بناء على وجود احد الركنين وهو الاقرار باللسان بخلاف الردة فانه اذا اكره المؤمن على اجراء كلمة الكفر على لسانه ففعل لا يصير مرتدا ما لم يتبدل اعتقاده ولان الاداء في الردة دليل محض يعني هو متمحض على كونه دليلا على ما في الضمير لم ينقلب ركنا كما انقلب في الايمان واذا كان باقيا على كونه دليلا فقد يتخلف عن وجود المدلول عند وجود المعارض وقيام السيف معارض لا سيما عند ادراك معجزة الاسلام واذا انقلب ركنا وركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء فاذا وجد ركن الشيء وجد ذلك الشيء لا محالة اذا لم يكن مانعا ولا مانع لانه لو كان لكان الدين الذي كان فيه باختياره وليس كذلك وهذا لان اعتباره دليلا في حق الايمان وركنا في حق الردة سعي في اثبات الكفر

[هامش:] مطلب ... ن ... ن ... ض

اما الاول فلانه لو كان دليلاً في حق الايمان فمتى اكره على الايمان لا يحكم بايمانه لمعارضة
ما كان يدينه الكفر اختياراً اياه واما الثاني فلانه لو جعلناه ركنا في حق الردة
لحكمنا بكفر من اكره على الردة لزوال ركن الايمان واللوازم منتفية فالملزومات
كذلك وكذلك حكم دينه الاول مانعاً سعي في اثبات الكفر فلا يكون معتبرا فجعل
الاقرار في الايمان ركنا وفي الردة باقيا على كونه دليلا حفظا لاتصاف الشارع بالرافة
بعباده لا يقال ان في كلام الشيخ تكرارا لانه لما قال فانقلب ركنا في احكام الدنيا
والآخرة صار اصلا في احكام الدنيا كالتصديق فوقع مع قوله هو اصل في احكام الدنيا
ايضا تكرارا لان انقلابه ركنا لا يستلزم الاصالة بل يستلزم الجزئية على ما اشير
اليه ومعنى الاصالة الاستقلال فيصير بعد كونه جزءاً في احكام الدنيا بحيث
لا يترتب على التصديق المجرد شيء من الاحكام عند التمكن منه اصلا فترتب الاحكام
عليه عند الاكراه لعلاء للاسلام واما الركنية فهي عند التمكن منه حال طواعيته و
لم يذكر الزائد في الايمان اي لانه حقق العبادات من حيث هي على ثلثة اقسام ولا يلزم
ذلك في كل موجود واما لانه تركها لظهورها ويمنع تكرار الشهادات او غرائه على ما
هو المشهور من حمل الاصحاب زيادة الايمان على احدها والله اعلم قال رحمه
والاصل في فروع الايمان هي الصلوة وهي عماد الدين الذي يشتمل ظاهر الانسان وباطنه
شرعت شكرا لنعمة البدن الا انها لما صارت اصلا بواسطة الكعبة كانت دون
الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم الزكوة التي تعلقت باحد صنفي النعمة
وهو المال وهي دون الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع والاولى صا
صارت قربة بواسطة القبلة التي هي جماد وهذه صارت قربة بواسطة
الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف ثم الصوم قربة يتعلق بنعمة البدن
ملحقة بالاصل كانها وسيلة الى الاصل لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي
دون الواسطتين الاوليين حتى صارت من جنس الجهاد ثم الحج عبادة هجرة و
سفر لا تتادى الا بافعال تقوم بقاع معظمة فكانت دون الصوم كانها و
سيلة اليه والعمرة سنة واجبة تابعة للحج ثم الجهاد شرع لاعلاء الدين فرض
في الاصل لكن الواسطة ههنا هي المقصودة فصارت من فروض الكفاية لان
ان الواسطة كفر الكافر وذلك جناية في عله بالكافر مقصودة بالرد والمحو
والاعتكاف شرع لادامة الصلوة على مقدار الامكان فكان من التوابع ولذلك
اختص بالمساجد لما فرغ من اصل الايمان والملحق به شرع فيما هو اصل
في الفروع وملحق به وابتدا بالصلوة اما كونها فرعا للايمان فظاهر على اصلنا
لابتناء التكليف بها على التكليف بالايمان وكذلك غيرها من الفروع واما تقدمها
فلما اشار اليه بقوله وهي عماد الدين قال صلى الله عليه وسلم الصلوة عماد

الدين فمن اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين ووصف العماد
بقوله الذي يشتمل ظاهر الانسان وباطنه لانها يستعمل على خدمة ظاهر البدن من
القيام والركوع والسجود والقعود على هيئة خاصة وباطنه كالنية والخضوع وحضور
القلب وهذا لانها عبادة بدنية شرعت شكرا لنعمة البدن ونعمة البدن
ظاهرة كالاعضاء السليمة وما يحصل بها من التقلب من حالة الى حالة وباطنة
كالقوى النفسانية المدركة للمعاني وشكر كل شيء بما يناسبه قوله الا انها استثناء
منقطع اي لكن الصلوة لما صارت اصلا بواسطة الكعبة كانت دون الايمان
لكونه قربة بدونها ولعله جواب سوال تقريره ان يقال لما كانت الصلوة
عبادة تشتمل ظاهر الانسان وباطنه فما وجه جعله فرعا للايمان وهذا وجه
عام في فرعيتها بخلاف ما ذكرنا فانه يختص بطريقة في اصحابنا ثم بعد الصلوة
الزكوة يعني انها من فروع الايمان وهي في المرتبة بعد الصلوة لانها تعلقت باحد صنفي
النعمة وهو المال والصلوة تعلقت بنعمة البدن ونعمة البدن اصل ونعمة
المال فرع لان المال وقاية النفس ولان الصلوة صارت قربة بواسطة القبلة التي
هي جماد لا يستحق شيئا وما كان كذلك فهو اقرب الى الاهدار فجعلت كان لم يكن
فصار يحسن لمعنى في نفسها كالايمان والزكوة صارت قربة بواسطة الفقير
الذي له ضرب استحقاق في الصرف اليه وما كان كذلك صار له جهة اعتبار
فلم تهدر بالكلية فصار ملحقا بالاول وفي هذا الوجه اشارة الى شيئين الى
وجه الفرعية والى نفي قول الشافعي فانه قال له ضرب استحقاق في
الصرف اليه ونحن نقول له استحقاق في الملك حتى صار المال كالمال المشترك
بينه وبين الفقير وله ان ياخذ مقدار الزكوة منه اذا ظفر به ثم الصوم بعدها
في الرتبة لانه قربة يتعلق بنعمة البدن لكنها ملحقة بالاصل وهي الصلوة كانها
وسيلة الى الاصل لانه شرع قهرا للنفس الامارة ترويضا لها للطاعة اقامة

بالسوية

الصلوة فيصير متاخرا في الرتبة عما هو الاصل المقصود الاصلي وهذا ظاهر واما تاخره
عن الزكوة فلانه لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاولتين
يعني واسطة الصلوة التي هي الكعبة وواسطة الزكوة التي هي الفقير لانها امارة بالسوء
وذلك صفة القبح فيها فصار كالكفر في الكافر فكان كفر الكافر واسطة في الجهاد عن
الحاقه بما هو حسن لنفسه كاملا كذلك النفس التي هي العدو لكن الكفر منع الجهاد عن
الالحاق لكون الكافر عدوا ظاهرا اشتمل على هذا العدو الباطن والنفس في المؤمن
ليست كذلك فلم يمنع من الالحاق فعلى هذا قول الشيخ دون الواسطتين الاوليين

لبس

يعني في الاهدار فانا جعلنا واسطة الصلوة الصلوة مهدرة بالكلية وواسطة

الزكوة من وجه ولم يجعل واسطة الصوم كذلك لكون قهر النفس مقصودا
قويا واليه الاشارة بقوله يا داود عاد نفسك فانها عادت اليّ وبعد ذلك
وا و رد في ذلك واشار الشيخ الى هذا بقوله حتى صارت من حسن الجهاد
وسند بعد هذا القليل ان واسطة الجهاد مقصودة لكنها ليست من نوعه و
الاركان ما نقل من الالحاق كما في الجهاد هكذا ينبغي لمن يتصور هذا المقام ليحصل
الاستغناء عما وقع الشروع من الخلط والتصحيح ثم الحج بعدها في المرتبة وهو عبادة
بهجرة عن الاوطان وسفر الى زيارة بيت الوحي لا يتادى الا بافعال تختص بها
بنفع معظمه فكان دون الصوم كانها وسيلة اليه لان السفر تضعف منه النفس
عن الشهوات فكان متعينا على الصوم فان قيل فعلى هذا وسايط الحج جادات
لا تستحق شيئا فكان كواسطة الصلوة فلا اهدرت كهي فالجواب ان ما قلنا
من قهر النفس موجود في السفر وقد انضم الى ذلك تعظيم هذه الاماكن فاوجب
تاخيره والعمرة تابعة للحج فانها شبه واجبة اي قوية ثابتة وليست بفريضة
كما قال الشافعي لان افعالها من جنس افعال الحج وما ذكرنا من الوسيلة
لا يجب علوا في القربة ولهذا لا يتكرر فرضية الحج فعرفنا انها ليست بفريضة
ثم الجهاد بعد هذه العبادات في الرتبة لانه فرض في الاصل شرع لاعلاء
الدين بواسطة مقصودة لانها كفر الكافر وذلك جناية قائمة بالكافر اختيار
وهي مقصودة بالرد والمحو فكانت معتبرة ومنعت عن الالحاق بالصلوة
واذا كانت معتبرة وقد تحصل باقامة بعض صارت من فروض الكفاية
الكفاية حتى لو لم يحصل به كما في النفير العام كان فرض عين كالصلوة
والاعتكاف من التوابع لانه سنة شرع لاقامة الصلوة على مقدار الامكان
بيانه ان العزيمة الاشتغال بالعبادات في جميع الاوقات لتواتر النعم
على العبد في كل ساعة الا ان الله تعالى منّ على عباده باسقاطها في بعض الاوقات
ورضي باداءها في ازمنة قليلة فكان الاعتكاف اخذا بالعزيمة لانه لادامة
الصلوة اما بالاداء حقيقة او بالانتظار لها وله حكم الصلوة ولذلك اي
ولان المقصود منه الصلوة اختص بالمساجد لانها امكنة الصلوة ولما كان
من التوابع اخره عن ساير العبادات قال رحمه الله والعبادة
التي فيها معنى المؤنة صدقة الفطر فلم تكن خالصة حتى لم يشترط
لها كمال الاهلية ه المؤنة الثقل والانهم ودها مفعولة وقال الفراء
هي فعيلة من الاين وهو التعب والشدة ويقال هو مفعلة من
الاون وهو احد جانبي الخرج يقال خرج ذو اونين وهما كالعدلين

لانه ثقل على الانسان قال الخليل لو كان مفعلة لكان مئينة كمعيشة
ومانت القوم امانهم ماناً اذا احتملت مؤنتهم ومن ترك الهمزة منهم امونهم وتاتى
فلان وما مانت مانة اي لم اكترث له قاله الكسائي وما تهيأت له صدقة
الفطر عبادة مشتملة على معنى المؤنة اما انها عبادة فلان الشرع سماها
صدقة وطهرة للصايم واعتبر صفة الغناء فيمن تجب عليه كما في الزكوة وشرط
النية في ادائها ولم يجوز الاداء من غير المكلف حتى لو ادى المكاتب
صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى ماله وعلق وجوبها بالوقت و
وجوب صرفها الى مصارف الصدقات وذلك كله يدل على كونها عبادة
ووجوبها بسبب راس الغير وكون الراس فيها سببا يدلان على ان فيها معنى
المؤنة كالنفقة واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون ولكن لما لم تكن
عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية كما شرط في ساير العبادات الخالصة
حتى وجب على الصبي والمجنون اذا كان لهما مال او لمملوكهما يؤدي عنهما
الاب او الصبي او الجد او وصيه او وصي نصبه القاضي عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله كنفقة ذوي الارحام وعند محمد وزفر لا يجب
في مالهما لان معنى العبادة فيها راجح فلا يجب عليهما لسقوط الخطاب عنهما وهو
القياس واستحسنا وقلنا فيها معنى العبادة والمؤنة فباعتبار معنى الصدقة
لا يجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار معنى المؤنة ولم يقل صدقة الفطر
فيها معنى العبادة والمؤنة او هي مشتملة على معنييهما وكون كلامهما واضحا لا يدل
على كونه حقا لان وضوحه قد يكون بسبب اثره الظاهر وان كان ضعيفا واثر
الاستحسان يكون قويا وان كان خفيا على ما مر قال رحمه الله والمؤنة
التي فيها معنى القربة من العشر حتى لا يبتدا على الكافر واجاز محمد رحمه
الله بقاءه على الكافر ه المؤنة التي فيها معنى العبادة من العشر اما ان
فيه معنى المؤنة فلتعلقه بالارض فان سببه الارض النامية بحقيقة الخارج و
باخذه وصرفه الى الفقراء يبقى الاراضي في ايدي ملاكها فيكون مؤنة
لان مؤنة الشيء ما يكون سببا لبقاء ذلك الشيء ولا يقال هذا دور لان الارض
سبب للعشر والعشر سبب لبقاء الارض لان الجهة غير متحدة فان الارض سبب لوجود
العشر والعشر سبب لبقائها في ايدي ملاكها واما ان فيه معنى العبادة فلتعلقه
بالنماء وهو الخارج فانه به او باعتبار مصرفه وهو الفقراء كالزكوة
الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط والشرط تابع
فكان المؤنة اصلا ومعنى العبادة تبعا واذا كان فيه معنى العبادة لا يبتدا
على الكافر وان كان تبعا لان الكافر ليس باهل لها بوجه واجاز محمد

بقاؤه على الكافر وسنذكر وجهه ان شاء الله تعالى لا يقال ينبغي ان يكون الزكوة من
هذا النوع لكونها مؤنة المال قال صلى الله عليه وسلم حصنوا اموالكم بالزكوة ومنها
معنى القربة ايضا لان المؤنة ما يحتاج اليه للبقاء كالنفقة والزكوة ليست سببا
لبقاء المال والتحصين لا يوجب البقاء لان المال بعد التحصين قد يتلف
ومعنى التحصين ان يأمن الغرق والحرق لانه يبقى بعد الزكوة
على ان المنظور فيه هو المعنى الاصلي الذي هو المشروع بنقص المال بالتصدق
الذي هو عبادة محضة لا التحصين فكان التحصين من ثمراته قال
رحمه الله والخراج مؤنة فيها معنى العقوبة لان سببه الاشتغال بالزراعة
وهو سبب الذل في الشريعة وكل واحد منها شرع مؤنة لحفظ الارض
وانزالها ولذلك لا يبتدأ على المسلم وجاز البقاء عليه لانه لما تردد لا يجب بالشك
ولم يبطل به وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر وقال ابو حنيفة رحمه الله
ينقلب خراجا وقال ابو يوسف يجب تضعيفه لان الكفر ينافي صفة القربة
من كل وجه واما الاسلام فلا ينافي وجوب العقوبة من كل وجه وعن محمد روايتان
في صرف العشر الباقي على الكافر كانه جعله خراجا [illegible] والجواب عنه غير
مشروع الا بشرط التضعيف لكن التضعيف ضروري فلا يصار اليه مع
امكان الاصل وهو الخراج فصار الصحيح ما قاله ابو حنيفة رحمه الله
للخراج مؤنة فيها معنى العقوبة اما ان فيها معنى العقوبة فلما بينه بقوله
لان سببه اي سبب وضعه او سبب كونه مشروعا لا سبب وجوبه لانه الارض
النامية بالنماء المقدر كما مر في باب بيان اسباب الشرائع الاشتغال
بالزراعة والاشتغال بالزراعة سبب الذل في الشريعة فيكون سبب الذل
وما كان سببه الذل فهو عقوبة بالضرورة اما ان سببه الاشتغال
بالزراعة فان الامام لو فتح بلدة ولم يسلم اهلها واشتغلوا بالزراعة
وضع على رؤسهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج كما فعل عمر رضي الله عنه
بسواد العراق واما ان الاشتغال بالزراعة سبب الذل في ال
شريعة فلان النبي صلى الله عليه وسلم حين رأى آلة الزراعة
في دار قوم قال ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا ولان الاشتغال
بها عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد المستلزم لضعف المسلمين وقوة
شوكة المشركين وذلك يؤدي الى الذل لا محالة واما انها مؤنة
فلما بينه جامعا بينه وبين العشر بقوله وكل واحد منهما شرع مؤنة
لحفظ الارض وانزالها اي ما يحصل منها من نزل وهو الزيادة
وبيانه ان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى يوم القيامة وسبب بقائه

الارض النامية فان القوت يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها ونفقة
الى يوم القيامة وسبب بقاء الارض التحصينة عليها كما وجب مؤنة العبيد
والدواب وعمارتها وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يصونون الدار عن
الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة و و
جب العشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم ذابون عن حريم الاسلام
معنى كما قال صلى الله عليه وسلم يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم فكان
الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا معنى المؤنة فالعشر
والخراج بعد ما كانا مؤنتين جعل الشارع في العشر معنى العبادة
كرامة للمسلمين وجعل في الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين و
تحقيقه ان الشرع اوجب على الارض لبقائها شيئا وجعل ذلك على نوعين
نوع جعله متعلقا بالنماء التقديري وجعل مصرفه المقاتلة وسماه خراجا
لان تمام الارض بما على نوعين مسلم وكافر والعبادة اليق بالمسلمين والعقوبة
بالكفار فجعل لكل نوع ما يليق به على مقتضى كلمته قال القاضي في الاسرار
الخراج في الارض اصل لانه كان قبل الاسلام لكن الشرع نقل عنه الى العشر
في حق المسلمين واوجب صرفه الى مصارف الزكوة ليصير نوع قربة
كرامة للمسلمين وفيه نظر لان الخراج الواجب ليس هو الخراج الاصلي
لانه اما خراج مقاسمة او توظيف وكلاهما حكم من احكام شرعنا فالاولى
ما ذكرنا فلذلك اي ولكون الخراج الاصلي لانه اما خراج مقاسمة لا يبتدأ به
على المسلم حتى لو اسلمت اهل الدار طوعا او قسمت بين الغانمين لم يوضع
الخراج عليهم وجاز بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى من كافر ارض
خراج او اسلم الكافر يؤخذ منه الخراج لانه لما تردد بين العقوبة والمؤنة
لا يجب بالشك على المسلم ولم يبطل به وكذلك اي وكما قالوا جميعا في بقاء الخراج
قال محمد في بقاء العشر على الكافر حتى لو ملك الذمي ارضا عشرية يبقى
عشريه لان العشر مؤنة كالخراج فيكون الكافر اهلا له باعتبار المؤنة
لا يقال ليس للمؤمن في اداء العشر تصرفه الى الفقراء ثوابا والكافر ليس
باهل له لان معنى القربة فيه تابع فامكن ابقاؤه على الكافر بلا تضمين
[illegible] في ادائه كما في النفقات ولان العشر يجب ويصرف الى مصارف
الخراج كصدقات بني تغلب بخلاف ابتداء الايجاب اذ الكفر مانع
بما فيه من معنى الكرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع
من وضع الخراج فاما بعد ما صارت عشريه فيستقيم ابقاؤه على
الكافر فلا يصير خراجية بالكفر كالخراجية لا يصير عشرية بالاسلام

بالاسلام والحاصل ان ما صار وظيفة للارض لا يتغير بتغير المالك وقال ابو حنيفة
رحمه الله ينقلب خراجية لان معنى العبادة لا يقبل السقوط من العشر لان
العشر عرف بوصف العبادة فاذا سقط عنه لم يبق عشرا لان المشروع بوصف
لا يبقى بدونه واذا سقطا احدهما وجب الاخر وكان شبهة الخراج اولى من
العشر بخلاف الخراج يبقى على المسلم لانه من اهل ان يجب عليه مؤنة ما له بلا ثواب
كنفقة دابته وما يجب صرفه من الجعل لانه عند الحاجة وقال ابو يوسف
رحمه الله ك تضعيفه لان الكفر ينافي صفة القربة من كل وجه وصفة
القربة لا ينفك من العشر ابتداء ولا بقاء لما مران العشر عرف بصفة القربة فلم يحتمل
السقوط عنه بخلاف الاسلام فانه لا ينافي العقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص
فيجوز بقاء الخراج على المسلم وان كان فيه عقوبة وتحقيقه ان الاسلام ينافي العقوبة
من وجه بما انه سبب العزة قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولا
ينافيها من وجه لانه شرع في حقه الحدود والقصاص وهي عقوبات محضة
فيجوز ان لا يثبت في حق المسلم ما فيه معنى العقوبة ابتداء نظرا الى احد الوجهين
ويثبت بقاء نظرا الى الوجه الاخر فان البقاء اسهل من الابتداء ولقائل ان
يقول هذا الدليل غير مطابق للمدلول لان المدلول تضعيف العشر و
الدليل يدل على انتفاء العشر الواحد فضلا عن المضاعف ويمكن ان يجاب
عنه بان الدعوى عدم بقاء العشر لانه هو المتنازع فيه والدليل قد دل
على ذلك واما التضعيف فثابت باعتبار ان الماخوذ من المسلم اذا اخذ
من الكافر يجب تضعيفه كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر
ثم عند محمد ما صار من العشر الباقي على الكافر روايتان ففي رواية السير
يوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء تعلق به كتعلق حق المقاتلة
بالاراضي الخراجية وفي رواية ابن سماعة يوضع في بيت مال الخراج لان ما صار
لله عبادة تصرف الى الفقراء وما لم يكن الكافر يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج
كالمال الذي ياخذه العاشر من اهل الذمة وكانه جعله خراجا في رواية
والجواب لابي حنيفة رحمه الله عما ذكر ان العشر غير مشروع في حق الكافر
الا بشرط التضعيف ضرورة صير اليه على خلاف القياس باجماع الصحابة
رضي الله عنهم عند تعذر ايجاب الجزية والخراج خوفا من الفتنة فان بني
تغلب كانوا ذا سعة ومنعة حتى روي انهم كانوا اربعين الفا فاخذوا
منهم المضاعف خوفا منهم لاتصالهم بالروم وصيرورتهم حربا علينا فاما غيرهم
من الكفار فليسوا بمنزلتهم لانهم فلا يصار الى التضعيف مع امكان
ايجاب الاصل وهو الخراج فثبت ان الصحيح ما قاله ابو حنيفة رحمه الله

بني

...ذكر ... الجواب ... عشر ... عليه ... اصول ... ولكن ... التضعيف ... ابو يوسف ... ان التضعيف

لحق القائم بنفسه وهو الثابت بذاته من غير تعلق بذمة عبد ومن غير ان يكون
له سبب يجب باعتباره على العبد اداؤه طاعة مثل الزكوة وغيرها وهو
خمس الغنائم جمع مغنم وهو الغنيمة اي ما اخذه المسلمون من اموال الكفار
والمعادن جمع معدن وهو ما خلق الله في الارض من الذهب والفضة
سمي به لان الناس يقومون به صيفا وشتاء من عدن بالمكان اقام به وهو
حق وجب لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار
المصاب به له قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول وذكر الرسول لبيان
ان التقسيم بين المسلمين له لكن لله تعالى اثبت للغانمين اربعة اخماس المصاب
بطريق المنة عليهم من غير ان له وجبوا بالجهاد لان العبد لعمله لمولاه
لا يستحق على عليه شيئا واذا كان كذلك فلم يكن خمس المصاب حقا لزمنا
اداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه وامر بصرفه اي من هم في
كتابه فتولى السلطان اخذه وقسمته لانه نائب الشرع ولهذا اي ولانه
ثابت بنفسه ولم يجب طاعة جوز نا صرف خمس الغنائم الى من استحق
اربعة اخماسه وكذا خمس المعادن الى الواجد عند حاجته بخلاف
الطاعات مثل الزكوات والصدقات كالكفارات وصدقة الفطر
فانها لا يجوز صرفها الى نفسه بعد الافتقار ولهذا اي ولانه لا يلزمنا اداؤه
طاعة حل الخمس اي خمس الخمس لبني هاشم لانه على ما قلنا من تحقيق انه
حق قائم لنفسه لم يصر من الاوساخ لان صيرورة المال وسخا بكونه
الة لاداء الواجب ومحلا لانتقال الاثام التي هي كالدرن في البدن
فيصير خبيثا كالماء المستعمل وهذا المال لم يؤد به واجب فبقي طيبا
كما كان فحل لبني هاشم بخلاف الزكوة لكنا جعلنا النصرة علة
الاستحقاق في بني هاشم وغيرهم من ذوي القربى وقال الشافعي
علة الاستحقاق القرابة وفائدة الخلاف تظهر في سقوط سهم ذوي

القربى فعندنا يسقط بفوات النبي عليه السلام لانها العلة وهي النصرة كما سقط
نصيب المؤلفة قلوبهم لانها علته وهي ضعف للاسلام الان عند الكرخي من
القربى
مشايخنا سقط بموته في حق الكل اعتبارا بهم لا فقرائهم وهو مختار القاضي في الاسرار و
عند الطحاوي سقط في حق الكل وعند الشافعي لا يسقط لبقاء القرابة فيقسم الخمس
عندنا على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل ويدخل فيهم من
اتصف بهذه الصفة من ذوي القربى في الاصح وسهم الرسول صلى الله عليه وسلم سقط
بموته عليه السلام كسهم ذوي القربى وعند الشافعي يقسم على خمسة اسهم كما في حيوة
النبي عليه السلام وسهم الامام يصرف الى مصارف الذين وسهم ذوي القربى
يقسم بين بني هاشم وبني المطلب دون غيرهم احتج الشافعي بقوله تعالى ولذي
القربى والمراد به قرابة الرسول عليه السلام عند اهل التفسير وهي اسم مشتق
من القرابة فيكون ماخذ الاشتقاق علة كما في السارق والزاني وبقوله عليه السلام
يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة ايدي الناس وعوضكم بخمس الخمس وسهم حقهم
فيه عوضا من حرمان الصدقة وعلة حرمانها القرابة فكذا علة عوضها ولنا
ان العلة هي النصرة لما روي انه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوي القربى يوم خيبر
بين بني هاشم بن عبد مناف وبني بني المطلب بن عبد مناف فجاء عثمان بن
وهو من بني عبد شمس بن عبد مناف وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل بن
عبد مناف فقالا انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم
ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا
فقال صلى الله عليه وسلم انهم لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك
بين اصابعه علل صلى الله عليه بالنصرة وقد انقطعت لوفاته عليه السلام فبطل
الاستحقاق والحديث مشهور يجوز تقييد اطلاق الكتاب به فان سهم ذوي
القربى عند من قال لبقائه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم مقسوم بين ابني
هاشم وبني المطلب دون غيرهم بناء عليه فقوله لانها من الافعال دليل معقول
على ان علة الاستحقاق النصرة دون القرابة بيانه ان سهم ذوي القربى كرامة
لهم والنصرة من الافعال والطاعات واضافة الكرامة الى الفعل والطاعة
اولى منها الى غيرها اما ان نصرة النبي عليه السلام طاعة فظاهرة واما ان اضافة
الكرامة الى الطاعة اولى فلان المناسبة بين الحكم والسبب لابد منها وبالنصرة
يثبت الغلبة على الكفار ويحصل المغانم فالاضافة اليها اولى ولقائل ان
يقول لا نسلم ان النصرة في الجاهلية طاعة لان الكفر ينافيه ولئن سلم ذلك
لا نسلم تعلقها بالنصرة اذ لو كانت متعلقة بها بما ثبت الاستحقاق للنساء والولدان
لعدم النصرة ويمكن ان يجاب عن الاول بان النصرة في الجاهلية ليست

بطاعة و لهذا قال الشيخ من الافعال والطاعات يعني في الجاهلية من الافعال و
في الاسلام من الطاعات ولكنها كانت معدة للطاعة فامكن ان تعد طاعة وعن الثاني
بان المراد بها نصرة الاجتماع معه في الشعب والوادي لا نصرة القتال وكان ذلك
متحققا منهم اشار اليها قوله لن يزالوا معي وقضيته ان قريشا ارادوا اسر فقام
هاشم وهو المطلب بالذب عنه فنصبوا العداوة لهما وكتبوا صحيفة تعاقدوا
فيها على قطع الرحم من بني هاشم وبني المطلب وعلى ان لا يناكحوهم ولا يبايعوهم و
لا يخالطوهم حتى يسلموا النبي صلى الله عليه وسلم اليهم ليقتلوه وعلقوها في الكعبة
فلما راى ابو طالب ذلك دخل شعبا باسفل مكة ببني هاشم وبني المطلب
غير ابي لهب فانه دخل عقد قريش فتحصنوا بالشعب ثلث سنين
فقطع عنهم الميرة وضاقت بهم الحال من الجوع فسلط الله الارضة فاكلت ما كان
من ذلك جور او قطيعة رحم وتركت ما كان من اسماء الله تعالى واوحى الله بذلك
الى النبي صلى الله عليه وسلم فذكره لعمه فاجتمعوا ولبسوا احسن ثيابهم وخرجوا الى
الحجر فجلسوا مجالس ذوي الاقدار من قريش ثم قال ابو طالب يا معشر قريش
حسنا لكم لامر فاجيبوا اليه بالمعروف فاجابوه فقال ان محمدا اخبرني فلم يكذبني
قط ان الله تعالى سلط على صحيفتكم الارضة فلحست كل ما كان فيها من جور وقطيعة
رحم وتركت ما كان من ذكر الله فان كان صادقا نزعتم من سوء رايكم وان كان كاذبا
دفعته اليكم فافعلوا ما شئتم فمالت جماعة من قريش اليه فاحضرت الصحيفة
ونشرت فاذا هي كما اخبر النبي صلى الله عليه وسلم فعلموا انهم كانوا ظالمين فمزقت
الصحيفة وخرج الناس من الشعب فذلك معنى قوله لن يزالوا معي في الجاهلية
والاسلام قوله واعتبروا بارجعة الاخماس دليل اخر على علية النصرة فان الاربعة
الاخماس يستحق بالنصرة حتى من دخل فاخذ الاعكلها ولو دخل غازيا سلكها
وان لم يقاتل لانه دخل على قصد النصرة فكذا الخمس وفيه بحث لان من شرط القياس
ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص
فيه والفرع ههنا وهو الخمس منصوص عليه بقوله لذي القربى فان كان النص
على اطلاقه يبطل القياس وهو ظاهر للمعارضة بين النص والقياس وان كان مقيدا
فكذلك لانه لا فائدة في التعليل على موافقة النص والجواب انا نختار الثاني
ولا نسلم انه لا فائدة فيه بل فائدته التاكيد على معنى ان النص لو لم يكن ثابتا كان
الحكم ثابتا بالتعليل كما تقدم وهذا على اختيار مشايخ سمرقند رحمه الله قوله
فان قرابة النبي فجعلوه جواب للشافعي يعني ليس لها تاثير في الخمس لانه
تحصله بالنصرة لا بالقرابة وقوله ليكون صيانة عطف على الدليل اي جعلنا
النصرة علة لاستحقاق الخمس لكذا ولصيانة القرابة عن اعواض الدنيا

اصلا فان درجة القرابة اعلى من ان تجعل علة لاستحقاق شيء من الدنيا حتى لم تصلح سببا لاستحقاق الارث فان قرابته لم يورث عنه فثبت ان جعل النصرة اولى وقوله ولم يجز ان تكون النصرة وصفا جوابه عن الخصم ان نقول بطريق تغيير المدعى انا لا نجعل وصف النصرة هذا بل نجعله متمما لعلية القرابة ويترجح على القرابة بلا نصرة كالعدالة في الشاهد والتمام في الوصف الملايم والنماء في النصاب فانها عند الاوصاف يتم هذه الاشيا علة ويترجح على ما لم يوجد فيه هذه الاوصاف ولهذا اعطينا لبني هاشم وبني المطلب دون غيرهم فقال الشيخ لا يخفى ذلك لما تحاذى ان ما يصلح ان يكون علة لا يصلح مرجحا وقد ثبت صلاحيتها علة لما ذكرنا فوقوله ولانه دليل اخر على عدم صلاحيتها للترجيح فان النصرة لا تخالف جنس القرابة ذاتا لان القرابة خلقي لا صنع لاحد فيها والنصرة فعل كاسبي واثرا فان القرابة سبب ايجاب الصلة في مال القريب لا في مال غيره والنصرة سبب ايجاب الصلة في مال الغير واذا كان كذلك لم يصلح النصرة وصفا لها ليترجح كما في ابني عم احدهما اخ لام او زوج لا يصلح الاخوة او الزوجية وصفا مرجحا لقرابة العمومة للاختلاف ولا يصلح ان تجعل النصرة والقرابة كل واحد منهما علة على حدة فان بني نوفل وبني عبد شمس لا يستحقون شيئا فاذا لم يصلح وصفا للقرابة ولا كل واحدة علة كانت علة النصرة لما بينا ويجوز ان يكون ذلك ردا لما قال بعض مشايخنا انه تعالى علق الاستحقاق بالقربى وهو النبي صلى الله عليه وسلم ان الاستحقاق بالنصرة فصار الحكم متعلقا بعلة ذات وصفين من غير ان يكون احدهما تابعا للنصرة وقد عدم احدهما وهو النصرة بعد وفاته عليه السلام فلا يبقى الحكم فقال الشيخ لما صلحت النصرة علة بنفسها لا يصلح متممة لكون القرابة علة لما سبق ان ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا يصلح تابعا لعلة اخرى فلان لا يصلح جزء العلة اولى قيل والاول اظهر لان قوله ولانها لا يلايم هذا الوجه ولعل هذا الوجه لو ضم الى الاول كان احسن لان الوجه الاول لبطلان كونه وصفا مرجحا للعلة وذلك لا يستلزم ان تكون جزءا فلم يبق الاقسام حاصرة واذا ضم اليه الثاني حتى يتبين ان القرابة لا يناسب ان تكون علة ولا يصلح النصرة ان تكون صفة متممة ولا جزءا بقي ان تكون هي العلة والجواب عن تمسكهم بمعنى الاشتقاق ان الحكم اذا ترتب على مشتق دل على ان المصدر علة ولا نسلم ان القربى مشتق من القرابة لجواز ان تكون نفسه مصدرا وعن تمسكهم بالخبر ان اطلاق التعويض مجاز سمي باعتبار الصورة وهو دهب مال وحصول مال اخر كما سمي بيع الحر بيعا لحكم الصورة ولو كان بطريق التعويض لما استحقه بنو المطلب لعدم حرمة الصدقة عليهم وذكر في الاسرار ان محمدا رحمه الله احتج باجماع الصحابة فان الخلفاء الراشدين

قسموا الخمس على ثلثة اسهم لليتامى والمساكين وابناء السبيل من غير انكار احد عليهم ولا عدول عن اجماعهم قوله وعلى هذا مسائل اصحابنا قيل اي على ان الغنائم حق لله خالصا لا يتناهى على الجهاد الذي هو خالص حقه وليس بشيء لاستلزامه تداخل الاقسام والاولى ان يقال على ان الخمس حق قايم بنفسه لانه مصاب بالجهاد ومبنى عليه مسائل اصحابنا في ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما الا بالاخذ مقصودا وقال الشافعي رحمه الله تملك بنفس الاخذ لان الاستيلاء على المال المباح سبب الملك ومال الكفار مباح فالاستيلاء عليه يكون سببا للملك اما الاول فكالاصطياد والاحتشاش والاحتطاب واما الثاني فلجواز اخذه منهم بالربوا والقمار وبغير ذلك مما لم يكن خيانة وقد تم الاستيلاء بالاخذ بغير استقرار الهزيمة حسا وانكاره لا يجوز فان قيل الاستيلاء باليد ولا يدفع كونهم في دار الحرب بقدرتهم على الاسترداد فالجواب ان ذلك لا يمنع كون الشيء في يد من اخذه بدليل انا حكمنا بزوال ملكهم عن الغنايم ومتى لم يمنع دارهم زوال ملكهم لم يمنع كون تمام الاستيلاء وكنا القول بموجب العلة ونحن نقول سلمنا ان الاستيلاء بالمال المباح يفيد الملك ولكن لا يفيده ههنا لان تملك الغنايم ليس من جنس تملك المباح بدليل وجوب الخمس وثبوت المساواة بين المباشر والردء في الاستحقاق واذا لم يكن منه لا يكون الاستيلاء سببا للملك فيه فلا بد من سبب اخر غير الاستيلاء والجهاد ايضا لا يجوز ان يكون سببا للملك يثبت به الملك مقصودا الا انه لكونه عبادة مستلزم لخلوص لله تعالى وليس يقصد به المال خالصا لله لتردده بين كونه سببا للملك فيجب تجريده حتى ان يقصد به المال فيكون المقصود بالجهاد اعلاء دين الله بقهر اعدائه وذلك لا يتم الا بقهر جميع اهل الدار لانهم في الذب كشخص واحد كالمسلمين فلا بد من انتصاب القهر بالكل باقصى ما يتصور وهو الاحراز بدارنا وحينئذ يكون المجاهد اولى به لا باعتبار الاستيلاء بل جزاء معجلا لله تعالى فانا تممنا لله ثواب الدنيا والمراد به الغنايم ولانا حكمنا بزوال ملكهم عن الغنايم فلو لم يثبت الملك للمجاهدين كانت سائبة وذلك لا يجوز فيثبت الملك فيه بالجهاد حكما لا بالاخذ مقصودا واذا ثبت عليه عدم جواز قسمة الغنايم في دار الحرب وان من مات بعد استقرار الهزيمة قبل الاحراز لم يورث نصيبه وان المدد اذا لحق الجيش قبل الاحراز بعد الاستقرار شاركهم في الغنيمة وغير ذلك مما فيه كثرة واما الزوايد وهو القسم الثالث من العبادات فنوافل العبادات سننا كانت او اداب لانها شرعت مكملات للشرايع زيادة عليها فلا يكون مقصوده قال رحمه الله وان العقوبات الكاملة مثل الحدود واما

القاصرة فنسميها اجزية مثل حرمان الميراث بالقتل و لذلك لا تثبت في حق الصبي
لانه لا يوصف بالتقصير بخلاف البالغ الخاطي لانه مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولم يلزمه
الكامل والصبي غير مقصر فلم يلزمه القاصر ولا الكامل ه العقوبات الكاملة
التامة في كونها عقوبة هي ما اتصل به الى البدن الم ظاهر كحد الزنا وحد
السرقة وحد الشرب قيل انما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات لا شوبها
معنى الاباحة فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول
فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة وفيه نظر لان حرمان الميراث
الميراث بالقتل وجب بجناية لا شوبها اباحة وليس بعقوبة كاملة
والجواب ان امثال ذلك لا يضر في التسمية فكم من شيء يسمى باسم لمعنى وان
كان موجودا في غيره وقد مر وان العقوبات القاصرة وهي العقوبة
المالية التي لا يتصل بها الى بدنه الم ظاهر نسميه اجزية فرقا بينهما
فان الجزاء يطلق على ما هو عقوبة لغة كما في قوله تعالى جزاء بما
كسبا فلقصور المعنى العقوبة سميت جزاء اذ مطلق اسم العقوبة
ينطلق على الكامل منها قيل المراد في الجمع الواحد لانه ليس من هذا
الجنس الا حرمان الميراث ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة
حرمان الميراث عقوبة خالصة حق الله تعالى اما كونه عقوبة فلانه
غرم في حق القاتل كما بينه و في الغرم معنى العقوبة واما قصوره
فلما ذكرنا انه لا يتصل به الم ظاهر ببدنه واما كونه خالص حق الله تعالى
فلان ما يجب لغير الله بالتعدي يجب لمن وقع التعدي عليه لا الغير
وليس في حرمان الارث نفع عائد على المقتول المتعدى عليه وما لا يجب
لغير الله فهو واجب بحق الله ضرورة فثبت انه وجب جزاء لله تعالى
زجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحدود قيل قوله مثل حرمان الميراث
خبر مبتدأ محذوف ولو قيل فمثل كان احسن والظاهر خلافه
لانه قطع الاستئناف لما اقتضاه اما في جوابه من الفاء فقد اخذه
في فنسميها اجزية ولذلك اي ولان الحرمان عقوبة لا يثبت في حق الصبي
حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم ميراثه لانه لا يوصف بالتقصير
لان التقصير يستدعي خطرا لا محالة والخطر يثبت بالخطاب ولا خطاب
في حقه فلا يوصف فعله بالحظر فلا تقصير بخلاف الخاطي فانه مخاطب
والخطأ جائز المؤاخذة لوقوعه عن نوع تقصير فجاز ان يتعلق به

الجزاء

الجزاء القاصر للتقصير في التثبت كما تعلقت به الكفارة ولقائل ان يقول
لو استلزم الجزاء التقصير وفعل الصبي لا يوصف بالتقصير لا حرم بالارتداد د
واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب ان الحرمان به ليس بجزاء بل هو
باختلاف الدين فانه يقطع الولاية الثابتة بالقرابة كالرق قال رحمه الله
وحافر البئر وواضع الحجر والقائد والسائق والشاهد اذا رجع لم يلزمهم الحرمان
لانه جزاء المباشرة والتسبيب كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله متمسكا بانه قتل
بغير حق كالخطأ ولهذا وجبت الدية فلذا ذكر هؤلاء ليجيب ردا لذلك فقال
حافر البئر يعني في غير ملكه وواضع الحجر على قارعة الطريق وسائق الدابة وقائدها
اذا تسبب بهذه الاشياء في قتل مورثه لا يوجب الحرمان لان الحرمان يثبت
جزاء لمباشرة المحظور بقوله صلى الله عليه وسلم لا ميراث لقاتل بعد صاحب
وهذا بقتل بل هو مباشرة شرط القتل او سبب اليه فلا يتعلق به
عقوبة والدية بدل المحل ولا فرق بين المباشرة والتسبيب في ذلك
والمباشرة اتصال الفعل الى المحل على وجه يحدث منه التلف كالجرح
والضرب والسبب ان يتصل اثر الفعل بغيره لا حقيقة فعله فيتلف
كالحفر والسوق قال رحمه الله والحقوق الدائرة بين الكفارات فيها
معنى العبادة في الاداء وفيها معنى العقوبة حتى لم تجب الا اجزية ولم تجب
مبتداة وجهة العبادة فيها غالبة عندنا وهي مع ذلك جزاء الفعل حتى
راعينا فيها صفة الفعل فلم توجب على قاتل العمد وصاحب الغرس
لان السبب غير موصوف بالحظر بل الاباحة وقلنا لا تجب على المسبب الوز
قلت ولا على الصبي لانها من الاجزية وان فرع حملها ضمان المتلف وذلك
غلط في حقوق الله تعالى بخلاف الدية وكذلك الكفارات كلها ولهذا لم
تجب على الكافر ما خلا على كفارة الفطر فانها عقوبة وجوبا وعبادة ادا حتى
سقط بالشبهة على مثال الحدود وقلنا يسقط باعتراض الحيض والمرض
ويسقط بالحادث بعد الشروع في الصوم اذا اعترض الفطر على السفر
ويسقط ~~باعتراض الحيض~~ بشبهة القضاء وظاهر السنة فيمن ابصر
هلال رمضان وحده شبهة في الروية خلافا للشافعي فانه الحقها بسائر
الكفارات الان انثبت ما قلنا استدلالا بقول النبي صلى الله عليه وسلم من
افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب
على الخاطي ولانا وجدنا الصوم حق الله تعالى يدعو الطباع الى الجناية

عليه فاستدعى زاجرا لكنه لما لم يكن حقا مسلما تاما صار قاصرا فاوجبناه
بالوصفين وقد وجدنا ما يجب عقوبة ويسوى عبادة كالحدود لان اقامة
السلطان عبادة ويسوى عقوبة فصار الاول اولى ولهذا قلنا بتداخل
الكفارات في الفطر لا الحقوق الدايرة بين العبادة والعقوبة هي ا
الكفارات اما ان فيها معنى العبادة فباعتبار الاداء فانها يتادى بما
هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة او فان اداها يجب بطريق
العبادة فانها يجب بطريق الفتوى ويؤمر بالاداء بنفسه من غير
ان يستوفى منه جبرا كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة
شي من العقوبة على نفسه بل فوض الى الايمة ويستوفى منه جبرا واما
ان فيها معنى العقوبة فلانها لم يجب الا اجزية على افعال وجدت
من العباد ولم يجب مبتداه كما يجب العبادات بل يتوقف على اسباب
توجد من العبد وفيها معنى الحظر وجهة العبادة في الكفارات غالبة
عندنا لانه يتعدى ما يتبين ان فيها معنى العبادة والعقوبة فلا يخلو اما
ان يكونا متساويين او احدهما راجح ولا يكون معنى العقوبة راجحا لانه
لو كان راجحا لزم على المعذور واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان العقوبة يمتنع وجوبها بسبب العذر فان المعذور لا يستحق
العقوبة واما بطلان اللازم فلوجوبها على الخاطي والناسي والمكره
والمحرم اذا اضطر الى الاصطياد او حلق الراس ولا يجوز الا يكون
مساويا اذ لو كان لما لزم على المذكورين واللازم باطل لما مر فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان جهة العقوبة يمنع وجهة العبادة لا يمنع والاصل
عدم الوجوب فلا يجب بالشك وخيف بقوله عندنا لاحتمال ان يكون
جهة العقوبة راجحة عند الشافعي فانه اوجبها على قاتل العمد وصا
صاحب الغموس قوله وفي مع ذلك اي الكفارة مع رجحان جهة
العبادة فيها جزا الفعل معتبر فلا يكون جهة العقوبة مهدرة
وان كانت مغلوبة ولهذا راعينا في ايجابها صفة الفعل الموجب
لها من كونه دايرا بين الحظر والاباحة فلم نوجب على قاتل العمد و
صاحب الغموس لان السبب غير موصوف بشي من الاباحة فلم يوجد
سبب جهة العبادة وكذا على المسبب الذي قلنا وهو حافر
البير وواضع الحجر ولا على الصبي لانها من الاجزية وهي يترتب على

على المباشرة ولم يتوجد فعدم سبب جهة العقوبة وان نعم رحمه الله جعل
كفارة القتل ضمان المتلف كالدية فادار وجوبها على وجوب الدية او القصاص
فال لان في المحل حقين حق الله من حيث الاستعباد فجبر حق العبد بالدية
ولهذا جمع الشارع بينهما في قوله ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة
ودية مسلمة الى اهله وهو كالصيد المملوك في الحرم واذا كان كذلك يجب
بالسبب والمباشرة وعلى الصبي والمجنون كالدية وفي كلام شمس الايمة
ما يدل على ان كل موضع يجب الكفارة فيه يفوت حق الشرع بمباشرة الضد
فكان وجوبها ضمانا لذلك الفايت كوجوب سجدتي السهو ضمانا للنقصان ممكن
في الصلوة ويمكن ان يكون الضمير في قوله جعلها راجعا الى الكفارات فكان موافقا
لكلام شمس الايمة وذلك اي جعلها ضمان المتلف غلط في حقوق الله لان
تفويت حقه لا يوجب الضمان جبرا لان ذلك للحاجة الى دفع الخسران والله تعالى
منزه عن ذلك ولانه لو كان ضمان المتلف لما تعددت الكفارات بتعدد الافعال
مع اتحاد المحل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المتلف بالواحد
لا يستلزم تعدد الضمان واما بطلان اللازم فلان الجناية على الصيد
الواحد في الاحرام اذا تعددت تعدد الجزاء لانه على مقابلة الفعل بخلاف
الدية فانها في مقابلة المحل كما في صيد الحرم والاستدلال بالاية فاسد لان
القران في النظم لا يوجب القران في الحكم وكذلك الكفارات كلها اي من مثل كفارة
القتل في ان جهة العبادة فيها راجحة ولهذا لم يجب شي منها على الكافر لانه غير
اهل لوجوب العبادة مطلقة ولهذا لم يصح ظهار الذمي عندنا فلذلك وقوله مما
خلا كفارة الفطر يجوز ان يكون استثناء من قوله وجهة العبادة فيها غالبة
ويجوز ان يكون من قوله وكذلك الكفارات فان جهة العقوبة فيها راجحة
حتى لم يجب على الخاطي والناسي وسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة
كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت
او اكل كذلك ثم تبين خلافه لا يجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بالجماع بعذر
المرض والسفر لا يوجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات
بخلاف ساير الكفارات فانها لا تختلف باختلاف المحال حتى تجب بالخطا
في باب القتل فعرفنا ان في ساير الكفارات معنى العبادة مقصود
اذ به يحصل التلافي لان العبادة ماحية للسيئة وسايرة لها ومعنى العقوبة
تابع وفي كفارة الفطر معنى الزجر والعقوبة مقصود ومعنى العبادة
تابع بدليل عدم وجوبها في موضع لا يحتاج فيه الى الزاجر كما ذكرنا فان قيل

في كلام الشيخ تسامح من وجهين احدهما انه قال في بيان الاستثناء فانها عقوبة وجوبًا
وعليه اداء وذلك لا يستقيم لان سائر الكفارات كذلك والثاني انه استدل على
رجحان العقوبة فيها لسقوطها في موضع الشبهة وسقوطها في موضعها مبني على
رجحان جهة العقوبة فيلزم الدور فالجواب عن الاول انه قدم العقوبة في كفارة
الفطر والتقديم يفيد الاهتمام وذلك مشعر ان جهة العقوبة فيها راجحة
وعن الثاني بان سقوطها في موضع الشبهة ثابت بالكتاب والسنة كقوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله صلى الله عليه وسلم تم على
صومك فانما اطعمك الله وسقاك فليس مبنيا على ذلك فلا دور فان قيل فعلى
هذا لا فائدة في بيان رجحانية العبادة او العقوبة قلنا لا نسلم بل الفائدة بيان
الحكمة في ورود النصوص على ذلك الوجه فان الشرع علم مقادير الجناية المرتب
عليها الكفارة فحكم بانزال النصوص على الوجه الذي سترها ومحوها وسند كلم
له فائدة اخرى ولقائل ان يقول لو كانت جهة العقوبة راجحة حتى سقط
شبهة الاباحة سقط عمن افطر بجماع اهله او بطعام مملوك له لان الملك مبيح فلا
اقل من شبهة الاباحة كسقوط الحد عمن زنى بجاريته التي هي اخته من الرضاع
فان قيام الملك الذي هو مبيح اورث شبهة الاباحة والجواب ان هذه مغالطة لان
المعتبر شبهة تورث جهة الاباحة فيما هو محل الجناية وملك النكاح والطعام لا
يورث اباحة الافطار في رمضان كمن قتل بسيف مملوك له شخصا او شرب
خمرا مملوكا له حيث لا يصير ذلك شبهة بخلاف وطي الجارية هي اخته من الرضاع لان
محل الجناية منافع البضع وملكه ثابت في البضع فيصلح شبهة مسقطة للحد قوله
وقلنا يسقط باعتراض الحيض متعلق بقوله فانها عقوبة فيمكن ان تكون
من فوائد بيان جهة رجحان العقوبة فانها سقطت فيها بالشبهة وصورة المسألة
رجل جامع امرأته في نهار رمضان عمدا لزمتهما الكفارة فحاضت ومرض الرجل حتى
ابيح الافطار في اخر النهار سقطت الكفارة عنهما عندنا وقال ابن ابي ليلى و
الشافعي في قول تجب الكفارة عليهما ولا تسقط بالعذر لصيرورته دينا
بوجوب السبب وعدم اختلال معنى الجناية كما لو افطر ثم سافر وكما لو زنى ثم تزوج
بها فانه لا يسقط الحد وقلنا قد ثبت ان جهة العقوبة فيها راجحة وما هو كذلك
يسقط بالشبهة والمرض والحيض تورثان الشبهة لانهما يزيلان استحقاق
استحقاق الصوم باباحة الافطار عند اعتراضهما وزوال الاستحقاق
لا يتجزى كثبوته فصار كالزائل من اوله والكفارة لا تجب الا بفطر يوم مستحق
حتى لا تجب بفطر النفل ونحوه لا نسلم عدم اختلال معنى الجناية بخلاف ما لو سافر

في اخر النهار بعد الافطار لان السفر لا يزيل الاستحقاق اذ الصائم لو سافر لم يحل له
الافطار فلا يتمكن بالسفر في اخر النهار شبهة في اوله ولان السفر فعله والكفارة حق الله
والكفارة حق الله فلا يسقط بفعل العبد باختياره بخلاف المرض والحيض فانهما
سماويات لا صنع للعبد فيهما فكانا من قبل صاحب الحق فيكون ان يسقط بهما الكفارة
حتى لو اكرهه السلطان على السفر سقط عنه في رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي
ظاهر الرواية لا تسقط لانه من صنع العباد لا من حق صاحب الحق وكذلك قوله وتسقط
بالسفر الحادث وصورته رجل اصبح صائما ثم سافر لا يباح له الافطار بالاتفاق فان
افطر ليس عليه الكفارة عندنا وعند الشافعي عليه الكفارة لان هذا خروج لا يبيح له
الافطار فلا يصير شبهة كالخروج الى ما دون السفر والجواب انا لا نسلم ان هذا الخروج
غير مبيح بالنص الا انا لم نعمل به لدليل اخر اولى منه وهو الاقامة في اول النهار
فانه يقتضي وجوب الصوم بالنص وهو مما لا يتجزى فكان العمل به اولى لما مر
ان الاخذ بالعزيمة اولى فبقي السفر المبيح في نفسه موثرا في ايراث الشبهة فتسقط به
الكفارة بخلاف ما دون السفر لانه غير مبيح واحترز بقوله اذا اعترض الفطر على
مما اذا اعترض السفر على الفطر فانه لا يصير شبهة قوله وتسقط بشبهة القضاء صورته
رجل راى هلال رمضان وحده والسماء مصحية او متغيمة فشهد فرد الامام شهادته
لفسقه او لغيره وجب عليه الصوم الا عند عطاء لان النبي لظاهر قوله عليه السلام صومكم
يوم تصومون واستدل الجمهور بقوله عليه السلام صوموا لرويته وبانه قد راى
حقيقة فلزمه الصوم فان افطر لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي لان العلم بكون
هذا اليوم من رمضان حصل بدليله ولا دليل فوق العيان ولهذا وجب عليه الصوم
حتى ياثم بتركه فيكمل الجناية بالافطار وجهل غيره بكونه من رمضان لا يصير شبهة
في حقه لان موجب الجهل لا يعدو محله كما لو شرب الخمر جماعة على مائدة وعلم البعض
دون البعض يجب الحد على العالم لا الجاهل وجهل الجاهل لا يورث شبهة في حقه
ولنا ان القاضي لما رد شهادته وحكم بانه من شعبان بدليل شرعي وهو تهمة الكذب
والغلط في رؤيته لاستواء الكل في النظر والقضاء ينفذ حكمه ظاهرا ولو نفذ
ظاهرا ولو نفذ ظاهرا وباطنا ابيح له الفطر فاذا نفذ ظاهرا اورث شبهة الاباحة
فسقط به الكفارة فان قيل هذا ليس بقضاء بل هو فتوى لانه من باب
العبادات والفتوى من كونه شعبانا لا يصير شبهة بدليل ان القاضي لا يقضي
بشيء بل يمتنع عن القضاء والامتناع عن القضاء ليس بقضاء ولئن سلم انه قضاء
فلا نسلم انه يصير شبهة في حقه لانه يزعم ان القاضي مخطئ في قضائه وقضاؤه باطل

كالو رجع احد شهود الزنا بعد الرجم لزمه حد القذف والقضاء يكون الرجل زانيا
قايم ولم يصر شبهة في درء الحد عنه لان في زعمه ان قضاءه باطل قلنا هذا مما يدخل
تحت القضاء لانه لو ثبت صدقه بان كانت ستفيمة فشهد وجلد او جار من القرب
وهو عدل يلزم على القاضي القضاء ويصير من رمضان في حق الجميع حتى يلزمهم
وجب الكفارة بالافطار وحل احال الديون ونزول الطلاق والعتاق المعلق
المعلق بمجي رمضان فلو اتهمه برد شهادته بقي من شعبان فتبين انه مما يدخل
تحت القضاء وقوله الامتناع عن القضاء ليس بقضاء ليس بسديد لان الامتناع
عن قبول الشهادة للتهمة قضاء برد الشهادة كالفاسق يشهد فلم يقبل
القاضي فاعادها بعد التوبة لا يقبل لانه لما رد مرة كان ذلك قضاء ببطلانها
كذا هاهنا وقوله القضاء لا يصير شبهة في حقه ايضا غير سديد لان القضاء من
حجج الشرع اذ القاضي نايب الشرع ولهذا لا يضمن اذا اخطأ فيصلح شبهة
كسائر الحجج وان لم يكن معمولا وزعمه لا يخرجه عن كونه شبهة كالو شهدوا بالقاضي
بالقصاص فقضى القاضي ان يقتله الولي وهو يعلم ان الشهود كذبة ثم جاء
المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي عندنا للشبهة الثابتة بالقضاء
وان كان عند الولي انه مخطئ لتيقن وظاهر الشبهة دليل اخر على ثبوت الشبهة
وهي قوله صلى الله عليه وسلم صومكم يوم تصومون ای وقت فان ظاهره يقتضي
ان يوم صوم الجماعة يوم صوم في حق كل واحد لكن عارضه قوله عليه السلام صوموا
لرؤيته فانه قد راه وهذا يقتضي وجوب الصوم عليه فاوجبنا عليه احتياطا
وبقي الظاهر للاول شبهة في سقوط الكفارة كما بقي ظاهر قوله عليه السلام انت
ومالك لابيك شبهة في سقوط الحد عن الاب بوطي جارية الابن وان كان المعمول
به قوله عليه السلام الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين
لا يقال هذا الحديث منسوخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه او بقوله
عليه السلام صوموا لرؤيته لان النسخ لا يثبت بغير معرفة التاريخ ولم يعرف
ذلك ووجوب الصوم مما يحتاط فيه فعند التعارض عملنا بالدليل الموجب له
احتياطا وبالدليل المسقط للكفارة كذلك لان هذه الكفارة مما يحتاط في درئها
فان قيل قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون متعرض بوجود الصوم
لا الوقت فصار كانه قال وجود صومكم في اليوم الذي تصومون فيه بدليل
انه مروي بنصب يوم على الظرف وهو ظرف الصوم واذا كان كذلك لا
يكون معارضا للحديث الاخر فلا يصلح شبهة اجيب بان حمله عليه يؤدي الى

الغاء كلام صاحب الشرع اذ لا يخفى على احد ان وجود الصوم في يوم يوجد فيه ولا يليق
بعاقل ان يقول ذهابك حتى لو ايوم يذهب وانتصاب يوم ليس على الظرف
للصوم بل بعامل مضمر بموجبه المبتدأ تقديره وقت صومكم واقع او ثابت يوم تصومون
وقوله الشبهة في الرؤية متعلق بشبهة القضاء وهو في الحقيقة جواب عما قال الخصم
العلم بكون هذا اليوم من رمضان حصل بدليل ولا دليل فوق العيان فكان بالقضاء
يتحقق شبهة في رؤيته فان بعد المسافة ودق المرئي وعدم رؤيته سائر الناس
يوجب التخيل ولا يمكن دفع هذا التخيل ولهذا لو شك متشكك لتشكك والان
ولا يتشكك فيها عاينه لكن المشروع لم يعتبر هذه الشبهة لتعذر الاحتراز
عنها فاذا ادى القاضي شهادته اعتبرت هذه الشبهة فيتقوى فيها سقط بالشبهات
بخلاف حلة المخيس لان العلم بها غير مشتبه ولا يستبعد ان يعرف الحر البعض
دون البعض لعدم التخي ولا يوجب الغير فيه علمه فاما هاهنا فالكل سواء في دليل
المعرفة وتفرده يوجب خللا في الرؤية واشتباه الحكم فيصلح شبهة قوله خلافا
للشافعي متعلق بقوله ما خلا كفارة الفطر فان الشافعي الحق كفارة الفطر بسائر
الكفارات في انها لا تسقط بالشبهة وانها ضمان ما تلف من حق الله بجنايته
الا انا اثبتنا ما قلنا من ترجيح معنى العقوبة فيها استدلالا بالنص والاجماع
والمعقول اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم من افطر في رمضان عامدا فعليه
ما على المظاهر ووجه الاستدلال انه صلى الله عليه وسلم قيد الافطار بالعمد لتكامل
معنى الجناية والجناية الكاملة تقتضي الجزاء عقوبة اما الاولى فلفائدة القيد
اما الثانية فكما في غيرها من الجنايات الكاملة فان اجزيتها عقوبات واما الاجماع
فلانه لا خلاف لاحد في عدم وجوبه على الخاطئ قيل كان الشيخ اراد بالخاطي من
جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت لانه كالخاطئ في هذا الطلق
حتى يصح الاستدلال اما لو اراد به من سبق الماء والطعام حلقه بلا قصد فلا
يخ الاستدلال عن ضعف اذ عند الخصم لا يفسد به فلا يتصور وجوب الكفارة
وامتناعها بالخطأ لعدم الفساد لا للخطأ فلا يتم الالزام واما المعقول فلان
وجدنا الصوم حقا لله تعالى خالصا يدعو الطباع الى الجناية عليه وما كان كذلك
يحتاج الى زاجر يردع عن الاقدام اما الاولى فظاهر واما الثانية فلانه فلانه
لما كان الشرع صيانة لهذا الحق بتجويز سببه متعددة مع وجود ما طرا عليها
من المنافي من غير ان يؤثر في اعدامها وجعل الركن المعدوم موجودا في حق
النايم فاستدعى زاجرا يمنع عن الجناية عليه لصيانته عن الافطار والكفارة

صالحة لذلك فعرف انه بطريق الزجر والعقوبة قوله لكنه لما لم يكن
جواب دخل تقريره فعلى ما ذكرت يجب ان يلزم عقوبة محضة وتقرير الجواب
ان الصوم لما لم يكن حقا مسلما تاما وقت الجناية صار التعدي عليه بالافطار
ناقصا في كونه جناية فيمكن فيه شبهة الاباحة و تعذر ايجاب العقوبة المحضة
فاوجبنا الزاجر بالوصفين وهما العقوبة والعبادة وجعلنا معنى العقوبة
في الوجوب والعبادة في الاداء دون عكسه لانا وجدنا ما يجب عقوبة ويستوفى
عقوبة عبادة كالحدود فان اقامتها من السلطان عبادة حتى يثاب على الاقامة
ويعاقب على تركها ولم نجد ما يجب عبادة ويستوفى عقوبة فكان الاول اولى
قوله ولهذا اي ولان وجوب هذه الكفارة بطريق العقوبة حتى سقطت
بالشبهة قلنا بتداخل الكفارات فاذا افطر في رمضان بلا تكفير يلزمه كفارة
وبهذا ولو افطر في رمضانين ولم يكفر عن الجناية الاولى فلذلك يلزمه
كفارة واحدة عند الطحاوي وعليه اكثر مشايخنا وروي عن محمد انه يلزمه
كفارتان وقال الشافعي يلزم لكل فطر كفارة كما لو ظاهر مرارا لان التداخل
من خصائص العقوبات المحضة والكفارة ليست كذلك والجواب ان اختصاص
بالمحضة ممنوع ولئن سلمنا فجوازه ههنا باعتبار معنى الدرء فان هذه الكفارة
خصت بالسقوط بالشبهة لترجح معنى العقوبة وملحق بها على ان السبيل فيها
الدرء والتداخل من بابه كما في الحدود فانها لو وجبت في المرة الثانية خلت
عن الزجر لحصوله بالمرة الاولى نفي المرة الثانية لم يوجد الزجر او فيها معنى شبهة
العدم فلا وجه لايجابها كما في الحدود ولهذا لو كفر للاولى ثم جنى لزمه كفارة اخرى
لانه تبين ان الانزجار لم يحصل بالاولى فكان في الثانية فائدة كما في الحدود
وعلى هذا لم ينعقد غير المرة الاولى سببا لوجوبها قال رحمه الله وحقوق
العباد اكثر من ان تحصى والمشتمل عليها وحق الله غالب كحد القذف والذي يغلب
فيه حق العبد القصاص فاما حد قطاع الطريق فخالص حقه تعالى وهذا
مما يطول به الكتاب ه اي حقوق العباد الخالصة كضمان الدية وبدل المتلف
والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها اكثر
ان تحصى والمشتمل عليها ان على حق وحق العبد وحق الله غالب حد القذف
اي اشتماله على الحقين فبالاجماع ولانه شرع لدفع العار عن المقذوف وذلك
وذلك يدل على حق الله والاحكام تشهد بذلك بتفريعها عليها اما ما يدل
على انه حق الله متنصص بالرق فالمتنصف من العقوبات الواجبة ما يكون

لله تعالى وتفويض الاقامة الى الامام وعدم انقلابه مالا عند السقوط وما يدل على انه
حق العبد فاشتراط الدعوى فيه بقبول الشهادة وعدم البطلان بالتقادم ووجوبه
على المستأمن وعدم قبول الرجوع فيه عن الاقرار واقامة القاضي بعلم نفسه ولا يشكل
بالسرقة فانها خالص حق لله تعالى والدعوى شرط فيها لان الدعوى في السرقة
دعوى المال لا الحد لا دعوى الحد قصدا ولهذا يجب بدعوى من ليس المال ملكه
كالمودع والمستعير بخلاف حد القذف فان الدعوى فيه دعوى الحد قصدا
واما ان حق الله فيه غالب فلذلك عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط
بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف
جماعة بكلمة واحدة او بكلمات متفرقة لا يقام الا حد واحد وعند الشافعي
حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري التداخل وفي
التهذيب لو قذف شخصا واحدا مرارا بزنا واحد لا يجب الا حد واحد ان
قذفه بزنيات مختلفة في قول لتعدد الحد وفي قول لا يجب الا حد واحد
وهو الاصح ولو قذف جماعة بكلمة واحدة بان قال انتم زناة ففي القديم
لا يجب الا حد واحد وفي الجديد وهو الاصح يجب لكل واحد حد
كامل ولو قذف كل واحد بكلمة واحدة يجب لكل حد كامل احتج الشافعي
بان سببه تناول عرض العبد وهو حقه لقوله صلى الله عليه وسلم ايعجز
ان يكون احدكم مثل ابي ضمضم اذا اصبح يقول اللهم اني تصدقت بعرضي
على عبادك والمراد لا يستحق الاعلى التصدق بما هو حقه ولذلك المقصود
منه دفع العار عن المقذوف وهو ايضا حقه واذا كان سبب الجناية
على العبد ومنفعته يعود اليه علم انه حقه كالقصاص واعتضد بما ذكرنا
من الاحكام التي يدل على كونه حق العبد واجاب عن التفويض الى الامام
بان المقذوف لا يتمكن من الاستيفاء بنفسه لان الضرب يختلف شدة
وخفة فيكون لئن يزيد على الحد المشروع لفرط غيظه ففوض الى الامام دفعا
للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم وهو حز الرقبة ولا اختلاف في
ذلك ففوض الى العبد ولنا انه قد ثبت ان اشتماله على حق الله وحق العبد
ولله في حق عبده حق ثم لا شك في عليه حق الله والتمسك بالحديث
ضعيف لانه اراد ان يطالبهم بموجب الجناية فلا حقيقة التصدق ولهذا
القصاص عليه حق العبد يجعل الله كذلك فانه تعالى ندب على العفو
ما كان حقه تعالى وغلب فيه حقه ليس للعبد فيه العفو والاحكام

المذكورة مع ما يدل على حق الله تعالى دليل اشتماله على الحقين لا على غلبة احدهما
وجوابه عن التفويض الى الامام غير سديد لانه لا تتفاوت امر متوهم والتوهم لا
يمنع صاحب الحق عن استيفائه كتوهم الشبهة في القصاص وما اشتمل على الحقين
وحق العبد غالب القصاص والاحكام تشهد عليه اما على اشتماله على حق الله فلانه
يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل في الاصل لا ضمان
المحل حتى تقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه لما كان كذلك
كالدية واجزية الافعال تجب حقا لله واما على اشتماله على حق العبد فلان
وجوبه بطريق المماثلة ينبئ عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا
الوجه وهذا يوجب تفويض استيفائه الى الولي واما على رجحان حق العبد فهو
الاعتياض عنه بالمال صلحا ولا خلاف للخصم ان القصاص يشتمل على الحقين و
حق العبد غالب وبسبب ذلك يجعل العفو مندوبا اليه بقوله تعالى فمن تصدق
به فهو كفارة له فانه ترغيب فانه في العفو كما في قوله فاجره على الله وما هو
خالص حق الله او حقه فيه غالب لا يكون كذلك ويكون منبئا عن المماثلة بقوله تعالى
كتب عليكم القصاص في القتلى فان القصاص ينبئ عن المماثلة وذلك على كونه جزاء المحل
ويصح الصلح لقوله فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واما حد قطاع الطريق
قطعا كان او قتلا فخالص حق الله تعالى كالقطع في السرقة والرجم في الزنا ولهذا لا توجه
على المستأمن وقال الشافعي القتل فيه يشتمل على الحقين لان فيه معنى الحد حتى لا يسقط بالعفو
ويستوفيه الامام دون الولي ومعنى القصاص لانه لا يستحق الا بالقتل وما كان كذلك
قصاص ومعنى القصاص فيه غالب عنده في اصح القولين لان القتيل مقصود في غير حالة
المحاربة يجب القصاص بقتله ففي المحاربة اولى واذا كان معنى القصاص غالبا وحق
العبد فيه غالب وحقه مقدم على حق الله تعالى فلو قتل حر عبدا او مسلم ذميا
او الاب ابنه في قطع الطريق لا يجب القتل ويجب الدية وقيمة العبد ولو قتل
واحد جماعة قتل للاول وللباقين الدية وان قتله غير الامام يجب عليه الدية لورثته
وان مات يجب الدية في تركته ولنا ان القتل والقطع فيه حد واحد لان الله تعالى
جعل هذا الفعل محاربة لله ورسوله وسماه جزاء بقوله انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله والجزاء المطلق انما يقع فيما هو خالص حقه تعالى بخلاف القصاص
فانه واجب بطريق المساواة وفيه معنى المقابلة بالمحل وقوله لا يستحق
الا بالقتل ممنوع فان سببه المحاربة كما دل عليه النص الا انها متنوعة فالقطع
جزاء المحاربة المتأكدة باخذ المال والقتل جزاء المحاربة الكاملة بالقتل لا جزاء

الفعل وهذا اي بيان ما ذكرنا من مسألة قطاع الطريق وتحقيقه او جميع ما
تقدم من اشتمال الحقين وترجح احدهما مما يطول به الكتاب قال رحمه الله
وهذه الحقوق كلها تنقسم الى اصل وخلف وذلك في الايمان اولا اصله التصديق
والاقرار على ما فسرنا ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق
في احكام الدنيا ثم صار اداء احد الابوين ايمانا في حق الصغير خلفا عن
ادائه وكذلك في حق المعتوه والمجنون لا يعتبر ذلك مع اداء الصغير بنفسه
ثم صار تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن تبعية الابوين في اثبات
الاسلام في صغير او دخل دارنا او وقع في سهم المسلم اذا لم يكن معه احد
ابويه ش الحقوق المذكورة كلها تنقسم الى اصل وخلف وذلك الانقسام
اليها اولا في الايمان كما مر ان اصله التصديق والاقرار على ما بينا فيه
ثم صار الاقرار اصلا مستقلا حال كونه خلفا عن التصديق في احكام كما قلنا
في المكره على الايمان من بالاسلام بمجرد الاقرار حتى لو رجع عند زواله يصير
وانما ذكر هذا بعد بيانه ثمرة تمهيد الذكر الخلف المذكور بعده وهو اداء احد
الابوين فانه صار ثابتا في حق الصغير خلفا عن ادائه بنفسه لعجزه وقصور
عقله ولذلك صار اداء احد الابوين ثابتا في حق المعتوه والمجنون لقصور
عقلهما قوله لا يعتبر ذلك يمكن ان يكون فضلة لانه صفة لخلفا اي صار اداء
احد الابوين خلفا لا يعتبر مع اداء الصغير ويكون صفة مقررة كما في قولهم
امس الدابر لا يعود ويمكن ان يكون حالا عنه ويكون حالا مؤكدة باعتبار المبتدا
والخبر وباعتبار ان صيرورته خلفا متقررة عند اهل العلم فصار
كالجملة الاسمية في الدوام والثبوت ويمكن ان يكون تقديره فانه لا يعتبر وترك
ذلك التركيب اعتمادا على فهم السامع كما في قولهم بدعوك فهذا اوجه لخلوه
عن ضعف التاليف ووضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه
لاختصاصه بحكم عجيب وهو جعل الايمان القائم بالابوين ثابتا للصغير وفيه
اشارة الى نفي قول من نفى فانه اذا كان خلفا لا يمكن ان يكون مبطلا لاصله
وهو اداء الصغير بنفسه بخلاف المجنون فان اداءه بنفسه لا يخرجه من
التبعية لصدوره لا عن عقل والمعتوه كالصبي لانه ناقص العقل مثله
ثم صار تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن تبعية الابوين في اثبات
الاسلام في صغير ادخل دارنا بالسبي او وقع في سهم المسلم اذا لم يكن
معه احد ابويه حتى ان الصبي اذا وقع في سهم رجل من الجند ومات

في دار الحرب يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية فان قيل ظاهر كلام الشيخ يدل
على ان تبعية اهل الدار والغانمين خلف عن تبعية الابوين وذلك يؤدي الى ان
الخلف خلف وهو فاسد اجيب بان الكلام ليس بمحمول على ظاهره بل المراد ان كل
واحد خلف عن اداء الصغير بنفسه لكن البعض مقدم على البعض كالمرء
الميت فانه خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابنه خلفا عن الميت لا عن
ابنه خلف عن الميت وكالفدية في الصوم فانه خلف عن الصوم لا خلف عن القضاء
ولكنه جعله خلف الخلف مجازا للتعاقب بينهما كخلف الخلف ورد بانه لا ضرورة
في العدول عن الظاهر لجواز ان يكون الشيء الواحد خلفا من وجه واصلا من وجه وفيه
نظر لان امتناع خلف الخلف عندهم من مسلمات الفن ومن سلم ذلك لا يتجه
ان يفعله لجواز كون الشيء الواحد خلفا من وجه واصلا من وجه قال رحمه الله
وكذلك في شروط الصلوة الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه لكن هذا الخلف
عندنا مطلق وعند الشافعي خلف ضروري حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد
وقال رحمه
احد في انائين نجس وطاهر في السفر ان التحري فيه جائز ولم يجعل التراب
طهورا لعدم الضرورة وقلنا نحن هو خلف مطلق حتى جوزنا جميع الصلوات
به وقلنا في الانائين لا يتحرى لان التراب طهور مطلق عند العجز وقد ثبت
العجز بالتعارض ه اي كان في الايمان التصديق والاقرار اصل والبواقي
خلف فكذلك في شرط الصلوة الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه اي
عن الطهارة على تاويل الوضوء وهذا بلا خلاف لكن هذا الخلف عندنا مطلق
لا ضروري وقال الشافعي هو خلف ضروري لحاجة الى اداء الصلوة لا يسقط
الفرض عن الذمة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة فلم يجوز اداء
الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة وبعد
الفراغ من اداء الفرض انتهت الضرورة فلا يجوز اداء فرض اخر به كالمستحاضة
ولم يعتبر قبل دخول الوقت كما في المستحاضة وقال في الانائين يتحرى وطاهر
في السفر يعني من في موضع لا قدرة على ماء اخر سواه ان التحري في مثل هذا
الموضع جائز ولم يجعل التراب طهورا لعدم الضرورة بامكان وصوله الى الماء
الطاهر بالتحري فانه دليل معتبر في الشرع حالة العجز كما في القبلة
فلا يجوز المصير الى التيمم مع القدرة على الماء الطاهر واحتج على هذا الاصل
بان التيمم بالتراب تلويث لا تطهير حقيقة ولهذا لو وجد المتيمم الماء
يعود الحدث السابق من حدث حيانه او غيرها فثبت انه لم يرتفع الحدث

اذ لو

اذ لو لم يعاد بحدث جديد كالمستحاضة ينتقض وضوءها بالفراغ او بذهاب الوقت
وهو ليس بحدث فعلم ان الحدث الاول باق ولكن ابيح لنا الصلوة مع الحدث
للضرورة فكذا هذا وقلنا ان التيمم خلف مطلق عند العجز عن الماء باتفاق اصحابنا
وتفسير الاطلاق انه لا يتقيد بصلوة ولا بوقت بل يرتفع به الحدث الى غاية وجود
الماء وتستباح به الصلوة بحصول الطهارة كالماء وتدل على ذلك النقل والعقل
اما الاول فقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء
جعل التراب طهور المسلم عند فقد الماء مطلقا والتقييد يبطل الاطلاق
واما الثاني فلان للخلف حكم الاصل وما كان حكمه حكم الاصل يعمل عمله اما
الاول فكما في الصوم في الكفارات فان له حكم الاعتاق وكالاشهر في العدة
فان لها حكم القروء وكالصوم في المتعة فان له حكم الهدي واما الثاني
فلان الخليفة لاباحة ما حرم عليه على غير طهارة والاباحة بالاصل بواسطة
رفع الحدث فلو لم يرتفع الحدث بالخلف لانتفت الاباحة مما فرضناه خلفا
لم يكن خلفا هذا خلف واذا ثبت ذلك جاز اداء الصلوات به ولا
يجوز التحري في الانائين لان التراب طهور مطلق عند العجز والعجز ثابت
بالتعارض قال رحمه الله لكن الخلافة عندنا بين الماء والتراب في
قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد وزفر بين التيمم
والوضوء ويبتني عليه مسألة امامة المتيمم للمتوضئ ه لما ذكر ان الخلافة
مطلقة عند اصحابنا وكانوا مختلفين في انها بين الماء والتراب او الوضوء
والتيمم استدرك فقال لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله وبين التيمم والوضوء في قول محمد وزفر رحمهما الله
احتج بان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا وجوهكم الاية ثم امر بالتيمم عند
العجز بقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فكانت الخلافة بينهما لا بين التراب
والماء واحتج ابو حنيفة وابو يوسف بان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل
الى التيمم بالصعيد بقوله فلم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الماء والتراب
كما نص على المحيض في قوله واللائي يئسن من المحيض الاية فكان الاشهر
خلفا عن المحيض لا عن التي تحيض واذا كان كذلك لا يترك ظاهر النص الا بدليل
يخالفه ولم يوجد ان الشرع لا يسقط الصفة للخلف وانما نظره الى صفة
الاصل وقد مر ذلك في بحث حرمة المصاهرة على انه معارض بان التراب
اذا كان ملوثا كان التيمم تلويثا في الحقيقة فلا يجوز ان يكون خلفا عن الطهر

عن الطهارة ولقائل أن يقول قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم إلى قوله فإن لم تجدوا ماء
فتيمموا سيق لوجوب الوضوء والانتقال إلى التيمم عند عدم الماء ثبت بعبارته
وكل واحد من الوضوء والتيمم ومن الماء والتراب مدلول عليه بإشارته وليس فيه جعل
التيمم خلفا عن الوضوء أولا ثم جعل التراب خلفا عن الماء ولا عكسه لعدم المرجح و
الجواب عنه أنه لما كان كذلك كان مجملا في بيان الخلفية وقد لحقه بيان بقوله
صلى الله عليه وسلم الصعيد طهور المسلم لمن لا يجد الماء عشر سنين رواه أحمد وأبو داود
فكان ما ذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف أولى ويبتنى على هذا الاختلاف مسألة
إمامة المتيمم للمتوضئ فعندهما يجوز ما لم يجد المتيمم ماء وهو مذهب ابن عباس
رضي الله عنهما لأن التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة صارت الخلفية
بين الآلتين وبقيت الطهارة فيهما لا على خلفية وكان شرط الصلاة وهو حصول
الطهارة موجودا في حقهما على السواء فيجوز بناء أحدهما على الآخر كالماسح مع
الغاسل وعند محمد لا يجوز وهو قول علي رضي الله عنه لأن عنده لما كان التيمم
خلفا عن الوضوء لم يكن حصول الطهارة في حقهما فلا يبتني صاحب الأصل على
صاحب الخلف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومي وعند زفر يجوز
اقتداء المتوضئ بالمتيمم وإن كان المتوضئ قادرا على الماء وهو رواية عن أبي يوسف
لأن قدرته على الماء لا تغير حال الإمام لأن عدم الماء شرط في حق الإمام
وهو باق في حقه حتى جازت صلاته وليس بشرط في حق المقتدي فلا يمنع صحة
البناء قلنا لما قدر المقتدي على الماء كان في زعمه أن الشرط لم يثبت في حق الإمام
ففسدت صلاة الإمام في زعمه فلم يجز اقتداؤه كما لو كان في زعمه أن إمامه مخطئ
في تحريه وإن كانت صلاة الإمام صحيحة في نفسها وكالصحيح يقتدي بصاحب
الجرح لعدم طهارته في حق المقتدي وإن كان صحيحة في حق الإمام هكذا نقل
قول زفر في الأسرار والمبسوط وعامة الكتب ولكن سياق كلام الشيخ يدل
على أن قوله مثل قول محمد في عدم جواز الاقتداء فلعله ظفر برواية أخرى عنه
مثل قول محمد قال رحمه الله وقد يكون الخلف ضروريا وهو التراب
عند القدرة على الماء إذا خيف فوت الصلاة حتى أن من تيمم لجنازة فصلى
ثم جيء بأخرى لم يعد عند أبي حنيفة وأبي يوسف وأعاده عند محمد بناء على
ما قلنا وهذا إنما يستقصى في مبسوط أصحابنا الظاهر أن هذا جواب
عن سؤال تقريره تقدم ذكر أن التراب خلف عن الماء ومن شرط الخلف عدم
ثبوت الأصل وقد جوز ثم التيمم مع وجود الماء في صلاة الجنازة وصلاة

العيد فما فرضتموه خلفا لا يكون خلفا هذا خلف وتقرير الجواب أن الخلف
وهو التراب قد يكون خلفا ضروريا عند القدرة على الماء أي عند وجود الماء
إذا خيف فوت الصلاة صلاة لا قضاء لها كصلاة الجنازة وصلاة العيد فإن
الطهارة بالماء شرعت لإدراك الصلاة فإذا خاف الرجل الفوت أصلا
صار عادما للماء في حق هذه الصلاة فأبيح له التيمم كالخائف العطش بخلاف
سائر الصلوات فإنها تفوت إلى بدل وهذا منقول عن ابن عباس في صلاة
الجنازة وعن ابن عمر رضي الله عنهم في صلاة العيد ولقائل أن يقول على هذا التقرير
لا فرق بين هذا التيمم وتيمم آخر إذ كل واحد منهما ثبت لإدراك الصلاة
فما وجه جعله ضروريا والجواب أن عادم الماء حقيقة هو من يكون عادما
في حق جميع الصلوات وهذا لو تيمم للوقتية لا يجوز فدل على أن جوازه ضروري
وإذا كان ضروريا فلو تيمم لجنازة فصلى ثم جيء بأخرى من غير أن يدرك
بينهما وقتا يتمكن فيه من الوضوء فيه لم يعد التيمم عند أبي حنيفة وأبي يوسف
لبقاء الضرورة وعند محمد يعيده لأن تيممه الأول لحاجة الصلاة
على الجنازة الأولى وقد حصل مقصوده فانتهى حكم ذلك التيمم ثم حدث له
حاجة أخرى فيلزمه أن يتيمم وإن لم يجد بينهما وقتا بمقدار ما يقدر على
التيمم لأن خلافته ضرورية وقد انتهت الضرورة إلى هذا أشير في نوادر [?]
المبسوط والشافعي لم يجوز التيمم لها كما في الجمعة وسائر الصلوات لأن التيمم
طهارة شرعت عند عدم الماء ومع وجوده لا يكون مشروعا وهذا أي بيان
هذه المسائل يستقصى في مبسوط أصحابنا وبيان الأصل والخلف في كل واحد
من الحقوق المذكورة فإن لكل أصلا وخلفا إنما يعرف تمامه في مبسوط
أصحابنا فإن الفدية خلف عن الصوم عند العجز وكذا عن الصلاة والقضاء خلف
عن الأداء فإنما شرع له القضاء والإحجاج الغير خلف عن حج نفسه عند العجز والكفارة
خلف عن [?] وكذا أداء القيمة في الزكاة وصدقة الفطر والعشر ونحوها
معنى الخلفية وكذا قيم المتلفات في حقوق العباد قال رحمه الله
وإنما عرضه الإشارة إلى الأصل وذلك أن الخلافة لا يثبت إلا بالنص أو
دلالة النص وشرطه عدم الأصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب
منعقدا للأصل فيصح الخلف فأما إذا لم يحتمل الأصل الوجود فلا ينعقد
اليمين في الغموس لما لم يحتمل الوجود لم يثبت الكفارة خلفا عنه بخلاف مسألة
مس السماء وسائر الأبدال فإنما شرع [?] الإبدال لاحتمال وجود الأصل
والمسائل على هذا الأصل أكثر من أن تحصى وقد سبق بعضها في أصل [?]

في آخر وقت الصلوة له اداؤها الاستقصاء انما يكون في المبسوط وانما غرضنا
في هذا الكتاب الاشارة الى الاصل وهو ان الخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالة
النص والمراد ان الخلف انما يثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالرأي فكذا خلفه
وليس المراد الحصر على المذكور فانها قد تثبت بالاشارة كما اشرنا اليه في مسألة
خلفية التيمم وقد تثبت بالدلالة كما في خلفية التيمم لصلوة العيد والجنازة فان التيمم
لما شرع لادراك الصلوة في وقتها والتيمم لها في معنى ذلك الحق به ولكن لما ذكر
الدلالة دل على جوازه بالاشارة لانها اقوى من الدلالة واقتصر على الاقتصار
عليه ثم شرط الخلف عدم الاصل للحال مع احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا
الاصل فيصح الخلف بالعجز الحالي كما قلنا ان السبب الموجب للوضوء وهو ارادة
الصلوة قد انعقد موجبا له لاحتمال حدوث الماء كرامة ثم بالعجز الحالي انتقل
الحكم الى التيمم فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا تثبت الخلفية مثل البر في
اليمين الغموس لما لم يحتمل الوجود لم تثبت الكفارة خلفا عنه بخلاف مسألة مس
السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لاحتمال وجود المس فكانت موجبة للكفارة
ولذلك سائر الابدال كمسح الخف والتيمم والفدية وغيرها فانها لم تشرع الا عند
احتمال وجود الاصل ومسائل على هذا الاصل كثيرة وقد سبق بيان بعضها فيمن
اسلم في آخر الوقت حيث تجب عليه الصلوة لاحتمال الاداء في ذلك الجزء ثم يصير
الى الخلف وهو القضاء بالعجز الحالي ونوقض هذا الاصل بوجوب قضاء الصوم
على الحائض مع عدم شرعيته للاصل في حقها واجيب بان قضاء الصوم على الحائض
ثبت بالنص على خلاف القياس وهو قول عائشة رضي الله عنها كنا نقضي
الصيام الى آخره وقد قيل في فقهه ذلك ان اشتراط الطهارة عن الحيض
في الصيام على خلاف القياس لعدم اشتراط الطهارة فيه عن الجنابة والحدث
فصار كان الاصل يحتمل من وجه دون وجه فيثبتوا اشتراطها في الاداء دون القضاء
تقليلا للعمل بما كان على خلاف القياس بخلاف اشتراط الطهارة في الصلوة فانه
موافق القياس لاشتراطها عن الحدثين فيثبتوا اشتراطها عن الحيض في الاداء
والقضاء جميعا وقد ذكرناه في آخر بحث الحرج وعلامته قال رحمه الله
ولهذا قال ابو يوسف ومحمد في المشهود بقتله اذا جاء حيا وقد قتل المشهود
عليه فاختار الولي تضمين الشهود انهم يرجعون على الولي لان سبب الملك قد حصل
وهو التعدي والضمان والمضمون وهو الدم محتمل للملك في الشرع غير مستحيل
مثل مس السماء فعمل في بدله وهو الدية عند تعذر العمل بالاصل كما قيل
في غاصب المدبر من الغاصب اذا مات المدبر عند الثاني او ابق ان الاول

اذا ضمن يرجع بما ضمن على الثاني وان لم يملك المدبر وكذلك شهود الكتابة اذا رجعوا
بعد الحكم وضمنوا قيمته رجعوا ببدل الكتابة على المكاتب ولم يملكوا رقبته
لما قلنا ان سبب الملك قد وجد والاصل يحتمل الملك فاذا ثبت الملك قام
البدل مقامه واما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال ان الشهود متلفون حكما بطريق
التسبيب والولي متلف حقيقة بالمباشرة وهما سواء في ضمان الدية واذا
كان الولي لا يرجع لم يرجع الشهود ايضا بخلاف شهود الخطأ فانهم اذا ضمنوا وقد
جاء المشهود بقتله حيا رجعوا لانهم لا يضمنون بالاتلاف لكن بما اوجبوا للولي
فاذا ضمنوا صار الولي متلفا عليهم لان المضمون هو المال وهو محتمل للملك
والجواب عن قولهما ان ملك الاصل المتلف وهو الدم غير مشروع اصلا ولا يحتمل
فلا ينعقد السبب له فيبطل الخلف ولان الخلف يحكي الاصل والاصل
هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص والاصل بنفسه غير مضمون
لو صار ملكا فكذا خلفه وفي المدبر الاصل مضمون حتى كان ملكا لا محالة فكذا
بدله قال ولان الخلف يثبت عند احتمال وجود الاصل قال ابو يوسف
ومحمد اذا شهد رجلان على رجل بقتل عمد وقتله الولي بشهادتهما ثم جاء المشهود
بقتله حيا فلولي المقتول الخيار بين تضمينهما وبين تضمين القاتل فاذا اختار
تضمين الشهود لهم ان يرجعوا على الولي لان سبب ملك المشهود به وهو التعدي
بالشهادة الكاذبة مع الضمان اي وجوبه او اداؤه قد وجد والمضمون وهو
الدم محتمل للملك في الشرع غير مستحيل التملك فان الشرع لو ورد بتملك الدم
لما استحاله العقل فصار في الامكان العقلي كمس السماء فكان ضمانهما انعقد سببا
لملك المضمون بناء على هذا الاصل احتمال ولكن تعذر العمل به لعدم ورود
الشرع بتحقيقه فيعمل السبب في بدل المضمون وهو الدية كما في غاصب المدبر
من الغاصب اذا مات عند الثاني او ابق ان الاول اذا ضمن يرجع بما ضمن
على الثاني وان لم يملك الاول المدبر باداء الضمان لان سبب الملك وهو التعدي
والضمان قد وجد والمدبر محتمل للملك فان الشرع لو ورد به لما استحاله العقل
فينعقد السبب موجبا لملكه على ان يعمل في بدله وهو القيمة فيملك مثل ما ضمنه
على الغاصب الثاني ويرجع به عليه وكذلك اي وكغاصب المدبر من الغاصب شهود
الكتابة وهو ما اذا شهدوا على انه كاتب عبده بالف الى سنة فقضى بذلك ثم رجعوا
والعبد يساوي ذلك او اكثر يضمنون قيمته لحيلولتهم بين المولى وماليته
عبده بشهادتهم فكانوا بمنزلة الغاصب ثم يرجعون على المكاتب ببدل الكتابة
على نجومها وان لم يملكوا رقبته لان المكاتب لا يقبل النقل كالمدبر لما قلنا ان سبب

الملك وهو التعدي والضمان قد وجد والأصل يحتمل الملك لما مر فإذا لم يثبت الملك
لقيام المانع وهو التدبير والكتابة قام البدل وهو القيمة في المدبر وبدل الكتابة
في المكاتب مقام الأصل وإنما يرجعون بالبدل لا القيمة لأن العبد يستحق العتق
على المولى بأداء البدل وإنهم قاموا مقام المولى في قبض البدل حيث ضمنوا
قيمته فلا يكون لهم ولاية الرجوع عليه بما زاد على البدل كما لم يكن للمولى ذلك
وأما أبو حنيفة فقد قال إن الشهود متلفون حكما بطريق التسبيب والولي
متلف حقيقة بالمباشرة وهما أي المتلف بالتسبيب والمتلف بالمباشرة إذ المتلف
حكما والمتلف سواء في ضمان الدية لأن الدية بدل المحل وبدل المحل يعتمد فواته
أما الأولى فظاهره وأما الثانية فلأن محو البدلان فإذا فات المحل فبأي وجه
كان وجب البدل ولأن الولي يتخير بين تضمين الشهود والولي وذلك يدل على
التساوي وإذا كانا متساويين فلو اختار تضمين المباشر لا يرجع على الشهود
بشيء بالإتلاف فكذا إذا اختار تضمين الشهود لأن كل واحد منهما ضامن بجنايته
ومن ضمن بجناية نفسه ليس له الرجوع على غيره فقوله بخلاف شهود الخطأ جواب
عما يقال لو كان المباشر والمسبب متساويين في ضمان الدية لم يرجع شهود الخطأ
إذا ضمنوا وقد جاء المشهود بقتله حيا واللازم باطل لأن لهم ولاية الرجوع على الآخذ
وهو المشهود له قال لأنهم لا يضمنون بالإتلاف إذ لم يحصل بشهادتهم تلف لكنهم
إنما يضمنون بما أوجبوا للولي المشهود بقتله خطأ من المال على المشهود عليه فإذا
ضمنوا ذلك صار الولي متلفا عليهم فيملكونه بالضمان لأن المضمون ثم المال وهو
قابل للملك بسائر الأسباب فكذا بهذا السبب وحاصل الجواب أمران أحدهما
عدم تسليم وجود علة التساوي وهي الإتلاف والثاني وجود قابلية التمليك والجواب
عن قولهما أن الأصل يحتمل للملك أن ملك الأصل المتلف وهو الدم غير مشروع
أصلا يعني لا نسلم ذلك فإنه غير مشروع أصلا لا في الماضي لعدم شرعيته في وقت
من الأوقات ولا في الحال لأنه اجتمعت الأمة عليه ولا في الاستقبال إذ الشريعة
باحتمال الوحي وقد انقطع فلا ينعقد السبب موجبا للأصل بوجه كما في
الغموس فيبطل الخلف وقوله ولأن الخلف يحكي الأصل يجوز أن يكون
سندا آخر للمنع وتقريره لا نسلم ذلك لأن الخلف يحكي الأصل أي يشابهه ويثبت
على الوجه الذي يثبت الأصل به لأنه يثبت بالسبب الذي يثبت به الأصل
والأصل هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص وملك القصاص نفسه لو كان
ملكا كان غير مضمون بالإتلاف سواء كان حقيقة وحكما كما إذا قتل إنسان من
عليه القصاص أو شهد الشهود بالعفو ثم رجعوا لم يجب لمن له القصاص

ضمان على القاتل والشهود وانعقاد السبب لا يكون أقوى من ثبوت الملك حقيقة فإذا
كان المتلف للقصاص لا يضمنه للمالك فكيف يضمنه لمن انعقد له السبب ولم يكن
مالكا حقيقة وإذا امتنع ضمان الأصل لم يتصور ضمان خلفه وهو الدية ويجوز
أن يكون معارضة وتقريرها أنه يقال ما ذكرتم أن الدم الذي هو الأصل قابل
للملك وإن دل على ما ذكرتم ولكن عندنا ما ينفيه وهو أن الخلف يحكي الأصل
إلى آخره على ما قرر قوله وفي المدبر جواب عن قياسهما صورة النزاع على صورة
غصب المدبر ووجهه أن الأصل في المدبر والمكاتب وهو الرقبة متى كان محلا
مضمون لا محالة فكذا بدله ومعناه أن ملك الرقبة إذا كان ثابتا في محل
فإتلافه يوجب ضمان خلفه فكذا إذا انعقد السبب موجبا ولم يعمله لعارض
التدبير والكتابة يكون موجبا لخلفه وهو القيمة في المدبر والبدل في الكتابة
فيكون لهم ولاية الرجوع ولم يذكر المكاتب لأن حكمه يعرف من المدبر قال
رحمه الله وأما القسم الثاني فأربعة السبب والعلة والشرط والعلامة أما
السبب فإنه يذكر ويراد به الطريق قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء
سببا فأتبع سببا أي طريقا ويذكر ويراد به الباب قال الله تعالى لعلي أبلغ
الأسباب أسباب السموات يريد بها أبوابها ومنه قول زهير ولو نال
أسباب السماء بسلم ويذكر ويراد به الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب
إلى السماء أي بحبل إلى السقف ومعنى ذلك واحد وهو ما يكون طريقا
إلى الشيء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا إلى الشيء من سلكه وصل
إليه فناله في طريقه ذلك لا بالطريق الذي سلك كمن سلك طريقا إلى مصر
بلغه من ذلك الطريق لا به لكن نسبه لما فرغ من الأحكام شرع في بيان
ما يتعلق به الأحكام وهو القسم الثاني من جملة ما ثبت بالحجج السابقة وأنه
أربعة أقسام بالاستقراء السبب والعلة والشرط والعلامة وتدخل
في وجه الحصر أن ما يتعلق به الأحكام لا يخلو من أن يكون مؤثرا في إثبات الحكم
أولا والأول هو العلة والثاني إما أن يكون الحكم يوجد عنده أولا والأول
هو الشرط والثالث إما أن يكون علما على وجود الحكم أو لا والأول هو العلامة
والثاني هو السبب والسبب يذكر ويراد به الطريق قال الله تعالى وآتيناه
من كل شيء سببا فأتبع سببا آتينا ذا القرنين من أسباب كل شيء أراد ملكه
طريقا موصلا إلى المقصود من علم وقدرة وآلة ويذكر ويراد به الباب قال الله تعالى
قال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات
أي أبوابها قاله السدي وعلى هذا المعنى ورد قول زهير ومن هاب أسباب

المنايا ينلنه ولو نال أسباب السماء بسلم اى من خاف الموت واحترز الاسباب
الموصله اليه لا ينفعه الاحتراز والحيله ويصيبه لا محاله ولو نال ابواب
السماء بسلم ويذكر ويراد به الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء
اى بحبل الى السقف ومعنى الكل يرجع الى امر واحد وهو ما يكون طريقا الى الشئ
يتوصل به اليه فان الباب موصل الى البيت والحبل الى السماء ومعناه
في عرف اهل الشرع ما يكون طريقا الى الشئ من سلكه وصل اليه فناله
في طريقه ذلك لا بالطريق الذي سلك فان الوقت سبب للصلوة اى
طريق يتوصل سلوكه اى بالوجود فيه غير متلبس بشئ من العوارض
الى اداء الصلوه لا بنفس الوجود على ذلك النحو وكذلك الشهر لرمضان
وان البيت فهو سبب للحج اى طريق يتوصل بالوصول اليه الى اداء
الحج لا بنفس الوصول بل بفعله ثم من سلك طريقا الى مصر بلغه من ذلك
الطريق لا به بل بمشيئته ولا يختلجن في وهمك ان ذلك جمع بين الحقيقة
والمجاز او عموم المشترك لان ذلك ليس بمراد من لفظ واحد وانما اللفظان
يراد بها بحسب المواضع معنى واحد يليق به لا غير وانما حمل الشيخ على
ذكرها اراده الاختصار وصلق العبارة على ما لا يخفى على المتامل وعلى
هذا يكون كلام الشيخ مبنيا ولا لكل ما يسمى سببا وسقط عنه اعتراض
من قال ان كلامه غير جامع لجميع اقسام السبب قال رحمه الله واما
العلة فانها في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة والمريض عليلا
وكل وصف حل بمحل فصار به المحل معلولا وتغير به حاله معا معا فهو
علة كالجرح بالمجروح وما اشبه ذلك وهو في الشرع عبارة عما يضاف
اليه وجوب الحكم ابتداء مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص ص
وما اشبه ذلك لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها وانما الموجب
للاحكام هو الله تعالى عز وجل ولكن اجابه لما كان غيبا عنا نسب
الوجوب الى العلل فصارت موجبة في حق العباد بجعل صاحب الشرع
اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع هي اعلام خالصه وهذا كافعال العباد
من الطاعات ليست موجبة للثواب بذواتها بل الله تعالى بفضله جعلها كذلك
فصارت النسبة اليها بفضله وكذلك العقاب يضاف الى الكفر من هذا
الوجه فاما ان يجعل لغوا كما قالت الجبرية او موجبة بانفسها كما قالت
القدرية فلا وكذلك حال العلل واجمع الفقهاء على ان الشاهد لعله
الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا لما القسم الثاني

هو العلة وهي في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة والمريض عليلا
واورد عليه بان الشخص اذا ولد مريضا سمي عليلا والمرض فيه علة مع انه غير مغير
لوصف الصحة واجيب بانه يسمى عليلا بالنظر الى الاصل اذ الاصل في المولود
الصحة وسمي الوصف المؤثر علة لتغير حال المنصوص الى العموم فكل وصف
حل بمحل فصار به المحل معلولا وتغير به حاله معا معا فهو علة كالجرح
بالمجروح والقطع والانقطاع والهدم والانهدام واشار بقوله معا معا
الى ان العلة وان كانت متقدمة على المعلول بالذات فهي مقارنة
له في الوجود كحركة الاصبع مع حركة الخاتم وهي في الشرع عبارة عما يضاف
اليه وجوب الحكم ابتداء والمراد بالوجوب الثبوت واحترز بقوله يضاف
وجوب الحكم عن الشرط من حيث انه يوجد عنده لا انه يجب به وبقوله ابتداء
عن السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا وقيل عن التعليقات
فان الحكم يثبت فيها بطريق الانقلاب لا ابتداء لان المراد بالوجوب ابتداء
ان يثبت بلا واسطه وبهذه الاشياء لا يثبت الحكم بلا واسطه ويدخل
في هذا التعريف العلل العقلية والوضعية التي جعلها الشارع علة كالبيع
للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما اشبه ذلك والعلل المستنبطة
بالاجتهاد كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة قوله لكن علل الشرع استدراك
من قوله تضاف اليه وجوب الحكم والمراد ان وجوب الحكم وان اضيف الى العلة
لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها فانها موجوده قبل ورود الشرع
ولم تكن موجبة لهذه الاحكام بخلاف العقلية فانها موجبة بانفسها لا يتصور
الكسر بدون الانكسار وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى ولكن اى لكن
لما كان غيبا على العباد لعجزهم عن دركه شرع العلل ونسب الوجوب
اليها فصارت موجبة في حق العباد بجعل صاحب الشرع اياها كذلك
وفي حق صاحب الشرع هي اعلام خالصة وهذا اى ما ذكرنا ان العلل
غير موجبة بذواتها بل بجعل الله مثل افعال العباد من الطاعات
فانها ليست موجبة للثواب بذواتها لان العبد بعمله لا يستحق على مولاه
شيئا الا ان الله تعالى بفضله جعلها موجبة للثواب قال الله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون فصارت نسبة الثواب الى الافعال بفضل الله تعالى
ويؤيده قوله صلى الله [illegible] يوم القيمة ثلث دواوين ديوان النعم وديوان
[illegible] اى الطاعات وديوان المعاصي فيقابل ديوان النعم بديوان
الاعمال فيبقى ديوان المعاصي فيدخل الله الجنة بفضله وكذلك العقاب

اي المذكور في النصوص مضاف الى الكفر من هذا الوجه وهو انه ليس بموجب
للعقاب بذاته بل جعله الله اياه سببا كما في الطاعات قال العلامة حميد الدين
هذا ينزع الى مذهب الاشعري فان عنده ان العفو عن الكفر جائز عقلا
وان ورد الشرع بخلافه واما على اصل اهل السنة فلا يستقيم هذا الكلام فان
عندهم ان الحكمة تقتضي معاقبة الكافر بكفره وترك تعذيبه ليس بحكمة
كذا ذكره الشيخ ابو منصور في التاويلات واجيب بان الكفر وان كان
سببا بنفسه عقلا الا انه ليس سببا لذاته للعقوبات المنصوص عليها
بل ذلك بالشرع لان العقل لا يهتدي اليه ولهذا جاز التخصيص
في حق بعض الكفار دون بعض فاما ان جعل الافعال لغوا كما قالت
الجبرية فانهم لم يعتبروا افعال العباد اصلا وجعلوها اضطرارية
كحركات المرتعش او موجبة بانفسها كما قالت القدرية فانهم جعلوا العباد
خالقين لافعالهم فتكون سببا للثواب والعقاب بنفسها فيستحق العبد
الثواب والعقاب بفعله فلا اي فلا يصح ان تكون وكذلك حال العلل
اي لا تكون موجبة بذواتها كالعلل العقلية ولا مهدرة بل تكون موجبة بجعل
الله اياها لذلك ثم استدل الشيخ بدلالة الاجماع على ان العلل غير مهدرة
بقوله وقد اجمع الفقهاء على ان الشاهد لعلة الحكم كما اذا شهدا على طلاق
امراة قبل الوطء او اعتاق عبد فقضى القاضي بوقوعهما وضمن الزوج
نصف المهر ثم رجعا ضمنا نصف المهر للزوج والقيمة للمولى لانهما اثبتا
علة التلف فكان التلف مضافا اليهما مع ان الشهادة في علة العلة فاولى ان
تضاف الى حقيقة العلة قال رحمه الله واما الشرط فتفسيره
في اللغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة ومنه الشرط للصكوك ومنه
الشرطي ومنه شرط الحجام وهو في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب
فمن حيث لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث يتعلق به الوجود شبه
العلل فسمي شرطا وقد يقام مقام العلل على ما نبين ان شاء الله تعالى واما
العلامة فما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود مثل
الميل والمنارة فكان دون الشرط فهذا تفسير هذه الجملة وكل ضرب
من هذه الجملة منقسم في حق الحكم لما ان الشرط في اللغة هو العلامة اللازمة
ومنه اشراط الساعة لعلاماتها اللازمة لها ومنه الشروط للصكوك لانها
علامات دالة على الصحة والتوثيق لازمة ومنه الشرطي بالسكون والحركة
لانه نصب نفسه على زي وهيئة لا يفارقه في اغلب احواله فكان لازما
ومنه شرط الحجام وهو مصدر شرط الحاجم شرطا لان بفعله يحصل في المحاجم

علامة لازمة قيل فكانه قيد باللازمة للتمييز بينه وبين العلامة وفيه نظر لان مادة
اللغة وضع لا يجوز تقييده بشيء من نفسه وفي الشرع اسم لما يتعلق به الوجود
دون الوجوب اي يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد عند وجوده ولا يثبت به
فمن حيث لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث يتعلق به الوجود شبه
العلل فسمي شرطا كالدخول في قول الرجل لامراته ان دخلت الدار فانت طالق
فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا
الى الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل بقوله انت طالق وقد يقام الشرط مقام
العلل على ما نبين في باب تقسيم الشروط ان شاء الله تعالى واما العلامة فهي الامارة
لغة كالميل والمنارة للمسجد وفي الشرع ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به
وجوب ولا وجود فهو دليل على ظهور الحكم عند وجودها فحسب كالتكبيرات
في الصلوة اعلام على الانتقال والاذان علم للصلوة والتلبية للحج فكان دون الشرط
وهذا الذي ذكرنا في المعاني اللغوية والشرعية هو تفسير هذه الجملة اي بيان
حقيقة السبب والعلة والشرط والعلامة وكل ضرب منها منقسم في حق الحكم
والابواب الاتية لبيان اقسامها قال رحمه الله باب تقسيم السبب
وقد مر قبل هذا ان وجوب الاحكام متعلق باسبابها وانما يتعلق بالخطاب
وجوب الاداء والسبب اربعة اقسام في حق الحكم سبب حقيقي وسبب يسمى به
مجازا وسبب له شبهة العلل وسبب هو في معنى العلة قد مر في باب بيان
اسباب الشرائع ان وجوب الاحكام اي نفس الوجوب متعلق باسبابها
وانما يتعلق بالخطاب وجوب الاداء والسبب اقسام اربعة في حق الحكم
قيد بذلك لان اسباب الاشياء كثيرة لا تحصى وهذا التقسيم ليس باعتبار
الحقيقة وكذلك اقسام العلة والشرط والعلامة وذلك لان الشيخ جعل السبب
المجازي قسما والذي هو شبيه العلل قسما اخر وهو يقتضي ان يكون غير
القسم الاول وليس كذلك ولا باعتبار الجهات لما قيل ان اعتبار الجهة في مثل
هذه المواضع مهجور لان هذه التقاسيم باعتبار التعدد في الخارج والذي
لا يتعدد في الخارج فانما هو باعتبار الجهات وعلى اعتبارها لا تنحصر على اربعة
فيكون التقسيم باعتبار ما يطلق عليه اسم السبب والاقسام في الحقيقة
ثلثة صرح به في اخر الباب قيل انما قدم السبب في التقسيم والتفسير
لتقدمه وجودا على هذه الثلثة ثم قدم العلة لكونها مؤثرة فكان لها زيادة
عليها لا يقال كان من حق الشرط ان يقدم على العلة لان عملها موقوف على وجوده

لأن العلة مؤثرة والمقصود هو التأثير فقدمت عليه لاتصاف تعالى هذا حسب تقدمها
على السبب لأن السبب قد يكون مكملا للعلة والعلة صفة من صفاته على ما يجيء ومتى
مقدم وجودا من وجود هذا التأثير فقدم عليها وقدم الشرط على العلامة لتوقف
تعلق الحكم به فإن العلامة فليس لها قوة السبق ولا معنى التأثير والتوقف
ثم اعلم أنه قيل في وجه الحصر أن المفضي إلى الحكم لا يخ إما أن يكون في الحال أو المآل
والثاني السبب المجازي والأول إما أن يكون مشابها بالعلل أولا والأول سبب
له شبهة العلل والثاني إما أن يكون له تأثير أولا فالأول سبب في معنى العلة
والثاني السبب الحقيقي قال رحمه الله أما السبب الحقيقي فما يكون طريقا
إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن
يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب فإن أضيفت العلة إليه صار للسبب
حكم العلل فيصير من القسم الرابع وذلك مثل سوق الدابة وقودها هو سبب
لما يتلف بها لأنه طريق إليه لكن بمعنى العلة وكذلك شهادة الشهود بالقصاص
سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لأن حد العلل فيه لم يوجد لكنه طريق
إليه محض خالص فكان سببا ولهذا لم يجب به القصاص لأنه جزاء المباشرة وقد سلم
الشافعي رحمه الله هذا إلا أنه جعل السبب المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة و
وجد لأن الشاهد عين المشهود عليه لكنا قلنا إن فعل الشهادة ليس بنفسه قتل
قتل بلا شبهة وإنما يصير قتلا بواسطة ليست في يد الشاهد وهو حكم القاضي
واختيار الولي قتل المشهود عليه وقلت تخير بأن لا كفارة على المسبب كما سبق
من قبل وإنما صار هذا القسم في حكم العلل لأن المباشرة أضيفت إليه فصار
في حكم العلة مع كونه سببا من قبل أن المباشرة حادثة باختيار المباشر فبقي
الأول سببا له حكم العلل ولهذا لم يصلح لإيجاب ما هو جزاء المباشرة لا قوله
ما يكون طريقا إلى الحكم كالجنس وقوله من غير أن يضاف إليه وجوب احتراز
عن العلة وقوله ولا وجود احتراز عن السبب الذي له شبهة العلل وعن السبب
الذي فيه معنى العلة قيل ولا بد من قيد آخر ليخرج السبب المجازي فإنه
طريق إليه في المآل لا في الحال كما نبين في بيان وجه الحصر ويمكن أن يقال تركه لأن
المراد من كونه طريقا كونه طريقا في الحال أو لأن السبب المجازي لما كان هو
السبب الذي له شبهة العلل كما ذكرنا كان القيد المخرج للسبب الذي له شبهة
العلل مخرجا له وقوله لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب
هو بيان خلوه عن معنى العلة فإنه إذا أضيفت العلة إلى السبب صار بمنزلة

صار للسبب حكم العلل فيصير من القسم الرابع وذلك أي القسم الرابع مثل سوق
الدابة وقودها وقوله هو أي كل واحد من سوق الدابة وقودها وفصله
عما قبله للاستئناف سبب لما يتلف بالدابة من النفس والمال حالة السوق والقود
لأنه أي السوق والقود طريق إلى الإتلاف لأنه موضوع له حتى يكون علة لكنه
بمعنى لأنها تحمل الدابة على الذهاب كرها ولهذا كان مشيها على موافق طبع القائد
والسائق فصار فعلها مضافا إلى المكره فيما يرجع إلى بدل المحل أما فيما يرجع
إلى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب القصاص ولا الكفا رة
قال القاضي لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لأن علة الحكم لما حدثت به صارت
العلة مع حكمها كالآلة له ويصير حكمها مضافا إليه بواسطتها وكذلك أي وكسوق
وقودها شهادة الشهود في القصاص فإنه سبب لقتل المشهود عليه في
حكم العلة لأن حد العلل فيه أي في فعل الشهادة أو في كلام الشهود لم يوجد لتخلل
الواسطة بينه وبين الحكم لكنه أي فعل الشهادة طريق محض خالص إلى القتل
لأن الشهادة لم يوضع له في الأصل وليس لها فيه تأثير وجود ولم يستلزمه فكان
فعل الشهادة سببا لا علة ولهذا لم يجب به أي بفعل الشهادة القصاص عند الرجوع
بعد استيفاء القصاص من المشهود عليه لأنه جزاء المباشرة التي هي علة لم توجد
منهم فيهم وقد سلم الشافعي هذا أي كون الشهادة سببا لا مباشرة للقتل حقيقة
وكون القصاص جزاء المباشرة لكنه جعل السبب المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة
المباشرة في إيجاب القصاص لأن السبب إذا قوي وأدى إلى الهلاك غالبا
احتاج إلى الزجر دفعا للفساد فالتحق بالقتل في وجوب دفع الفساد وإن
ذلك قد وجد لأن الشاهد عين المشهود عليه وقصد إتلاف شخص بعينه
إذ لا يمكنه التخلص عنه إلا بالتمكين فصارت شهادته متعينة للقتل بخلاف حفر البئر
ووضع الحجر لأنه لم يقصد بها إتلاف إنسان بعينه فلا يوجب القود قيل ومعنى
قوله المؤكد بالقصد ما ذكر في التهذيب أنهم لو قالوا عند الرجوع عن الشهادة
تعمدنا وعلمنا أنه يقتل بشهادتنا يجب القصاص لأنه سبب كالإكراه وكذا لو قالوا
تعمدنا ولا نعلم أنه يقتل بقولنا وهم ممن لا يخفى عليه ذلك وجب القصاص
ولو قالوا تعمدنا ولم نعلم أنه يقتل بقولنا وهم ممن يجوز أن يخفى عليهم مثله
لقرب عهدهم بالإسلام حلفوا وعزروا ولا يجب القصاص عليهم دية
مغلظة مؤجلة في أموالهم وقولنا إن الشهادة ليست بنفس قتل وما ليس
لا يجب به ما يجب بالقتل أما الأولى فظاهر إذ هي غير موضوعة للقتل ويتخلف
عنها القتل في أكثر الصور وإنما تصير قتلا بواسطة ليست في يد الشاهد وهي حكم القاضي

واختيار الولي قتل المشهود عليه اي بمباشرته بالاختيار اذ ليس في وسعهم الجاء
ما يظنه القاضي او يحبسه ولا الجاء اختيار الولي واما الثانية فلانه شرع بطريق
المماثلة بين التسبيب والمباشرة وهذا الجواب بطريق المعارضة ولقايل
ان يقول للخصم لم يدع ان الشهادة مباشرة ولم ينكر ان الشهادة ليست
بقتل وانما الحق السبب المؤكد بالقتل الكامل بالمباشرة وما ذكرتم لا ينافي ذلك
لانه اذا لم يجب بالقتل لا يكون بمنزلة المباشرة لان كونه كذلك عجب به ما يجب بالقتل
وقلنا نحن بان لا كفارة جواب آخر توجيهه انا قد بينا فيما سبق ان لا كفارة على
المسبب وهو الحافر والواضع مع انه جزاء قاصر لان وجوبها يعتمد المباشرة فالقصاص
الذي هو جزاء كامل يعتمد المباشرة اولى ان لا يجب فان قيل روي عن ابي بكر
رضي الله عنه انه قتل شهود القصاص بعد الرجوع وروي عن علي رضي الله عنه انه شهد
عنده رجلان بالسرقة على رجل فقطع يده ثم جاء باخر وقالا اوهمنا وضمنهما اتهما السارق
فقال لا احد لكما على هذا واغرمكما الدية ولو علمت انكما تعمدتما على الاول لقطعت
ايديكما فثبت ان القتل يوجب القصاص فالجواب ان حديث ابي بكر رضي الله عنه غريب
جدا ولو ثبت لحمل على السياسة وحديث علي رضي الله عنه خرج على وجه التهديد لما ثبت
من مذهبه ان اليدين لا تقطعان بيد واحدة على انهما يخالفان للنص القاطع الدال
على وجوب المماثلة فوزر وانما صار هذا القسم يعني شهادة الشهود سببا في حكم
العلل لان مباشرة القتل تترتب على فعل الشهادة وما ترتب عليه حكم فهو
علة اما الاولى فلانه لم يكن للولي ولاية الاستيفاء قبله وانما حدثت به فكان
استيفاؤه مرتبا على فعلهم واما الثانية فظاهرة لكن لما كان المباشرة حادثة
باختيار المباشر صار مفضيا اليه لا موثرا فيه فمن حيث الافضاء صار سببا ومن حيث
الترتيب عليه صار علة فصار سببا في حكم العلة فصلح لايجاب ضمان المحل وهو الدم
ولم يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة من وجوب القصاص والكفارة و
حرمان الميراث عملا بالوجهين فان قيل لو كان اختيار المباشر مبطلا للعلية لكان
اختيار المكره مبطلا لعلية الاكراه واللازم باطل لان القصاص واجب على المكره
وليس ذلك جزاء التسبيب فالجواب ان الشيخ رحمه الله اطلق الاختيار والمطلق
ينصرف الى الكامل وهو الاختيار الصحيح وليس ذلك موجودا في الاكراه
قال رحمه الله واذا اعترض على السبب علة لا يضاف اليه بوجه كان
سببا محضا مثل دلالة الرجل على مال رجل ليسرقه او ليقطع عليه الطريق
او ليقتله ومثل دلالة الرجل في دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن
في دار الحرب بوصف طريقه فاصابوه بدلالته لم يكن الدال شريكا لانه

صاحب سبب محض ومثله رجل قال لرجل تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها
ثم ظهر انها امة وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد لما بينا بخلاف ما اذا
زوجها على هذا الشرط لانه صار صاحب علة وكذلك قلنا في الموهوب له اذا
استولد ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان هبته سبب محض
لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد بوجه وكذلك المستعير لا يرجع بضمان الا
الاستحقاق لما قلنا بخلاف المشتري لان البايع صار كفيلا عنه بما شرط عليه من
البدل كانه قال له ان ولدك حر بحكم بيعي فان ضمنك احد بحكم باطل فانا
كفيل عنه ولذلك لم يرجع بالعقر لان ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له فلم يكن غرورا
فلم تصح الكفالة به لما فرغ من بيان السبب الذي له حكم العلل شرع
في بيان السبب المحض اي الحقيقي فقال واذا اعترض على السبب علة
لا تضاف اليه بوجه كان ذلك السبب سببا محضا وفرع على ذلك مسائل
كدلالة الرجل على مال رجل ليسرقه او ليقطع عليه الطريق او نفس ليقتله
ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وهو طريق الوصول
الى المقصود وتخلل بينهما وبين المقصود علة غير مضافة الى الدلالة وهو الفعل
الذي باشره المدلول باختياره لانه بالدلالة لم يثبت له حق الاخذ بخلاف الشهادة
لانها تثبت حق الاستيفاء فان قيل ما ذكرتم وان دل على ان العلة غير
مضافة الى الدلالة ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان الاختيار لم ينشأ من الا
الدلالة فكان الدال باعث مستعملا له كما في الامر بابا في عبد الغير فانه
اذا ابق ضمن الآمر بالاجماع بل هذا اولى لان الدلالة اقوى تاثيرا في السرقة
من الامر بالاباق فالجواب انا لا نسلم ان الاختيار نشأ من الدلالة بل هو خلق
الله كسائر الافعال وانما الناشئ منها حصول العلم بالمال ومحله وتدعيض
ذلك الى المقصود فهو سبب لم يكن فيه شيء من معنى العلة ومثله دلالة الرجل
في دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه
فاصابوه بدلالته لم يكن الدال شريكا لانه صاحب سبب محض الا اذا ذهب
معهم فدلهم على الحصن لان فعله سبب في معنى العلة ولا يلزم عليه مسألة الساعي
الى السلطان بغير حق فانه ضامن مع انه صاحب سبب محض كالدال لان
ذلك اختيار المتاخرين من اصحابنا لغلبة السعاة في هذا الزمان قال
ابو اليسر في اصوله بعض مشايخنا يفتون بالضمان في الساعي بغير حق
مطلقا وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من سعى
اليه يضمن والا لا ولكن لا يفتى به لانه خلاف اصول اصحابنا و

ولكن لو راى القاضي تضمين الساعي له ذلك لان الموضع موضع اجتهاد ومثل
الكل رايه لبتزوجها الساعي ومثله اي ومثل الدال على المحصن بالوصف رجل قال
لآخر تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها واستولدها ثم انها ظهر انها امة
لم يرجع المتزوج على الدال بقيمة الولد التي اداها الى المالك لما بينا انه صاحب سبب
محض فان اخباره سبب الوصول الى المقصود ولكن يتخلل بينه وبين المقصود
وهو الاستيلاد علة غير مضافة الى السبب وهي عقد النكاح الذي باشره باختياره
باختيار ربها بخلاف ما اذا زوجها على انها حرة فانه يرجع المستولد بضمان قيمة
الولد على المزوج لانه صار صاحب علة لان الاستيلاد مبني على التزوج والتزوج
مشروط بالحرية فكان شرط الحرية بمنزلة الوصف اللازم للتزوج فيكون
الاستيلاد مبنيا عليه كالتزوج فصار اشتراطه صاحب علة وصار كانه
قال انا كفيل بما يلحقك بسبب هذا العقد وقيل في تعليله لان ما لزمه
من الضمان لزم بالاستيلاد والاستيلاد حكم التزوج لانه موضوع له فكان المزوج
صاحب علة فيضاف اليه ثم فيه نظر لاستلزامه ضمان المزوج شرط الحرية
اولا وكذلك اي وكما قلنا ان المتزوج لا يرجع على المخبر بالحرية قلنا في الموهوب
له اذا استولد الجارية ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان هبته
سبب محض لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد بوجه لان الهبة لم تشرع لها
موضوعة للاستيلاد بل هي موضوعة لاظهار الوجود ولثبات الملك والملك
يتحقق بلا استيلاد وكذلك اي وكما ان الموهوب له لا يرجع بقيمة الولد كذلك
المستعير اذا اتلف المستعار ثم ظهر الاستحقاق وضمن لا يرجع على المعير بضمان
الاستحقاق لما قلنا ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم والاعارة سبب
محض لا يضاف الاستعمال الذي هو علة التلف اليه بخلاف المشتري اذا
استولد المشتراة ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع بقيمة الولد وثمن الجارية على البائع
لصيرورته كفيلا عن المشتري لان البائع شرط على المشتري بدلا هو الثمن
ومبنى المبادلة على المساواة في البدل بحكم السلامة فكما كان الثمن
سالما للبائع ينبغي ان يكون المبيع سالما للمشتري وذلك بان يجعل البائع
كفيلا بسبب تملكه البدل فصار كانه قال للمشتري ان ولدك منها
حر بحكم بيعي فان ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل لك بما ضمنك وانما قال
بحكم باطل لان حكم الاستحقاق بان حكم البائع باطل ولذلك اي ولان الرجوع
على البائع باعتبار معنى الكفالة لم يرجع المشتري بالعقر لو ضمنه لانه قيمة
ما سلم له من منافع البضع فلم يكن غرورا لان اللازم بالعوض لا يسمى غرما فلم

يصح الكفالة هذا الطريقة بعض مشايخنا اختارها الشيخ وقال شمس الائمة المشتري انما يرجع
بقيمة الاولاد لان مباشرة عقد الضمان التزم البائع صفة السلامة عن العيب
ولا عيب فوق الاستحقاق ومباشرة عقد التبرع لا يلتزم سلامة المعقود
عليه عن العيب ولهذا لا يرجع بالعقر في الوجهين لانه بدل عما استوفاه ولان
رجوعه ليس بسبب العيب فيما استوفاه وان كان البائع ضمن له صفة السلامة
قيل وهذا صحيح لان شمس الائمة ذكر في كتاب العارية عبد ماذون له اعار
دابة من رجل فعطبت تحته فاستحقها رجل وضمن الراكب قيمتها يرجع بها على الماذون
كما يرجع على الحر لانه صار مغرورا من جهته باشتراطه العوض لنفسه والماذون
يؤاخذ بضمان الغرور كالحر وبهذا تبين خطا بعض المتاخرين من مشايخنا رحمهم
الله ان ضمان الغرور كضمان الكفالة وان الغار يصير كالقائل للمغرور ان
ضمنك احد بسبب ركوب هذه الدابة او استيلاد هذه الجارية في البيع فانا ضامن
لك ذلك لانه لو كان هذا بطريق الكفالة لما يؤخذ به الماذون فان العبد الماذون
لا يؤاخذ بضمان الكفالة ولكن الطريق ان من باشر عقد المعاوضة فهو
ملتزم بسلامة المعقود عليه عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق
فالرجوع عليه لهذا الى هذا اللفظ وفيه بحث لان الذاهب الى تلك الطريقة
ان ادعى كليتها فالاعتراض صحيح لوروده النقض بصورة الاجارة والاذن
وان اقتصر بها على صورة البيع كما في الكتاب فليس بصحيح والشيخ لم يذكر
في هذا الكتاب الا الكتاب فلا يكون النقض واردا قال رحمه الله ولا يلزم
على هذا دلالة المحرم على الصيد انه يوجب الضمان عليه وان كان سببا لان الدلالة في ازالة
امن الصيد مباشرة الاولى ان الصيد لا يسعى امنا من المدلول اذا صحت الدلالة عن ان
يعرض الاستعاض فلم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى يستقر ذلك بان يصل
بها القتل فكان ذلك بمنزلة الجراحة يساني فيها بموته قرارها فاما الدلالة
على مال الناس فليس بمباشرة ولا ولان لانه غير محفوظ بالبعد عند الناس
بل بالعصمة ووضع المالك عن المال ولا يلزم دلالة المودع على الوديعة فانها
جناية عليها بترك الحفظ بالتضييع هذا سؤال على الاصل المذكور وهو ان الحكم
لا يضاف على السبب المحض مع وجود العلة وتقريره دلالة المحرم على الصيد سبب محض
ومع هذا يوجب الضمان اذ انه يوجب الضمان بحديث ابي قتادة واما انها
سبب محض فلانها يتخلل بينها وبين المقصود فعل فاعل مختار وهو قتل المدلول
وقوله لان الدلالة جوابه وتقريره انا لا نسلم ان الدلالة سبب محض بل هي في ازالة
امن الصيد مباشرة توجب الضمان اذ ان المباشرة موجبة فظاهر

وَأَمَّا أَنَّ الدَّلالة مباشرة فقد بيّنه الشيخ بقوله الأول أَنَّ الصيد لا يبقى
آمنا عن المدلول اذا صحت الدلالة اى وجدت شرايطها بان لا يكون المدلول
عالما بمكان الصيد اذ لو كان عالما به لما زال امنه بالدلالة فوجودها ح كعدمها وان
يصدقه المدلول حتى لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على المكذب وان يتصل القتل
بالدلالة محرما وقت القتل حتى لو كان محرما وقت الدلالة وحلالا وقت القتل
لا يجب على الدال الجزاء لأن الوجوب يتقرر عند القتل فيجب الاحرام عند القتل
ولهذا قال الشيخ عبر انها بعرض الانتقاض يعنى بانتفاء الشرط فلا يجب الضمان
لنفى الدلالة لانها من حيث هى ليست لعلة بل بشرط الاستقرار بان يتصل به
القتل حال كون الدال محرما وقت القتل لا ضمان ان توارى الصيد
عن المدلول فلا يقدر عليه فيعود آمنا كما كان فان قتل السبب قوله اذا صحت
الدلالة معنيا عن قوله غيرانها بعرض الانتقاض فان صحة الدلالة تستلزم وجود
الشرايط ومن جملتها اتصالها بالقتل قلنا بلى ولكن صرح به لكونه معظمها
لزوال الامن به حقيقة واذا لم يكن لنفسه عليه بل بشرط القرار كان بمنزلة
الجراحة سارى فيها اى بشرط القرار لمعرفة فى ارهاق حق الضمان لأن
اثرها متوهم على وجه لا يبقى لها اثر واذا اتصل بها القتل زال الامن وصارت
مباشرة عدوان فأمّا الدلالة على مال الناس وليست بمباشرة عدوان
لانه ليس محفوظ بالتعدى عن ايدى الناس حتى يكون الدلالة ازالة للحفظ وهذا
من جهة المحل وأما الفاعل وهو الدال ايضا لم يلتزم الحفظ فلا تصير جانيا
بازالته بالدلالة فبقيت دلالته سببا محضا والشيخ لم يذكر الثانى أخذا
وقوله ولا يلزم دلالة المودع جواب عما يرد على قوله الدلالة على مال الناس
ليست بمباشرة عدوان وتقريره لا نسلم انها ليست مما يباشره عدوان فانها
لو كانت كذلك لما لزم المودع الضمان اذا دل السارق على الوديعة واللازم
باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة وتقرير الجواب ان الضمان عليه ليس باعتبار
انه باشر جناية على ما التزمه من الحفظ بالتضييع فصار ضامنا بالمباشرة
دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب ورد بان الاجنبى
ايضا التزم بالاسلام ان لا يدل السارق على مال آخر وقد ترك ما التزم بالدلالة
فيضمن واجيب بان الالتزام بعقد الاسلام انما هو حق الله وقع ضمنا ومرجب
ذلك الاثم ونحن نقول به وفى الوديعة والاحرام وقع التزام الامن والحفظ
قصدا والدلالة تنافيهما واذا كان كذلك كان حكم المحرم فى الجناية على موجب
عقد الاحرام كحكم فى نفسه لا يجوز التعرض فيها وهو الحرم كان الدال ضامنا

واذا كان خارج الحرم لم يكن ضامنا كأموال الناس فانها ان كانت وديعة عند شخص
يضمن بالدلالة عليه والا لا يضمن قال رحمه الله وحتى دفع الى صبى سكينا
آخر ليمسكه للدافع فوجا به نفسه لم يضمن الدافع لان ذلك سبب محض اعترضت عليه علة
لا تنضاف اليه بوجه واذا سقط من يد الصبى عليه فجرحه كان ذلك على الدافع لانه أضيف
اليه العجب ههنا لان السقوط اضيف الى الامساك فصار سببا له تكم العلة
وكذلك من حمل صبيا ليس منه تسبيل الى بعض المهالك مثل الحر او البرد او شاهق
الجبل فعطب بذلك الوجه كان عاقلة الغاصب ضامنا واذ قتل الصبى بعده رجلا
لم يرجع عاقلته على عاقلة الغاصب وكذلك اذا مات بمرض لم يضمن عاقلة الغاصب
مثل ما ذكرنا وكذلك من حمل صبيا ليس منه تسبيل على دابة كان هذا سببا للتلف
فان سقط منها وهى واقفة او سائرة بنفسها ضمن عاقلة الحامل سواء كان
الصبى يستمسك او لا لانه صار بمنزلة صاحب العلة وان سائرها الصبى وهو
ممن يصرفها انقطع التسبب وهذه امثلة اخرى للسبب المحض لأن الدفع طريق الى التلف
واعترض عليه ما لا يضاف اليه وهو ان وجا اى ضرب بالسكين نفسه باختياره لأن الدافع
انما امره بامساكه لا بالاستعمال وانه تلف بالاستعمال وهو مختار فيه واذا سقط
من يد الصبى عليه فجرحه كان الضمان على الدافع انه اضيف اليه الهلاك ههنا لان الهلاك
لم يحصل بمباشرة فعله باختياره بل بامساكه الذى هو دفع الدافع فيضاف
الى الامساك ثم الى من منه فصار الدفع فى هذه سببا له حكم العلة من حيث ان علة التلف
وهى السقوط يضاف اليه وكذلك اى وكدفع السلاح ما كونه سببا محضا فى حال
وسببا يشبه العلة فى اخرى حمل من حمل صبيا حرا لا يعبر عن نفسه ولا ولاية له
عليه الى بعض المهالك كالحر والبرد او الشواهق او كانت الارض مسبعة
او محماة وهلك بذلك والوجه اى بالحر والبرد او بالسقوط من شاهق الجبل
او افترسه السبع او لدغته الحية كانت عاقلة الغاصب يعنى الذى حمله الى
المهلكة ضامنة للدية استحسانا قيل لو قال ضامنة كان احسن ولكن
لو اضح لجواز ان يكون الشيخ اراد به النسبة اى ذا ضمان كقوله تعالى
بقرة لا فارض وكقوله السماء منفطر به وفى القياس لا شئ عليهم وهو قول زفر
والشافعى لان الحر لا يضمن بالغصب فان ضمان الغصب يختص بالاموال
والحر ليس بمال فالنقل لم يكن غصبا وصار كنقله باذن الولى او حصل
فى يده بغير صنعه الا يرى انه لو مات بمرض لا شئ عليهم وجه الاستحسان
انه سبب لاتلافه بغير حق باستيلائه عليه والسبب اذا كان متعديا

في مسئلة ضامن للدابة بجاعا تلفته كي فرالثني وذلك لانه محفوظ بيده ولبنه ويده عليه
مسكه لحفظ فاذا زال يده بطريق التعدي فقد زال مسكه الحافظ وصار الصبي
في يد الغاصب حكما تحقيقا لوجود الاستيلاء عليه بلا معارضة فان الصبي لا يعارضه
بيده ولا بلسانه اذ لا عبارة له فصار النقل مضافا الى يد الغاصب كما في الدابة
فكان تحصيله في ذلك الموضع تعديا والتلف مضاف الى حصوله في ذلك الموضع فكان
تقريبه الى المهلكة سببا في معنى العلة باعتبار الاضافة فانه يقال لولا تقريبه الى
المهلكة لما اصابته آفة هنا وجه كونه سببا شبيه العلة واذا قتل الصبي في يده
اي في يد الغاصب وفي بعض النسخ عنده رجلا فضمن عاقلة الصبي الديه لم يرجع
على عاقلة الغاصب لان الصبي انما باشر القتل باختياره وكذلك اذا مات
الصبي بمرض لم يضمن عاقلة غاصبه شيئا لما قلنا انه سبب محض اعترض عليه علته
لم يضف اليه وهذا جهة كونه سببا محضا وعلى هذا الوجهين في حمل صبي ليس له
عقله ولا يد على دابه كان حمله سببا للتلف لانه مفوض اليه فان سقط منها سوار كانت
الدابة واقفه او سارت بنفسها ضمنت عاقلة الحامل الصبي يعني ديته سوار
كان الصبي ممن يقدر على امساك نفسه على الدابه او لا لان الحامل سبب لاتلافه
بالحمل فانه لولاه لما سقط وهو متعد فيه لعدم ولايته عليه شرعا فلم يوجد علة صالحة
لاضافة الحكم اليها فبقي مضافا الى الحمل وصار الحمل بمنزلة صاحب العلة لان المسبب
كالمباشر في هذا الباب وان ساقها الصبي فان كان بحيث تصرفها اي يستمسك
عليها كان مختارا في تسييرها وانقطع السبب بهذه المباشرة الى ديته وان
لم يكن كذلك كان عاقلة الحامل ضامنه لدية الصبي لانه بمنزلة المتاع الموضوع عليها
فلا يكن نسبة السير اليه فبقي مضافا الى الحمل وكذلك رجل قال لصبي اصعد
هذه الشجرة وانقص ثمرتها لتاكل انت او لناكل نحن ففعل فعطب لم
يضمن فانه صار سببا لتلف بامره وهو صعود الصبي باختياره المنفعة
نفسه بينه وبين السقوط والهلاك فانقطع نسبة الحكم عن السبب ولو قال
لاكل انا ضمن ديته على عاقلته لانه صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت
المباشرة له فانه بامره صار مستعملا له في التلف بمنزلة الالة واضيف فعل
الصبي اليه فصار امره سببا في معنى العلة فان قيل ما سناه الاكل الى الامر
يوجب تمام الدية واسناده الى الصبي لا يوجب شيئا فاسناده اليهما يقتضي
ان يجب نصف الدية لكونه جامعا بين ما يوجب الضمان وما لا يوجبه كما اذا
لو عليه جرحان فالجواب ان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة والسبب

وان كان صالحا للاضافة الا انه لا يضاف اليه الا عند تعذر الاضافة الى العلة بالكلية
ولم يتعذر هنا لان صعوده باختياره لمنفعة نفسه علة صالحة لاضافة الحكم
وقد وجد الحكم اليه فاضيف اليه الحكم دون اشتراك الامر نفسه في المنفعة
بقوله لناكل لانه وان كان صالحا للاضافة ولكنه سبب وقائلنا على ان السبب
المحض لا يضاف الحكم اليه ويضاف الى السبب الذي في معنى العلة كثيرة
قال رحمه الله واما الذي سمي سببا مجازا فمثل قول الرجل انت طالق
ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار ومثل النذر المعلق بدخول الدار
وساير الشروط ومثل اليمين بالله تعالى يسمى سببا للكفارة وتسمى الاولى للطلاق
والعتاق سببا مجازا لما بينا ان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا واليمين
شرعت للبر وذلك قسمه لا يكون طريقا للجزاء ولا للكفارة لكنه لما كان يحتمل ان
يؤول اليه سمي سببا مجازا وهذا عندنا والشافعي جعله سببا هو بمعنى العلة
وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر رحمه الله وذلك يظهر في مسئلة
التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر لا يبطل لان اليمين شرعت للبر فلم يكن بد
من ان يصير البر مضمونا بالجزاء اذا صار البر مضمونا به صار لما ضمن به البر
للحال شبهة الوجوب كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون الغصب حال قيام العين

وقد يسمى الشيء سببا مجازا وذلك كقول الرجل انت طالق ان دخلت الدار
وانت حر ان دخلت الدار ومثل النذر المعلق بدخول الدار كقوله ان
دخلت الدار فعلي كذا وكذلك النذر المعلق بساير الشروط وذكر
هذا لئلا يتوهم ان المعلق بشرط لا يدل كونه سببا في الحال اذ الغرض
من هذا التعليق حصول الشرط واذا كان كونه مرادا كان مفضيا الى
وجود الشرط بخلاف التعليق بشرط لا يدل كونه فاشار الشيخ بقوله
والنذر المعلق بدخول الدار وساير الشروط الى الوجهين سوار
في عدم السببية في الحال وكذا اليمين بالله يسمى سببا للكفارة مجازا ولا حل
ان اطلاق السبب على اليمين سواء كانت بالله او بغيره مجاز وخصص
بتسميته مجازا وان كان غيره من الاقسام غير القسم الاول لا يخلو
عن معنى الافضاء بخلاف غيره فان بوجود معنى الافضاء مع زيادة معنى
التاثير وانما سمي سببا مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون
طريقا الى الحكم وليس شيء من اليمين كذلك اما الاول فلما بينا

في أول هذا الباب وإنما قال أدنى درجات مع أنه في السبب حقيقة لأن السبب
الذي هو علة أو فيه معنى العلة طريق إلى الحكم مع نوع تأثير فالأول لا تأثير فيه
يكون أدنى حالاً من الأول فيه نوع تأثير وأما الثانية فلأن اليمين شرعت للبر
وإذا وجد البر انتفى ضده وهو الحنث وبدون الحنث لا جزاء ولا كفارة
فتبين أن مانع الحكم لا يمكن جعله سبباً لثبوته وطريقاً إليه في الحال فلا يمكن أن يكون
المذكور سبباً في الحال لكنه أي الحلف المذكور لما احتمل أن يؤول إليه أي يفضي
إلى الحكم وهو الجزاء والكفارة عند زوال المانع وهو البر سمي سبباً مجازاً تسمية
الشيء باسم ما يؤول إليه كقوله تعالى إني أراني أعصر خمراً وقوله تعالى إنك ميت
وإنهم ميتون قوله وهذا عندنا أي ما ذكرنا أن المعلق واليمين ليسا بسبب
في الحال مذهبنا وتتفرع على ذلك فيما تقدم جواز التعليق بالملك
في الطلاق والعتاق وعدم جواز التكفير قبل الحنث وإن في زعم أنه
جعله سبباً في معنى العلة وقد تقدم بيانه والتفريع أيضاً ثم أصحابنا رحمهم الله
بعد ما اتفقوا على أن تسميته سبباً مجازاً اختلفوا في اشتماله على شبهة الحقيقة
فذهب العلماء الثلاثة على أن لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكماً أي جهة كونه علة حقيقة
من حيث الحكم وذهب زفر إلى خلاف ذلك واختلف المشايخ رحمهم الله في المشار إليه
بقوله ولهذا المجاز فقال بعضهم المراد به التعليق وهو اختيار
صاحب المنتخب فإن الدليل من الجانبين يصح بالنسبة إلى التعليق لا
المعلق وهو قوله أنت طالق مثلاً وقال صاحب الكشف المراد به المعلق
لأن اتصال السبب عند وجود الشرط للمعلق لا للتعليق إذ لا يبقى وجود الشرط
وهو أوضح فيكون المراد من قول أصحابنا التعليق المعلق وفيه نظر
سيأتي بيانه ونبني ذلك على الخلاف في مسألة التنجيز هل يبطل التعليق
أولا والتعليق يوقف الحكم جامع والتنجيز إرساله فإذا قال لامرأته أنت
طالق ثلاثاً بعد قوله أنت طالق ثلاثاً إن دخلت الدار يبطل التعليق عند
العلماء الثلاثة حتى لو عادت إليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لم يقع شيء
لأن اليمين سواء كانت بالله أو بغيره شرعت للبر ليكون هو المقصود وما
هو المقصود شرعاً قد يتبدل عند عروض هوى النفس فلا بد من أن يكون
مضموناً بالجزاء ليتحقق فيه معنى الحمل أو المنع بخوف لزوم الجزاء وإذا
صار مضموناً به صار لما ضمن به البر للحال وهو الطلاق والعتاق و
الكفارة مثلاً شبهة الوجوب إلى الثبوت في الحال والملزوم حق فاللازم

مثله

حال

مثله بيان الملازمة أن ما هو مضمون بشيء عند فواته فمن قيامه لا بد للشيء شبهة
الثبوت كالمغصوب فإنه مضمون بقيمته عند فوات العين وذلك قبل
الفوت فلصحة الإبراء عنها والرهن والكفالة بها حال قيامها ولو لم يكن
لها ثبوت من وجه لما صحت هذه الأحكام كما لا تصح قبل الغصب وذكر
في شرح التقويم في بيان الملازمة أن البر واجب لغيره وما كان كذلك فهو
ثابت من وجه دون وجه وبين الأول بأنه واجب للاحتراز عن هتك
حرمة اسم الله تعالى أو وجوب لزوم الجزاء وبين الثاني بأن البر من حيث أنه
واجب كان ثابتاً ومن حيث أنه غير واجب لعينه كان معدوماً في نفسه
فيثبت عرضية العدم والعدم يلتزم فوات البر فإذا ثبت له عرضية
العدم ثبت بقدرها عرضية الوجوب للجزاء فيثبت بسببه عرضية الوجود
فيكون الحكم ثابتاً على قدر عرضيته فعرف أن للمعلق شبهة الوجود فإن قيل
عرضية العدم من الوجه الذي قلتم مسلم لكن لا نسلم عرضية الوجود للجزاء لهذه
العرضية لأن ثبوت الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الأصلي
ولهذا لا تجب الكفارة في الغموس لأن عدم البر فيها أصلي قلنا ما ذكرتم
غير مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق قد يثبت الجزاء عند عدم البر
من الأصل كما يثبت عند فوات البر بعد الوجود فإنه لو قال إن فعلت
أمس كذا فامرأته أو عبده كذا وقد كان فعل وقع الطلاق وما
نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم البر على أي وجه كان توجب
عرضية وجود الجزاء بقدرها وفي هذا الجواب نظر لأن فيه تخصيص
بعض أفراد هذا المجاز بشبهة الحقيقة وهو المعلق بلا مخصص لا
يقال بيان فائدة الخلاف في هذا الفرد دون غيره مخصص له لأن
ذلك لا يستلزم التخصيص إذ ظهور الفائدة في بعض الأفراد لا ينافي
إجراء القاعدة على عمومها وعلى هذا كان المشار إليه في قوله لهذا المجاز
شبهة الحقيقة هذا القسم بأسره لا التعليق وحده ولا المعلق كذلك
والصحيح من الجواب عن ذلك السؤال أن كون ثبوت الجزاء متعلقاً
بفوات البر لا بالعدم الأصلي مسلم لكن كلامنا في ثبوته بل في عرضية
ثبوته ولا نعني أن تكون ثبوت شيء متعلقاً بأمر وعرضية ثبوته بأمر
آخر وعن الغموس بأنها لا يصلح للسببية والسببية وشبهتها تستلزم
الصلاحية وإذا كان كذلك أي إذا كان لهذا المجاز شبهة السببية
لم يبق الشبهة إلا في محله أي لم محل السبب ومحل الجزاء لأنها

في محل الشبهة وتذكيره باعتبار عدم نزلت الشبهة على مذكرا ولا يقال شبهة و شبهة ز
من محل وفي غير مستغنيه عنه كما ان الحقيقة لا تستغني عنه وهذا لان
الشبهة لا تثبت فيما الحقيقة الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في حق الرجال
والبهائم وشبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لانعدام ثبوت الحقيقة
فيهما فاذا فات المحل بتنجيز الثلث بطل الشبهة فبطل ملزومه وهو التعليق
فانه يستلزم شبهة الثبوت قبل وجود الشرط على ما قرر وبطلان اللازم
مستلزم بطلان الملزوم وعلى قول زفر لا شبهة له اصلا اي ليس لهذا المجاز
شبهة الحقيقة بوجه لان السبب كشبهته يستلزم ان محلا وقد كان الشرط
بينهما ما وجب قطع السببية بالكلية واحتمال صيرورته سببا ان استلزم لا يزيد
على احتمال حدوث المحلية وهو قائم باحتمال عودها بعد زوج اخر و هو
في الحال عين ومحله ذمة الحالف فقوله واما الملك جواب سؤال يرد على زفر
وهو ان يقال لما خلا المعلق عن كونه سببا وعن شبهته وجب ان لا يشترط
الملك حال التعليق كما لا يشترط لبقائه لان ما يرجع الى المحل فالابتداء والبقاء
سواء فقال اعتبار الملك في الابتداء ليس لشبهة السببية بل باعتبار ان
يترجح جانب وجود الجزاء نظرا الى الاستصحاب ليكون في الايجاب اي اليمين
المقصود منه التصحيح فان الايجاب للبر وتحققه بكونه مخوفا بالجزاء ليكون
كاملا ومانعا والجزاء لا بد له من الملك واذا لم يوجد الملك في الابتداء لم يكن الجزاء
مخيفا فيفوت فائدة الايجاب فلا يكون صحيحا واذا اشترط في الابتداء لذلك
استغني عنه في البقاء فلم يشترط فكذا المحل يشترط في الابتداء ولم يشترط في البقاء
فلا يبطل بتنجيز الحرمة الغليظة التعليق واستوضح ذلك بقوله مثل التعليق
قبل الملك وتقريره ان البقاء اسهل من الابتداء وانتفاء المحل في الابتداء
كقوله للمطلقة ثلثا ان تزوجتك فانت طالق ثلثا لا يبطل التعليق فلان
لا يبطله في البقاء اولى والجواب عن الدليل الذي ذكره زفر ان ذلك
الشرط هو التزوج المعلق به الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق
مستفاد من النكاح فكان بمنزلة العلة له وفي التعليق بحقيقة العلة يبطل
الايجاب وفي التعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة
فصار كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لشبهة وقوع الجزاء و
شبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط وهو معنى قوله لهذه الشبهة
السابقة فتلغو ومعنى المعارضة ان التعليق يوجب شبهة وقوع الجزاء
وكون الشرط في معنى العلل يوجب عدم ثبوتها واذا امتنع ثبوتها بالمعارضة

لم يشترط

لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال المعنى الموجب فبقي التعليق مجردا عن الشبهة
ومحله ذمة الحالف فيبقى ببقائها وهذا ليس من قبيل تخصيص العلل على الوجه
ومن يجوز تخصيص العلل يجوز له ان يقول تخلف الحكم لوجود المانع وهذا
الجواب مخصوص بالمسئلة المذكورة ولم يجب الشيخ عن اصل الجواب وهو قوله
الملك انما اعتبر لرجحان جانب الوجود ليصح الايجاب وللقائل ان يقول
اعتبار رجحان جانب وجود الجزاء اما ان يكون مع اعتبار سبب او شبهته
اولا والثاني باطل لاستلزامه تصور الحكم بلا سبب ولا شبهته والاول هو
المطلوب والشيخ اعاد البحث في هذه المسئلة مع ذكره اياها في الاستدلالات
الفاسدة لان هذا الباب موضع بحثه واما هناك فكان ذكره بطريق
السياق الكلام اليه وقد ذكر في هذه اسولة واجوبتها فليكن على ذكر منك
تقدمت هنا في تحقيق ما انت له والله الموفق قال رحمه الله واما الايجاب
المضاف فهو سبب للحال وهو من اقسام العلل على ما نبين ان شاء الله تعالى واما
السبب الذي له شبهة العلل فمثل ما قلنا في اليمين بالطلاق والعتاق هو
الايجاب المضاف كقوله انت طالق غدا سبب للحال لانتفاء المانع من الانعقاد
وهو التعليق لكن حكمه يتأخر الى الوقت المضاف اليه للاضافة وهي لا تخرجه
عن السببية كما ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا تخرج
شهود الشهر عن السببية ولهذا لو قال لله علي ان اتصدق يوم الجمعة
فتصدق قبل مجيئه صح عن النذر لان الاضافة دخلت على الحكم
لا السبب فاذا تحقق الموجب كما لو تعجل الدين المؤجل او تعجل الدين
في السفر وهذا القسم من اقسام العلل على ما نبين ان شاء الله واما السبب
الذي له شبهة العلل فمثل قولنا ان السبب المجازي له شبهة العلل
على ما مر خصوصا اذا كان الطلاق او العتاق معلقا بالملك فان شبهة
العلل فيه اظهر قال رحمه الله باب تقسيم العلة وهي سبعة
اقسام علة اسما وحكما ومعنى وهو الحقيقة في الباب وعلة اسما لا حكما ولا معنى
وهو المجاز وعلة اسما ومعنى لا حكما وعلة هي تشبه الاسباب لها شبهة
بالاسباب ووصف له شبهة العلل وعلة معنى وحكما لا اسما وعلة اسما وحكما
معنى اما الاول فمثل البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل
للقصاص وما يجري مجرى ذلك من العلل لما ذكرنا من تفسيرها
وحقيقة ما وضعت له وانما يعني بالمعنى ما تقدم وهو الاثر
وهذا تقسيم ما يطلق عليه اسم العلة لان العلة الشرعية الحقيقية

يتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعه
له ويضاف ذلك الحكم اليه بلا واسطة وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون
مؤثرة في اثبات الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم متصلا بها
بلا تراخ فاذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كان حقيقة قاصرة
عند الشيخ ومجازا عند غيره رحمه الله تقسيمها حسب اجتماع هذه الاوصاف
وعدم بعضها الى سبعة اقسام لانه ان اجتمع فيه الاوصاف الثلثة فهو العلة
الحقيقية والا فاما ان يكون المنتفي هو الحكم او الاسم او المعنى وذلك ثلثة
او الاسم والحكم او الحكم والمعنى او الاسم والمعنى وذلك ايضا ثلثة فصار الجميع
سبعة لكن عبر الشيخ عن بعضها باسام كقوله علة في حيز الاسباب
لما شبه بالاسباب [illegible] والحيز كل مكان فيعل من الحوز وكقوله وصف له
شبهة العلل وفيه نظر سياتي بيانه اما الاول فمثل البيع المطلق اي الخالي
عن شرط الخيار للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما يجري مجرى
ذلك كالتطليق والاعتاق والنذر لايجاب المنذور وخروج النجس
لانتقاض الطهارة لما ذكرنا من تفسير العلة لغة بانها المغير وحقيقة
ما وضعت له في الشرع بانها عبارة عما يضاف اليها الحكم ابتداء وهذه
الاشياء بهذه المثابة فيكون علة حقيقية وانما نعني بالمعنى ما تقدم
وهو الاثر وانما ذكر هذا لئلا يتوهم انه اراد المعنى اللغوي او معنى اصـ
اصطلاحيا خلاف ما تقدم قال رحمه الله وليس من صفة العلة
الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا وذلك كالاستطاعة
مع الفعل عندنا فاذا تعذرت لم يسم علة مطلقة ومن مشايخنا من فرق
بين الفصلين وقال لا بل من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا
لا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل لان الاستطاعة عرض لا بقاء
لها ليكون الفعل عقيبها فلضرورة عدم البقاء يكون مقارنة للفعل
فاما العلل الشرعية فلها بقاء وانها في حكم الاعيان فيتصور بقاؤها
وتراخي الحكم عنها بلا فصل ش العلة الحقيقية على نوعين عقلية وليس
من صفتها تقدمها على الحكم زمانا بل الواجب اقترانهما فيه معا كحركة
الاصبع مع حركة الخاتم والاستطاعة مع الفعل والا لزم بقاء الاعراض
او وجود المعلول بلا علة وذلك مستحيل وشرعية وقد اختلفوا
في جواز تقدمها على معلولها زمانا فذهب المحققون الى انها
كالعقلية لا يتقدم على معلولها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وذلك

كما الاستطاعة

كالاستطاعة مع الفعل فانها مقارنة للفعل عندنا خلافا للمعتزلة فاذا انفكت
يعني العلة الشرعية لم يسم علة مطلقة اي تامة حقيقية بل مجازا او سببا فيه
معنى العلة وذهب بعض مشايخنا كالفضلي وغيره الى الفرق بين العلة العقلية
والاستطاعة وبين العلة الشرعية فلم يجوز التراخي في العقلية والاستطاعة وجوزه
في الشرعية فقال لا بل من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها
وهذا اللفظ يشير الى وجوب التاخر ولفظ شمس الائمة يدل على الجواز فانه قال
لا يجوز خلوها عن الحكم لكن يجوز تاخير الحكم عنها لمانع ودليله ما ذكر في الكتاب
فانه قال العلة ما لم توجد بتمامها لا يتصور ان يكون موجبة حكمها لان العدم لا يؤثر
في شيء واذا كان كذلك يثبت الحكم عقيبها بخلاف الاستطاعة لانها لا يبقى زمانين
فلزم القول بمقارنتها لئلا يلزم المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ثم توهم
ان يقال فهذه العلة موجودة في العلل الشرعية ايضا فاجاب بقوله فاما
العلل الشرعية فلها بقاء وانها في حكم الاعيان الا يرى ان فسخ العقود الشرعية
يجوز بعد انعقادها ولو لم يكن لها بقاء لما تصور فسخها بعد مضيه واذا كان كذلك
لا يلزم من تاخر الحكم عنها ما لزم في الاستطاعة فيتصور بقاؤها وتراخي الحكم عنها
بلا لزوم فصل بين العلة والمعلول لانها لما كانت باقية وقت وجود الحكم
يثبت الاتصال بينهما ضرورة وجه المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة
العلة العقلية لمعلولها فوجب ان يكون العلة الشرعية ايضا كذلك لان الاصل
اتفاق العقل مع الشرع مع ان العلل الشرعية اعراض حقيقة فكانت
كالاستطاعة في عدم قبول البقاء وقول ان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء
ممنوع فان كثيرا من الفقهاء قالوا انه لا بقاء لها حقيقة ولا نسلم ان الفسخ يرد على العقد
بل يرد على الحكم ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما ذهب اليه البعض فذلك
ضروري يثبت لدفع الحاجة الى الفسخ لان فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد اذ ما
لا يقبل الفسخ من الاحكام كالاسقاطات لا يحتاج فيه الى جعل اسبابها كالاعيان
وما ثبت بالضرورة لا يتعدى موضعها قال رحمه الله وان الذي هو علة
اسما فما سبق ذكره من الايجاب المعلق بالشرط على ما مر ذكره لكن القسم الذي هو
علة اسما هو الذي سبق ذكره من الايجاب المعلق بالشرط لان صورة العلة في التعليق
واليمين موجودة وكذا الحكم تضاف اليها عند وجود الشرط والحنث لكنه غير علة معنى
لانه لا يؤثر في الحكم قبل وجود الشرط والحنث ولا حكما وهو ظاهر قال شمس الائمة
رحمه الله العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم عند تقرره لا عند ارتفاعه ونقض
الحنث يرفع اليمين وكذلك بعد وجوده لا يبقى اليمين فكيف تكون علة معنى وحكما

قال رحمه الله وان العلة اسما ومعنى لا حكما مثل البيع الموقوف هو
علة اسما لانه بيع مشروع ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وذلك
وذلك معناه لا حكما لان حكمه تراخى لمانع فاذا زال المانع ثبت الحكم به من
الاصل فيظهر انه كان علة لا سببا وكذلك البيع بشرط الخيار علة اسما ومعنى
لا حكما لان الخيار الشرط دخل على الحكم دون السبب لان دخول الشرط فيه مخالف
للقياس ولو جعل داخلا على السبب لدخل على الحكم لم يدخل على السبب لكان
اقلها اولى فبقي السبب مطلقا فلذلك كان علة اسما ومعنى لا حكما فدلالة كونه
علة لا سببا ما قلنا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب لكن واما
القسم الذي هو علة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف اي البيع الفضولي
ما عنوه انه علة اسما فلانه بيع مشروع لان البيع المشروع ان يوجد ركنه من
اهله مضافا الى محله وقد وجد ولانه وضع له شرعا واما معنى فلان معنى العلة
وضعها لحكمها والبيع لغة وشرعا موضوع لحكمه والبيع الموقوف ليفيد لافادة
الملك ويظهر اثره في الحال فان المشتري يملك المبيع ملكا موقوفا على الاجازة
المكلف حتى لو اعتقه توقف اعتاقه ولم يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا
بطل كما لو اعتقه قبل العقد ولهذا الوقف لا لبيع فباع فضول الغاصب بلا
اذنه حنث واما انه ليس بعلة حكما فلان حكمه وهو اثبات الملك تراخى
الى الاجازة لمانع وهو حق المالك لان حقه محترم لا يجوز ابطاله عليه بلا اذنه
فاذا زال المانع بالاجازة ثبت الحكم به بل الحكم البيع من الاصل حتى يستند
الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة فيظهر به
انه كان علة ولا يتوهم سبب تاخر الحكم ان البيع الموقوف سبب لا علة لان
قد يتاخر حكمها لمانع فان اصل البيع صحيح في حق المالك والحكم متاخر على اصل
الشافعي اي بنفوذه وهذا مانع وهو الخيار وشهر رمضان علة
لايجاب الصوم على المسافر وتاخر حكمه الى ادراك عدة من ايام اخر قيل
هذا التقسيم على قول من يجوز تخصيص العلة واما عند من لم يجوز كالشيخ
واتباعه فانه مشكل لان ما ذكر يؤدي الى تخصيص العلة والجواب ان
التخصيص انما يكون اذا كانت العلة حقيقة وهذه علة اسما ومعنى وليست
بعلة حقيقة فالتخلف عنها لا يكون تخصيصا ورد بانه يستلزم ان لا يتصور
تخصيص العلة اصلا لان الحكم لا يتخلف لمانع لم يبق علة حقيقة فيرتفع
الخلاف والامر بخلافه والجواب بالالتزام لما عرف ان ما جعله المخصص مانعا
تاخر به الحكم جعلناه شرط العلة وكذلك البيع بشرط الخيار علة اسما

ومعنى لا حكما لان الشرط دخل على الحكم دون السبب وما كان كذلك فهو علة اسما لانه
موجود بوجود ركنه مضافا الى محله ومعنى لانه موضوع لحكمه لغة وشرعا واما ان
الشرط داخل على الحكم دون السبب فان دخوله في البيع على خلاف القياس لتضمنه تعليق
التمليك بالخطر وهو قمار الا ان الشرع جوزه للضرورة وهي تندفع بادخاله
فيما هو اقل خطرا وهو الحكم لان الدخول فيه لا يستلزم الدخول في السبب بخلاف العكس
واذا دخل على الحكم بقي السبب وهو البيع مطلقا عن الشرط فلذلك كان علة اسما
ومعنى لا اسما وحده كالايجاب المعلق ولا سببا لما قلنا في البيع الموقوف ان المانع
اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب حتى يملكه بزوائده المتصلة والمنفصلة الا ان
اصل الملك لما تعلق بالشرط لم يوجد قبله فلا يتوقف اعتاق المشتري في هذه
الحالة على ان سقط ثبوت الملك له اذا سقط الخيار بخلاف البيع الموقوف
فان الملك ثبت فيه بصفة التوقف لا بالتعليق بالشرط والتوقف لا يعدم
اصله فيتوقف فيه اعتاقه والقائل ان يقول ما ذكر دل على ان هذا القسم لا يكون
علة حكما لتاخر الحكم لكن عندنا ما ينفيه وهو ان البيع انما يصير موثرا من الاصل
بالاجازة او الاسقاط او المضي وهذه الاشياء تستند الى زمان العقد فيكون
الحكم معه في المعنى والحقيقة وان تاخر صورة لما علم من تحقق احكام العقد من
الزوائد وتحقق العتق في الموقوف فلا تاخر للحكم عنها وما ذكرتم من اصل الشافعي
وصوم المسافر ممنوع فان البيع عنده علة بشرط التفرق ووجوب الصوم على
المسافر في رمضان معه لكن بالنسبة الى احد الوقتين والجواب ان يكون الحكم مع
السبب حقيقة في صورة الاسناد ممنوع واحكام العقد من الزوائد والعتق
في الموقوف غير متحقق قبل الاجازة ولكنه اذا ثبت لسند الى اول السبب وانا ذلك
طريق التبين والفرق بين الثابت بالاسناد والثابت بالسبب واضح فان ما ثبت
بالاسناد لا يكون ثابتا حقيقة وشرعا ثم يستند ويرجع الى اول السبب هذا لا يوجب
ان يكون الحكم معه حقيقة بل يوجب خلاف ذلك لا محالة واما الثابت بطريق
التبين فانه ثابت حقيقة مع السبب لكنه خفي فيظهر بعد زمان انه كذلك
ككون الدم حيضا باستمراره ثلاثة ايام واشتراط التفرق في علية البيع فاسد
لانه لا ينفسخ قبل التفرق بلا فسخ ولو باع المشتري المبيع قبل التفرق
صح ووجوب الصوم في حق المسافر غير ثابت حتى لو مات لا يجب عليه الفدية
قال رحمه الله وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى لا حكما لما عرف انه موضوع
ولذلك صح تعجيل الاجرة لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند
حكمه في عقد الاجارة في كونه علة للملك المنفعة علة اسما لانه وضع له ويضاف

ويضاف الحكم اليه معنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك لا غيره وليس بعلة حكماً لما عرف
في موضعه من المبسوط وغيره انه يرد على المعدوم وهو المنافع التي توجد في مدة الاجارة
والمعدوم ليس بمحل للملك في الحال واذا لم يثبت في المنافع الحال لم يثبت في بدلها
وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة حكماً و
القياس يقتضي عدم جوازه راساً لعدم محلية المعدوم للتملك الا ان العين
اقيمت مقام المنفعة في حكم الجواز ضرورة الحاجة كما اقيمت عين المراة مقام
ما هو المقصود من النكاح للحاجة وكما اقيم الذمة التي هي محل المسلم فيه مقامه
في جواز السلم للحاجة وبذلك اي ولكونه علة اسماً ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل
الوجود وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول والصوم في
حق المسافر قبل ادراك العدة لكن عقد الاجارة اشبه الاسباب لما فيه
من معنى الاضافة يعني وان صح العقد باضافته الى العين لكن في حق المنفعة
بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد عند وجود المنفعة لتعذر
الانعقاد بالاستيفاء فلا يستند حكمه وهو الملك الى وقت العقد وهو معنى
قول المشايخ الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث
من المنفعة ولذلك يتفرق الملك في الاجارة باستيفاء المنفعة حقيقة
او تقديراً بتسليم العين وما تحقق فيه معنى الاضافة اشبه الاسباب لان
اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد توجب عدم العلية في الحال ويفضي الى
الحكم عند وجود المنفعة والافضاء هو معنى السبب بخلاف البيع الموقوف
والبيع فان انعقاده تم بنفسه في الحال لقيام المعقود عليه حال العقد
فلم يحتج فيها الى اثبات معنى الاضافة فان قيل احكام الشرع تثبت
اموراً حسية وما ليس بحسي لا يحتاج الى محل حسي في الحال بل يكفي المحل
تقديراً فان التقدير في حكم التحقيق حتى يجعل امكان الوجود كالموجود
فان الى الخراج يكفي في وجوبه امكان النمو وملك الطلاق للزوج يكفي
فيه امكان وجود محله فاما فيما في الاجارة مع امكان تحققها مع قبض
العين اولى ان يجعل في حكم التحقيق وصح ان تكون الاجارة علة حقيقة
لملك المنفعة سلمنا انه لا يجعل في حكم التحقيق لكن لم لا يجوز ان تكون عقد
الاجارة بشرط تحقق المنفعة فالجواب ان الاحتياج الى المحل لا يستلزم
حسيته الحال وانما يستلزم وجوده والاحكام التي هي موجودة كالملك
في البيع والحل في النكاح فانهما ثابتان حقيقة ولهذا لا تثبتان من محل
ولا يكتفى بالوجود تقديراً حتى لم يجز بيع المضامين والملاقيح فكذا في

في الاجارة وجعل المعدوم موجوداً لا يكون الا لضرورة وقد اندفعت باقامة العين
مقام المنفعة في قبول العقد ولا نسلم جعل التمكن قائماً مقام الزراعة بل هو
متعلق بالارض النامية بالتمكن من الزراعة والمراد من ملكية الطلاق ولايته ما شرع
سببه وليس في ذلك اقامة شيء مقام شيء اخر بطريق الاعتبار [illegible] وليس المراد
منها الملكية الواقع عليها من الطلاق فانها ليس بملك لاحد واشتراط علته
عقد الاجارة بتحقق المنفعة مخالف للاجماع الا ترى الى صحة تعجيل
الاجرة بالاجماع والى عدم تمكن احدهما من الفسخ كذلك والحاصل ان جواز
عقد الاجارة ثابت بخلاف القياس بالاجماع ولكنهم اختلفوا في طريق ثبوته
بطريق اقامة العين مقام المنفعة فمن سلك الطريق الاول لم يقل
بتراخي الحكم والشيخ ممن سلك الطريق الثاني وبنى الكلام عليه ووجه
ترجيحه مذكور في الاسرار والمبسوط فان قيل امتناع الانعقاد وثبوت
الاضافة في جانب المعقود عليه لعدم المحل وهو المعقود عليه الحال
والمحل في جانب الاجرة قائم وهو الذمة موجب ثبوت الملك فيها اجيب
بان الاضافة فيه ثبتت تبعاً ولكن الملك لم يثبت في الحال رعاية للمساواة
بين البدلين ونظراً الى المبني قال رحمه الله وكذلك كل ايجاب مضاف
الى وقت فانه علة اسماً ومعنى لا حكماً لكنه يشبه الاسباب فكان ذلك من القسم
الرابع وهو العلة التي تشبه الاسباب وذلك ان يوجد ركن العلة اسماً ومعنى
ويتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجوده فاذا وجد الوصف اتصل
بالاصل حكمه فكان بمعنى الاسباب حتى صح اداء الحكم قبله وذلك مثل
نصاب الزكوة في اول الحول هو علة اسماً ومعنى لانه وضع له ومعنى
لكونه مؤثراً في حكمه لان الغنى يوجب المواساة لكنه جعل علة بصفة النماء
فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب الا يرى انه انما تراخى الى ما ليس بحادث به
والى ما هو شبيه بالعلل ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه
اشبه العلل فكان هذا الشبه غالباً لان النصاب اصل والنماء وصف
ومن حكمه انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعاً بخلاف ما ذكرنا
من البيوع ولما اشبه العلل وكان ذلك اصلاً كان الوجوب ثابتاً من
الاصل في التقدير حتى صح التعجيل لكن ليس زكوة بعد الحول
ه كالبيع مضاف الى وقت في المستقبل اما كونه علة اسماً فلكونه
موضوعاً لحكمه واما معنى فلتأثيره فيه واما لا حكماً فلتأخره الى الزمان
المضاف اليه وعدم ثبوته في الحال واما شبهه بالاسباب فلما ذكر

فلما ذكرنا في معنى الاضافة بتثبت الحكم عند مجيء الوقت مقتصرًا لا مستندا
فكان ذلك اي كل ايجاب مضاف الى وقت او عقد الاجارة وكل ايجاب
مضاف من القسم الرابع وهو العلة التي تشبه الاسباب وذلك اي القسم
الرابع او شبه الاسباب في العلة ان يوجد ركن العلة اسمًا ومعنى ويتراخى عنه
وصفه فيتراخى الحكم الى وجود ذلك الوصف فاذا وجد الوصف اتصل
بالاصل بحكمه فكان بمعنى الاسباب لتراخي الحكم الى وجوده قوله حتى
يصح متعلق بقوله علة اسمًا ومعنى وتقديره كل ايجاب مضاف الى وقت
علة اسمًا ومعنى حتى يصح اداء الحكم قبل ذلك الوقت وذلك اي ما يشبه
الاسباب من العلل مثل نصاب الزكوة قبل تمام الحول فانه علة اسمًا لانه
وضع لايجاب الزكوة شرعًا ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه وهو الوجوب
لان الغنى يوجب المواساة اي الاحسان الى الفقير قال الله تعالى وانفقوا
مما رزقناكم لكنه ليس بعلة حكمًا لكونه جعل علة بوصف النماء، قال النبي صلى الله
عليه وسلم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول والنماء متراخ فصار
كالوصف الآخر من علة ذات وصفين فيتراخى الوجوب وهو حكم النصاب
اليه ولما تراخى اشبه الاسباب فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول
كما لا يجوز الكفارة قبل الحنث والصلوة قبل الوقت وقال الشافعي
رحمه الله النصاب قبل الحول علة تامة مقابلين فيها شبه الاسباب
بل الحول اجل المطالبة فيقع المؤدى قبل حلول الاجل زكوة كالدين
اذا عجل وكالمسافر اذا صام قبل العدة واذا وقع المؤدى زكوة لا
يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او بعده
كذا في الاسرار وذكر في المبسوط وكتب اصحاب الشافعي لو هلك النصاب
قبل الحول له ان يسترده من الفقير اذا بين له انه اعطاه معجلا وان
اطلق عند الاداء لا يرجع فيها ذكره في الاسرار يجوز ان يكون بعض
اقواله او يكون يجوز لاجا بالاذا ما نبين والجواب ان الحول ليس
بمعنى الاجل لان الاجل يسقط بسقط بموت المديون ويصير حالًا
ويوخذ من تركته وبموت صاحب المال في اثناء الحول يسقط الوجوب
ولا يوخذ من تركته ويملك المديون اسقاط الاجل ولا يملك صاحب
النصاب اسقاط الحول فعرف انه ليس بمعنى الاجل ثم استوضح الشيخ رحمه الله
شبهه بالاسباب بوجهين احدهما قوله انه اي الحكم تراخى عن اصل
النصاب الى ما ليس بحادث به اي بالنصاب وهو النماء فان

النماء

فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل في الاسامة وزيادة المال في التجارة
والنماء الحكمي وهو الحول لان الحول لا يثبت بالنصاب بل بمرور الساعة في المرعى و
بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار في الاموال واذا لم يكن حادثا بالنصاب
كان انفصال الحكم عنه من هذا الوجه فيقوى شبهه بالسبب والثاني ان الحكم
تراخى الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء الذي اقيم الحول مقامه لكونه ممكنا
من الاستنماء لاشتماله على الفصول الاربعة على ما عرف والنماء فضل على الغنى
يوجب المواساة كاصله ايضا ويزداد به اليسر في الواجب فكان له اثر
في وجوب الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة
غير مضاف الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة
الرق فاذا تراخى الى ما هو شبيه بالعلل شبه الاسباب وهي شبهة
بالعلل بقوله ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه اي
النصاب العلل وذلك لان السبب الحقيقي ما تراخى الحكم عنه الى ما هو
مستقل بنفسه كما في دلالة الرق ولم يوجد ذكره ويترجح شبه
العلل على شبه الاسباب بقوله وكان هذا الشبه غالبا لان النصاب
اصل والنماء وصف وبيانه ان النصاب يشبه العلة من جهة نفسه ويشبه
السبب من حيث توقف الحكم على وصف تابع فيترجح الشبه الذي له جهة
نفسه لاصالته على الشبه الذي له من جهة وصفه قوله ومن حكمه
اشارة الى ان كل واحد من الشبهين فاعتبار الوصف يوجب ان
لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا لفوات الوصف وهو
النماء وان كان اصل العلة موجودا لان العلة الموصوفة بوصف لا يعمل
بدونه كالمالك علة لوجوب العشر بوصف الخارج بخلاف ما ذكرنا
من البيوع اي البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة موجودة
باصلها ووصفها قبل وجود الاجازة والشرط الا ان حق المالك والتعليق
بالشرط يمنعان الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب
فيملك المشتري المبيع بزوائده وهذا على طريقة تخصيص العلل وهو
المذكور في بعض الشروح وعلى طريقة الشيخ الفرق بينهما باعتبار
ان العلة باصلها ووصفها موجودة في البيوع دون الزكوة واعتبار الاصل
يوجب ثبوت الحكم من الاصل في النقد ولان الوصف متى ثبت وهو
مما يستقل بنفسه استند الى اصل العلة وهو النصاب وصار من

من اول الحول متصف بالحول كرجل يعيش مائة سنة يكون موصوفاً بالبقاء
في اول عام لتراخي حكمه واذا استند الحكم فصح التعجيل قبل تمام الحول
لوجود الاداء بعد وجود اصل العلة خلافاً لمالك رحمه الله لكن لم يصر المؤدي
زكوة بعد الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا وجد الوصف ونصابه
كامل جاز المؤدي عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول خلافاً
لك فيه واذا هلك الوصف ولم يكن النصاب كاملاً كان المؤدي تطوعاً
حتى لا يسترده من الفقير بحال لان القربة قد تمت بالوصول الى يده وان
اداه الى الامام وكان باقياً فله ان يسترده منه لان الدفع اليه لا يزيل ملكه
عن المدفوع فان قيل لو صار الفقير غنياً قبل الحول او ارتد والعياذ بالله
ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدي عن الزكوة كذا ذكره في المبسوط
ولو صار زكوة بعد الحول شرطاً اهلية المصرف كما شرط كمال النصاب
اجيب بان وصف كون النصاب حولياً واذا تم بعد الحول لكنه يثبت
مستنداً الى اول السبب مع حكمه فيصير المؤدي زكوة بعد الحول من
حين الاداء لا مقتصراً على تمام الحول فيعتبر اهلية المصرف عند الاداء
قيل ولقائل ان يقول في حق النصاب كذلك وتوجيهه ان وصف
كون النصاب حولياً بعد الحول ان يثبت مستنداً الى اول السبب
وجب ان يعتبر الكمال عند الاداء كالاهلية وليس بشيء لان الاستناد
انما يقال في الموجود ككمال النصاب بعد الحول فيما نحن فيه
واما ليس بموجود كيف يستند الى الاول فان قيل الايجاب المضاف
الى وقت ايجاب بالسبب اليه كالطلاق المعلق بشرط فيكون الايجاب
علم عند ذلك الوقت لا قبله فلا يكون حكمه متراخياً وانما يجوز الاداء قبله
باعتبار ان ما يتعلق به من دفع حاجة الفقير يحسن فيه التعجيل
لانه ربما يحتاج دائماً فالجواب انا لا نسلم ذلك بل هو ايجاب في الحال
لصدوره عن اهله مضافاً الى محله والاضافة لا تصلح مانعة عن الانعقاد
بالمحل فان الوقت المضاف كائن لا محالة فلم يكن في الطلاق تردد
خلاف التعليق بالشرط فانه لما كان متردداً بين الوجود والعدم
صلح مانعاً عن الاتصال به واذا وجد المقتضي وانتفى المانع
تحقق كونه ايجاباً وقوله وانما يجوز قبله الى آخره غير صحيح لان الكلام
في سقوط الواجب عن الذمة وذلك قبل تحقق السبب لا يجوز هـ

قال رحمه الله ولذلك مرض الموت علة لتغير الاحكام اسماً ومعنىً
لا ان حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت فيشبه الاسباب من
هذا الوجه ويكون في الحقيقة علة وهذا اشبه بالعلل من النصاب و
كذلك الجرح علة اسماً ومعنى لكن تراخى حكمه الى وصف السراية وذلك
قائم بالجرح فكان علة تشبه الاسباب لما وكالايجاب المضاف
في كونه علة اسماً ومعنى لا حكماً مرض الموت فانه علة لتغير الاحكام
حتى يحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الوارث والهبة والصدقة والمحاباة
والوصية ونحوها اسماً لانه وضع للتغيير من الاطلاق الى الحجر شرعاً
ومعنىً لانه مؤثر في الحجر عن التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت
اليه اشار قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الثلث والثلث كثير لان
تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فانه منع
عن التبرع فيما زاد على الثلث لكن حكمه اي حكم المرض وهو الحجر عن
التصرف يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت الذي هو العلة
حقيقة فتراخى الحكم فلم يكن علة حكماً واشبه الاسباب من هذا الوجه
يعني من جهة توقف الحكم على امر آخر كتوقف الزكوة على النماء ولما
كان الوصف معدوماً في الحال لم يثبت الحجر تاماً حتى لو وهب جميع ماله
وقبضه الموهوب له صار ملكاً له في الحال لان العلة لم تتم بوصفها
فان اتصل به الموت واتصف المرض بكونه مميتاً من اول وجوده
تمت العلة وهذا اي المرض اشبه بالعلل من النصاب [illegible] الوصف
الذي تراخى الحكم اليه حادث بالمرض فان ترادف الالام [illegible]
بالمرض مفض الى الموت بخلاف النصاب فان الوصف ليس بحادث
به كما بينا وكمرض الموت الجرح فانه علة للهلاك اسماً لانه موضوع له
ويضاف الهلاك اليه ومعنى لانه مؤثر فيه لكن تراخى حكمه وهو الهلاك
الى وصف السراية وهو قائم بالجرح اي ثابت به ثبوت الموت
بالمرض فكان الجرح قبل السراية علة تشبه الاسباب لتوقف
حكمه على الوصف وهذا كله لان الوصف لا يقوم بنفسه بل بالموصوف
فلا يمكن جعل احد وصفي العلة ليكون سبباً لا علة ولا آخر الوصفين
ايضاً فلهذا جعلنا النصاب والمرض والجرح علة تشبه الاسباب
قال رحمه الله وكذلك ما هو علة العلة فانه علة تشبه الاسباب

وذلك مثل شراء القريب لما كان علة للملك كان علة للعتق أيضا إلا أن الحكم لما تراخى
عنه أشبه الأسباب وكذلك التزكية عند أبي حنيفة بمنزلة علة العلة حتى إذا
رجع المزكي ضمن كما ذكرنا وكالنصاب ونحوه مما هو علة العلة فأما هو
علة العلة على أشبه الأسباب لأن علة الحكم لما كانت مضافة إلى علة
أخرى كان الحكم مضافا إلى الأولى بواسطة الثانية فكانت الأولى بمنزلة
علة موجبة بوصف قائم بها فكان الحكم يضاف إلى العلة دون الوصف كذلك
يضاف إلى الأولى دون الواسطة حيث أن الثانية حكمها يضاف
إلى الأولى كانت الأولى علة ومن حيث أنها توجب الحكم بالواسطة كانت
شبيهة بالسبب وهو الذي سماه الشيخ في باب تقسيم السبب سببا في
معنى العلة أورده في الموضعين باعتبار الشبهين وذلك مثل
شراء القريب فإنه لما كان علة للملك والملك في القريب علة للعتق كان
شراء القريب علة لعتقه أما الشراء علة للملك فظاهر وأما أن شراء القريب
إعتاق فلقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه
فيصير العتق مضافا إلى الشراء لكون الواسطة وهو الملك من موجباته
فكان شراؤه إعتاقا حتى لو اشتراه بنية الكفارة يتأدى به بخلاف
شراء المحلوف بعتقه بنية الكفارة لأن الواسطة وهي الشرط يضاف
إليه العتق وجودا لا وجوبا بل هو مضاف إلى قوله أنت حر وما يقترن
به نية الكفارة ومثل شراء القريب الرمي فإنه علة للقتل فأشبه الأسباب
لتراخي الحكم إلى وجود علة وسائط فإن الرمي يوجب تحرك السهم و
مضيه في الهواء وهو علة الوصول إلى المحل وهو علة نفوذه وهو
المقصود ولهذا لا يجب القصاص إلا أن هذه الوسائط لما كانت
من موجبات الرمي كان الرمي علة للقتل كالشراء للعتق حتى
وجب القصاص على الرامي ولم يصر هذه الوسائط شبهة لكونه
علة وكان الرمي أشبه بمرض الموت من شراء القريب لما أن
الوسائط قابلة للامتداد كترادف الآلام في المرض وكذلك التزكية
أي وكالرمي تعديل الشهود عند أبي حنيفة بمنزلة علة العلة للحكم
بالرجم فيما إذا شهدوا بالزنا على محصن لأن الموجب للحكم هو
الشهادة وهي لا تكون موجبة بلا تزكية فكانت التزكية علة العلة
حتى لو رجع المزكي ضمن الدية عنده لما ذكرنا في مسألة شراء القريب

أن علة

أن علة العلة بمنزلة العلة في إضافة الحكم فمن هذا الوجه يضاف الحكم إليها
ومن حيث أن التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا إلى الشهادة
فيضمن الشهود أيضا عند الرجوع وعندهما لا ضمان على المزكين رجعوا
مع الشهود أو منفردين لأن الضمان للتعدي ولا تعدي فيها لأنهم
أثنوا على الشهود خيرا فصاروا كأنهم أثنوا على المشهود عليه خيرا
بأن قالوا هو محصن والجواب أن عدم التعدي فيها ممنوع قولهم
لأنهم أثنوا على الشهود خيرا قلنا هو عين التعدي لأنهم جعلوا ما
لم يكن موجبا موجبا إذ الشهادة بدون التزكية لا توجب
شيئا بخلاف الإحصان فإنها توجب الحكم بدونه فالمزكون بالثناء
كذبا جعلوا سبب التلف فأما إذا رجع الشهود معهم فانقلبت
الشهادة تعديا واستقلت الإضافة إليها حقيقة لأنها تعدي
حدث بالتزكية لاختيارهم في الأداء فلم يضف إلى علة العلة ولقائل
أن يقول الأقسام المذكورة في العلة سبعة أخلة لأن القسم الرابع
بل
وهي العلة التي في حيز الأسباب علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح
الشيخ في عقد الإجارة وفي كل إيجاب مضاف وهو القسم
الثالث بعينه فتداخلت الأقسام لا محالة ويمكن أن يجاب
عنه بأن القسم الرابع اعتبر فيه أن لا يكون الحكم ثابتا مستندا
بخلاف القسم الثالث وكذلك اعتبر فيه أن يكون الحكم متراخيا
إلى وجود وصف لركن العلة ولم يكن في القسم الثالث كذلك
وإذا أراد فيه اعتبار جعل له قسما رابعا ولقائل أن يقول
فعلى هذا يزيد الأقسام على سبعة والأولى أن لا يجعل الأقسام
عقلية بل استقرائية وح يندفع السؤال والجواب قال
رحمه الله وأما الوصف الذي له شبهة العلل فكل حكم معلق بوصفين
مؤثرين لا يتم نصاب العلة إلا بهما فلكل واحد منهما شبهة
العلل حتى إذا تقدم أحدهما لم يكن سببا لأنه ليس بطريق موضوع
له وليس بعلة لكن له شبهة العلل ولهذا قلنا إن الجنس
بانفراده يحرم النسيئة وكذلك القدر لأن ربا النسيئة شبهة الفضل
فيثبت بشبهة العلة وهو أحد الوصفين الحكم إذا تعلق
بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة إلا بهما فكل وصف
على حدة ليس علة أصلا لأن الغرض أن كلا منهما جزء وهذا هو

لان العلة موضوعة لما على هذا الفرض لا الكل واحد منهما ولا حكما لان الحكم يتراخى
عن وجود احدهما الى وجود الاخر لكنه علة معنى لان الغرض ان كلا منهما مؤثر
وهذا هو القسم المسمى بالعلة معنى لا اسما ولا حكما واذا وجد احد الوصفين
فالشيخ يطلق عليه شبهة العلة وسماه القاضي ابو زيد وشمس الائمة سببا
محضا قالا الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان المبتدا بمعنى التمامية
وكان كالطريق الى الشيء وذلك الشيء ليس مضاف اليه فيكون
سببا محضا ورد الشيخ ذلك بقوله اذا تقدم احدهما لم يكن سببا
لانه ليس بطريق موضوع له وليس بعلة معنى اسما وحكما لكن له
شبهة العلل وهذا الخلاف في الحقيقة راجع الى ان العلة اذا تر
تركبت كان مجموع الاوصاف علة عند بعض ووصف الاجتماع عند
آخرين والوصف الزائد المجموع عند بعض حتى قالوا في سفينة لا
تغرق بوضع كر وتغرق بزيادة قفيز على الكر فلو وضع فيها الكر كر
وقفيز فغرقت كان الكر والقفيز جميعا علة عند الفريق الاول ووصف
الاجتماع عند الثاني وقفيز واحد غير عين عند الثالث والقاضي وشمس
الائمة اختار القول الثاني والثالث فكان الوصف الاول عند
وجوده خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه واحدا من الجملة غير عين
لكونه عينا فلم يكن له اثر في الحكم فكان سببا محضا والشيخ اختار
المذهب الاول وصرح بقوله ولهذا قلنا لاحد الوصفين شبهة
العلة قلنا ان الجنس الذي هو احد وصفي علة الربا بانفراده
يحرم النسيئة حتى لو اسلم قوهيا في قوهي لا يجوز وكذلك القدر
حتى لو اسلم شعيرا في حنطة لا يجوز ايضا لان ربا النسيئة شبهة
الفضل لان للنقد مزية على النسيئة مبنية على الاحتياط وهي اسرع
ثبوتا في حرمة الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان ف
فبيعوا كيف شئتم فيجوز ان يثبت باحد الوصفين الذي له شبهة
العلة ولا يثبت حرمة الفضل لانها اقوى وله علة معلومة شرعا
فلا يثبت بالموجود منها فان قيل ثبوت الحرمة بشبهة الفضل
بشبهة العلة يستلزم انقسام اجزاء العلة على اجزاء المعلول
وهو باطل اجيب بثبوت حرمة شبهة الفضل باحدهما
باعتبار انه علة تامة لها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت
باحدهما بعض حرمة الفضل ولم يثبت شيء منها به وفيه

نظر

نظر لانه تناقض كلام الشيخ حيث قال بعلة لكن له شبهة العلل والاولى
ان يقال يثبت حرمة شبهة الفضل باحدهما باعتبار انه شبهة العلة
التامة لا بطريق التوزيع قال رحمه الله واما العلة معنى وحكما
لا اسما فكل حكم يتعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فان آخرهما وجودا
علة حكما لان الحكم يضاف اليه لانه يترجح على الاول بالوجود ويشاركه في
الوجوب ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك
احدهما وذلك مثل القرابة والملك للعتق كان الملك الذي تأخر
اضيف اليه حتى يصير المشتري معتقا ومتى تأخرت القرابة اضيف
اليها حتى لو ورث اثنان جارية ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق ويشركه
واضيف العتق الى القرابة بخلاف شهادة شاهدين فان آخرهما
شهادة لا يضاف الحكم اليه لانه لا يعمل الا بالقضاء والقضاء يقع بالجملة
فلا يترجح البعض على البعض في الحكم لكن آخر الوصفين وجودا في علة
ذات وصفين مؤثرين يسمى علة في حكما فان الحكم يضاف اليه لترجحه
على الاول بوجود الحكم عنده بعد مشاركته اياه في الايجاب ومعنى لانه
مؤثر فيه لا اسما لان الركن انما يتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما وقيد بقوله
وصفين مؤثرين لان الحكم متى توقف على وصفين احدهما مؤثر دون
الاخر فالمؤثر علة والاخر شرط ولقائل ان يقول في عبارة الشيخ تسامح
لانه قال في تقسيم العلة فكل حكم يتعلق بعلة ذات وصفين والحكم لا يكون
علة ولا احاد في عليها فلا يكون آخرها في تقسيمها وكذلك فعل
هذا الصنيع فيما سبق ويمكن ان يجاب عنه بانه من قبيل المجاز بالحذف
والتقدير واما العلة معنى وحكما لا اسما فعلة كل حكم يتعلق بعلة ذات
وصفين مؤثرين كالقرابة والملك للعتق في القريب فان القرابة مؤثرة
في ايجاب الصلة والعتق صلة لان الرق موجب للقطع لاستيلاء اهل
الدار فوجب صيانة القرابة عما يوجبه الابد انها صيانة عن اذى
الرق وهو النكاح احترازا عن القطع فلان يصان عن اعلاهما
لذلك اولى وكذلك الملك ولهذا استحق العبد العتق على مولاه
حتى لو كان بين اثنين يجب النفقة عليهما بقدر الملك بل الملك
اذا كان آخرا كان علة لملك الاعتاق كالنكاح علة لملك الطلاق
فكان معملا للعلة فتقرر معنى علة العلة وبهذا التعليل ظهر ان الكل
علة لتحقق التأثير منهما فبفوات احدهما بعدم الحكم لا بفوات العلة

بل ان تكون القرابة في الملك شرطا كما قال ان اشترى ثم اخرهما وجودا فيضاف اليه
الحكم فلو كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا اليه حتى صار
المشتري معتقا لان الشراء يوجب الملك وهو يوجب العتق فكان الثابت
به مضافا الى الشراء فيكون الشراء اعتاقا بواسطة الملك حقيقة لا كناية
عن الاعتاق كما ذهب اليه [illegible] اذ الحكم لا ينفذ بالواسطة متى كانت
الواسطة ثابتة بالاول كالرمي يكون قتلا بواسطة الوصول والنفوذ
لا غير واذا كان الشراء اعتاقا يقع عن الكفارة اذا نوى لانه تحرير رقبة
على ما لزمه بالنص ولو كان الملك سابقا اضيف العتق اليه حتى
لو ورث اثنان مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه
غرم لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة اخر الوصفين وجودا وحصلت
بصنعه وهو دعوى القرابة فيضاف العتق اليه ويجعل المدعي معتقا
بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقا وذكر في بعض فوائد هذا
الكتاب انه لو ادعى انه ابنه ناويا عن الكفارة لا يجزيه منها لان العتق
مضاف الى القرابة وهو امر جبري فلا يصح للتكفير بخلاف الشراء لانه
اختياري قال صاحب الكشف هذا الفرق لا يصح لان الملك الذي
تعلق به العتق في الشراء جبري ايضا والدعوى التي توجب القرابة
ههنا اختيارية كالشراء هناك ولو ثبتت الرواية فالفرق الصحيح
ان النسب وان ثبت بالدعوة لم يثبت مقتصرا على حال الدعوة
بل يثبت مستندا الى زمان العلوق فيستند العتق الى زمان
الملك من هذا الوجه وقد خلا عن النية فلا يثبت عن الكفارة كما بينا في
المحلوف بعتقه فيكون الدعوة في الحال اعتاقا من وجه دون وجه
بخلاف الشراء فان الملك به يثبت مقتصرا عليه من كل وجه فيكون الشراء
اعتاقا من كل وجه كما بينا فيصلح للكفارة قوله بخلاف شهادة
شاهدين جواب نقض يرد على قوله كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين
مؤثرين فان اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه وهو
ان يقال ثبوت الحق على المدعى عليه يتعلق بعلة ذات وصفين
مؤثرين وهي شهادة الشاهدين واخرهما شهادة لا يضاف الحكم
اليه وتقريره ان الحكم يضاف الى الثاني لترجحه على الاول والترجيح
ههنا غير متصور لانه اي المذكور وهو الشهادة لا يعمل الا
بالقضاء فان ان هذا ليس له ولانه لا الزام واما ان القضاء يقع بالجملة

وبالجملة فان القضاء يقع بالعلم والعلم يقع بهما لا محالة وللقائل ان ينقل هذا
الاعتراض الى القضاء فنقول وجوب القضاء حكم يتعلق بعلة ذات
وصفين وهي شهادة الشاهدين ومع انه لم يضف الى اخرهما وجودا ويمكن
ان يجاب عنه بان ترجح الثاني على الاول انما هو باعتبار وجود الحكم عنده
وقد ينفك وجوب القضاء عن وجود الثاني بكون القاضي عاصيا او جاهلا
او غير ذلك مما علم في ادب القاضي ولعل ايراد هذا الجواب بصورة
المنع وهو ان يقال لا نسلم ان شهادة الشاهدين علة ذات وصفين تعلق
به حكم بل شهادة الشاهدين شرط للقضاء وعلة [illegible]
ومثل ذلك في الورود ما لو جرح رجلان رجلا احدهما بعد الآخر ومات
المجروح كان الموت مضافا اليهما لا الى الآخر وكذلك الايجاب والقبول في
البيع حيث لم يضف الحكم الى اخرهما وجودا بل يضاف اليهما جميعا والجواب
عن الاول ان كلا منهما في حكم واحد لما وصفنا وما ذكرتم ليس كذلك بل
كل جراحة علة تامة والحكم في العلل اذا اجتمعت ان يضاف الى واحد
كان ليس معه غيره وعن الثاني ان كل واحد علة على حدة فالايجاب علة
لملك المبيع والقبول شرط والقبول علة لملك الثمن والايجاب شرط
فيضاف كل واحد من الملكين الى علة وقيل الاولى ان يقال علة الملك
العقد الذي حكم الشرع بوجوده بالايجاب والقبول وهو البيع ويوصف
بالبقاء فكان الحكم مضافا اليه دون الايجاب والقبول والاعتراض الذي
ذكرنا بطريق وارد عليه فالاول اولى وللقائل ان يقول لا فرق بين
وصفين له شبه العلل وهو القسم الخامس وبين القسم السادس وهو
العلة معنى وحكما لا اسما وذلك لان في كل واحد منهما مؤثرين لا يتم بضاف
العلة الا بهما فجعل احدهما علة معنى لا اسما ولا حكما وجعل الآخر علة
معنى وحكما لا اسما تحكم لا محالة ويمكن ان يجاب عنه بان كل واحد من الوصفين
في الاول يعمل في الحكم باعتبار شبه العلل وليس شيء من وصفي الثاني كذلك
ولعلما اشار الشيخ الى هذا الفرق بقوله كل حكم يتعلق بوصفين مؤثرين
في الاول يلوح الى ان كلا منهما مؤثر يعمل بخلاف الثاني حيث قال كل
حكم تعلق بعلة ذات وصفين يلوح الى انها علة واحدة لا يعمل احدهما
منفكا عن الآخر والثاني في الثاني يجعل الاول علة فهو كعلة العلة
على ما اشرنا اليه ونزيد تنبيها فان القرابة اذا كانت اخرا يجعل
الملك علة وكذلك الملك اذا تأخر جعل القرابة علة وليس شيء في

في الوصف الثاني في الاول كذلك قال رحمه الله فاما العلة اسما وحكما لا
معنى فمثل السفر للرخصة والمرض ومثل النوم للحدث وذلك ان السفر
تعلق به في الشرع الرخص فكان علة حكما وتضيف الرخص اليه فكان
علة اسما ايضا الا ترى ان من اصبح صائما ثم سافر لم يحل له الفطر ومع ذلك
اذا افطر لم يلزمه الكفارة وهذا ليس بعلة حكما ولا معنى فلما صار شبهة
علمنا انه علة اسما واما المعنى فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة
الا انه اضيف الى السفر لانه سبب المشقة فاقيم مقامها وكذلك المرض الا انه
متنوع فما هو سبب للمشقة اقيم مقامها وما لا فلا وكذلك النوم انواع فما
كان منه سببا لاسترخاء المفاصل اقيم مقامه فصار كالحدث وانما نقل
الى السبب الظاهر للتيسير وكذلك الاستبراء متعلق بالشغل ثم
نقل الى استحداث سبب الشغل تيسيرا وامثلة هذا اكثر من ان تحصى لكن
السفر علة للرخصة اسما وحكما لا معنى وكذلك المرض للرخصة والنوم للحدث
وذلك اي كون السفر علة اسما وحكما ان السفر تعلق به في الشرع الرخص
حتى اذا جاوز بيوت المصر اتصل به احكام الرخص وما كان كذلك فهو
علة حكما ونسبت الرخص اليه حيث يقال رخصة السفر فصار علة اسما
واستوضح الشيخ كونه علة اسما بقوله الا ترى ان من اصبح صائما ثم سافر
لم يحل له الفطر يعني في ذلك اليوم لانه حين اصبح مقيما وجب عليه
اداء الصوم حقا لله وما وجب حقا لله لا يسقط بانشاء السفر باختياره
اما الاول فلقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما الثانية فلان
السفر باختياره لا ينافي الاستحقاق واذا افطر في يومه لم يلزمه الكفارة
والسفر ليس بعلة حكما لعدم تعلق الرخصة به حيث لم يحل له الافطار
ولا تنافي بين هذا وبين ما قال انه علة اسما وحكما لان ذلك فيما اذا
اصبح مصبح صائما في حال الاقامة ثم سافر وهذا فيما اذا اصبح صائما
ثم سافر ولا معنى لان المؤثر هو المشقة لا نفس السفر واذا كان كذلك
ولم يلزمه الكفارة دل على ان السفر علة اسما فحسب انه علة اسما وحكما
واما المعنى اي فوات معنى العلة من السفر فلان الرخصة تعلقت
بالمشقة في الحقيقة لان المشقة مؤثرة في ايجاب الترخص الذي مبناه
على اليسر والسهولة كما اشار اليه تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر لكن الحكم
وهو ثبوت الرخصة اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة
لانها امر باطن يتفاوت باحوال الناس ويعسر الوقوف عليه فاقام

فاقام الشرع السفر مقام المشقة لانه سببها غالبا ولذلك المرض علة اسما لان الرخصة ينسب اليه
كما ينسب الى السفر وحكما لانه يثبت مقترنا به من غير تاخير لا معنى لانه لا اثر لنفس المرض بل
المؤثر هو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان امرا باطنا سقط اعتباره وصار الحكم
متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة وهذا دون الاول لان السفر يوجب المشقة بكل
حال فاما المرض فقد يوجد فيه خوف التلف وقد لا يوجد فصار متنوعا فما كان سببا للمشقة
اقيم مقامها فان قيل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا مطلق والعمل بالاطلاق واجب فالتقييد
بالمشق منه زيادة على النص بالراي وذلك لا يجوز اجيب بانه مقيد بالاجماع وقد دل
على ذلك قوله يريد الله بكم اليسر وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج فقيد المرض
فيه بالمضر للصوم وكذلك النوم انواع فما كان منه سببا لاسترخاء المفاصل كالنوم مضطجعا
او مستندا او متكئا اقيم مقامه فصار حدثا لان استرخاء المفاصل امر باطن فنقل الحكم
الى السبب الظاهر للتيسير وكذلك الاستبراء وهو طلب براءة الرحم للاحتراز عن الوطء
ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها من الشهور
متعلق بشغل الرحم بماء الغير لانه هو المؤثر في ايجابه اذ المقصود منه صون الماء من الخلط
بماء الغير والاحتراز عن سقي زرع غيره المنهي عنه بقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله و
اليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره وهذا عند الشغل وهو امر باطن فنقل الى استحداث
سبب الشغل وهو استحداث الملك لان الشغل انما يكون بالوطء ولا وطء الا بالتمكن منه والتمكن
بالملك تيسيرا فان قيل شغل الرحم لو كان موجبا للاستبراء احترازا عن الخلط لوجب الاستبراء
في ملك النكاح واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان شغل الرحم بماء الغير
متوهم واما بطلان اللازم فبالاجماع فالجواب ان كون شغل الرحم موجبا للاستبراء بالاجماع
والتشكك فيه تشكك في المسلمات ومنع بطلان اللازم فان الاستبراء في النكاح قد حصل
بوجوب العدة فيما يمكن فيه الشغل بقي الكلام في تخصيصه بالحيض او ما قام مقامها
دون ملك اليمين وذلك اما ثابت بالنص غير معقول المعنى او تكريما لما هو موضوع
لبقاء الادمي الانواع وامثلة اقامة الشيء مقام غيره كثيرة كاقامة البلوغ مقام
اعتدال العقل والنكاح مقام العلوق في ثبوت النسب والتقاء الختانين
مقام خروج المني في وجوب الغسل والخلوة الصحيحة مقام الدخول في وجوب المهر
قال رحمه الله وذلك بطريقين احدهما يقيم اي من السبب الداعي مقام المدعو
مثل السفر والمرض والنوم والمس والنكاح مقام الوطء والثاني ان يقوم الدليل
مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة مقام المحبة ومثل الطهر قام مقام الحاجة في اباحة
الطلاق ومثل مسائل الاستبراء وطريق ذلك من ثلثة اوجه لان اظهرها لدفع الضرورة
والعجز وذلك في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق وفي الاستبراء وقيام
النكاح مقام الماء مقا والاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات
لدفع الحرج كما قيل في السفر والطهر القائم مقام الحاجة والتقاء الختانين والمباشرة

الفاحشة لايجاب الحدث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وهذه وجوه متقاربة
في ضبطها معرفة حدود الفقه لكن وضع الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب
الداعي مقام المدعو مثل السفر والمرض في الرخص والنوم في الحدث وقد مر وجه ذلك وكاقامة المس
والنكاح مقام الوطء في ثبوت حرمة المصاهرة فان المس والنكاح سبب داع الى
الوطء والثاني باقامة الدليل مقام المدلول وقد قيل في الفرق بين الطريقين
ان السبب لا يخلو عن تاثير او افضاء والدليل يخلو عن ذلك مثل الخبر المحبة يقام
مقام المحبة في قولها احب جوابا لقول الاخر ان كنت تحبيني فانت طالق فيقع
الطلاق وان كانت كاذبة لان المحبة لا يوقف عليها لا من جهتها ولا من جهة غيرها
لان القلب متقلب لا يستقر على شيء واظهارها دليل على وجودها فاقيم مقام المدلول
كالتفرق مع المشقة والنوم مع الحدث لكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخرت خارج المجلس
لا يقع الطلاق وكذا الطهر اعني الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق
اذ الاصل في الطلاق الحظر لما فيه من قطع النكاح المسنون وابيح للضرورة كتناول
الميتة اذ قد يقع الحاجة اليه للعجز عن المضي على مقتضى العقد وعن اقامة حقوق الله
المتعلقة بالنكاح فلو لم يقدر على الطلاق لصار المشروع للمصالح مفسدة فشرع
الطلاق للحاجة والحاجة امر باطن فاقيم دليلها وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة
اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا ومثاله ملك الاستبراء فان دليل
الشغل فيها وهو استحداث الملك اقيم مقام المدلول وهو الشغل فدار الحكم معه وجودا وعدما
حتى وجب في المشتراة من المرأة والصغيرة والجارية لاستحداث الملك وان تيقنا بعدم الشغل
وعن ابي يوسف لو تيقن بفراغ رحمها من ماء البائع لا يجب الاستبراء لان الاستبراء كان شرع
لتبين فراغ الرحم وقد تبين والجواب ان هذا حكمة الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة
والعلة استحداث الملك وفيه نظر لانا لا نسلم ان الاستحداث علة بل اما سبب او دليل اقيم
مقام الشغل والحق انه ثابت بالنص في سبايا اوطاس على خلاف القياس ولقائل ان يقول
الشيخ جعل الاستحداث سببا للشغل فيما قبل هذا وجعله دليلا ههنا فيلزم اما التداخل او التناقض
واجيب بان الاستحداث يدل على تمكن من يستحدث منه ويتمكن من جهته وتمكنه يمكنه
من الوطء وهو سبب الشغل فكان الاستحداث بهذه الوسائط دليلا على وجوب الاستبراء
فاقيم مقام المدلول للضرورة ولا تنافي بين الجهتين لان كونه سببا بالنظر الى مطلق
الشغل وكونه دليلا بالنظر الى الشغل بماء المالك الاول وفيه نظر لانه ليس بسبب
بالنظر الى مطلق الشغل بل بالنظر الى الملك المستحدث والشغل المحترز عنه هو الشغل بالملك
القديم والاستحداث ليس بسبب له ولعلنا نقول في هذا الاستحداث سبب للشغل بالملك
الجديد وذلك قد يفضي الى اختلاط المائين المنهي عنه فكان في الحقيقة علة الاستبراء
اختلاط المياه والشغل بالماء الجديد سبب كذلك لانه قد يفضي اليه عند ما يكون الرحم مشغولا
بماء المالك الاول واستحداث الملك سبب للشغل لكنهم قالوا الاستبراء متعلق بالشغل

واستحداث الملك سبب له فبطل المنافاة بقي عليه شيء وهو انه لا يجوز ح اطلاق الدليل عليه
وجوابه انه جعله دليلا باعتبار كون الملك مستندا فيما اذا كان المالك الاول والملك له
ممن لا يتوهم منه الشغل او فيه غالبا كالمرأة والجارية الصغيرة بطريق وضع الشيء مقام غيره
وفقهه اي المعنى الذي يجوز ذلك شرعا احد ثلاثة اوجه الاول دفع الضرورة والعجز
عن الوقوف على حقيقة العلة كما في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق وكما في
الاستبراء وفي قيام النكاح مقام الماء والثاني الاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في المحرمات
فان الزنا حرم صونا للفراش عن الفساد حفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من المس
والقبلة والنظر بشهوة مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار وكذلك في العبادات اقيمت
الدواعي مقام الوطء في العبادات حتى حرم الجماع على المعتكف والمحرم وحرم دواعيه
للاحتياط قيل وقد يقام الشيء مقام غيره في العبادات للاحتياط فان الصلوة في الجماعة
اقيمت مقام الاسلام وان لم يعرف منه تصديق وكذا الاقرار المجرد اقيم مقام الاسلام في احكام
الدنيا حتى وجبت العبادات احتياطا واعلاء للدين بقدر الامكان وفيه نظر لان
جعله من القسم الاول اوضح واصح لان العجز عن الوقوف على التصديق ثابت لا محالة والثالث
دفع الحرج كما قيل في السفر والطهر القائم مقام الحاجة في الطلاق والتقاء الختانين القائم
مقام الانزال والمباشرة الفاحشة لايجاب الحدث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله و
الفرق بينه وبين القسم الاول ان الوقوف على الحقيقة ممكن فيه مع نوع مشقة بخلاف
الاول فانه لا يمكن ذلك اصلا وانهما في الحكم سواء لان الحرج مدفوع شرعا كالضرورة وهذه
الاقسام المذكورة في السبب والعلة وجوه متقاربة يغني بعضها عن بعض غير انها في ضبطها
تحصيل معرفة الفقه لمن هو بسبيله قال رحمه الله باب تقسيم الشروط و
هو خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا
حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة اما الشرط المحض فما يمتنع
به وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون
الوجوب وذلك في كل تعليق بحرف من حروف الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وكلما دخلت وما اشبه ذلك وذلك داخل في المعاملات والعبادات الا ترى ان وجوب
العبادات يتعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم حتى ان النص النازل
لا حكم له قبل العلم في حق المخاطب فان من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم
فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك ركن العبادات ينعدم
لعدم شروطها وهي النية والطهارة للصلوة وكذلك ركن النكاح وهو الايجاب والقبول
منعدم لعدم شرطه وهو الاشهاد على ما قد ذكرت ان اثر الشرط عندنا انعدام العلة و
عند الشافعي تراخي الحكم وكذلك هذا في كل الشروط لكن ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب
الاستقراء خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرطا اسما

لاحكما. فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة وقد ذكرنا وجه تخصيص بعض باسم
المجاز مع ان غير الشرط كلّه مجاز في باب تقسيم العلة اما الشرط المحض فما يمتنع به اي بالتعليق
بالشرط وجود العلة فاذا وجد الشرط وجد العلة وذلك اي الشرط بالصفة المذكورة
يوجد في كل تعليق بحرف من حروف الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق وكادخل
الدار واشباه ذلك كلمتي ومتى ما واذا واذا ما وذلك اي الشرط الذي يتوقف وجود
العلة على وجوده داخل في العبادات والمعاملات الا ترى ان وجود العبادات يتعلق
باسبابها ثم يتوقف ذلك اي صيرورته سببا على شرط علم العبد حتى ان النص النازل
المفيد لصيرورة السبب سببا نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وقوله ولله على الناس حج البيت وغيرها لا حكم له قبل العلم من
المخاطب فان من اسلم من اهل الحرب في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم اذ
التكليف لا يصح بدون القدرة ولا قدرة بدون العلم فلا يلزمه قضاء القائم ما مضى بعد
العلم لان الشرط لما فات في حقه منع السبب من الانعقاد فلم يثبت الوجوب فصارت الاسباب
كالوقت للصلوة والشهر للصوم والبيت للحج والعلل مثل الكيل والجنس للربوا بمنزلة المعدوم في
حقه لعدم الشرط وقيد اسلامه بدار الحرب لانه لو اسلم في دار الاسلام صار السبب موجودا في حقه
لتيسر الوصول اليه بادنى طلب فيقوم مقام وجوده ولقائل ان يقول الثابت شيئان نفس
الوجوب ووجوب الاداء ولا توقف لاحدهما على العلم اما الاول فلان الصلوة والصوم واجبان
على النائم والمغمى عليه والمجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر مع عدم علمهم واما الثاني فلانه ثابت
بالخطاب لا بكونه سببا والجواب ان العلم ثابت في حقهم تقديرا اذ سمع خطاب الوضع وبلوغه
الى كل واحد وكذلك ركن العبادات اي كالاسباب ركن العبادات ينعدم لعدم شروطها
كالنية والطهارة وكذلك ركن النكاح وهو الايجاب والقبول ينعدم لعدم شرطه وهو الاشهاد عليه
وقد ذكر الشيخ في الاستدلالات الفاسدة ان اثر الشرط عندنا في انعدام العلة وعند الشافعي رحمه الله
في تراخي الحكم وكذلك هذا اي مثل هذا الحكم المذكور في هذه الشروط المذكورة الحكم في سائر الشروط
قال رحمه الله وانما يعرف الشرط بصيغته او دلالته وقد لا ينفك صيغته عن معناه
فاما قول الله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فقد قال بعضهم هو شرط عادة وليس كذلك
وهذا بانه لغو وكتاب الله منزه عن ذلك ولكن ادنى درجات الامر استحباب المامور به واستحباب
الكتابة متعلق بهذا الشرط لا يوجد الا به وينعدم قبله فاما الاباحة فتستغني عنه والمراد
بالامر الاستحباب الا ترى ان قوله وآتوهم من مال الله الذي آتاكم سنة واستحباب وكذلك قوله
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ليس بشرط عادة بل هو شرط اريد به حقيقة
ما وضع له لان المراد قصر الاحوال وهو ان تومي على الدابة او تخفيف القراءة والتسبيح
الا ترى الى قوله فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم وقال فاذا اطمأننتم
فاقيموا الصلوة وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف عيانا لا بنفس السفر فاما قوله وربائبكم
اللاتي في

حجوركم من نسائكم فلم يذكر الحجور شرطا واما الشرط فقوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح
عليكم وهو شرط اسما وحكما وكذلك دلالة الشرط لا ينفك عن مدلوله وذلك مثل قول الرجل المرأة
التي اتزوجها طالق قلنا هذا الكلام بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة ولو وقع
في المعين لما صلح دلالة ونص الشرط يجمع الوجهين في ان الشرط يعرف اما بالصيغة
يعني بدخول حرف من حروف الشرط او بالدلالة يعني بالمعنى وهو ان يكون الاول سببا للثاني
كقول الرجل للمرأة التي اتزوجها فهي طالق فانه مبتدأ متضمن معنى الشرط والاول يستلزم
الثاني البتة دون العكس وذهب بعض العلماء منهم القاضي الى ان صيغة الشرط
قد يخلو عن معناه وسموه شرط تغليب ولعلهم سموه بذلك لوروده مخالفا للغالب فكأنه
غلب على الغالب واستدلوا على ذلك بآيات منها قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم
خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب والعادة اذ العادة الغالبة ان الانسان انما كاتب
عبده اذا رأى فيه خيرا الا انه شرط حقيقي بدليل جواز الكتابة حال عدم العلم
بالاجماع والشيخ منع ذلك ومنع بكونه قولا باللغو والقرآن المجيد منزه عن ذلك وذكر
المخلص بادنى درجات الامر الاستحباب المامور به فانه للطلب ولا يوجد الطلب بادنى
من الاستحباب لان المباح ليس بمطلوب من ان يدع ولا منهيا عنه ولا يوجد استحباب الكتابة
الا بهذا الشرط وينعدم قبله فاما الاباحة فمستغنية عن هذا الشرط لجواز الكتابة بدونه
اجماعا ولانه تصرف في ملكه فيجوز بدونه كالاعتاق والمراد بالخير المال عند بعض والديانة
والخدمة عند اخرين اي ان علمتم القدرة منهم على اداء البدل او علمتم منهم الديانة وحسن
الخدمة للمولى وقوله والمراد بالامر الاستحباب جواب سؤال تقريره سلمنا ان ادنى درجات
الاستحباب لكن لا يلزم ان يكون مرادا الا ان ما هو جائز الارادة لا يلزم ان يكون مرادا
بل الامر المطلق للوجوب واليه ذهب داود وعطاء وابن سيرين قالوا اذا علم
فيهم خيرا وطلبوا عقد الكتابة وجب على المولى ذلك لما قال الخصم انه عزيمة من عزمات الله
او واجب من واجباته وتقرير الجواب ان المراد بالامر هنا الاستحباب بقرينة قوله وآتوهم
من مال الله الذي آتاكم فان المراد منه الايتاء الحط عن بدل الكتابة وهو سنة واستحباب
وفيه نظر من وجهين الاول لا نسلم ان آتوهم للاستحباب لان المراد منه الاعانة لهم من
اموال الزكوة لكونهم مصرفا لقوله تعالى وفي الرقاب وهو قول اكثر المفسرين والامر
للوجوب والخطاب لعامة المسلمين والثاني ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم
والجواب عن الاول ان قوله تعالى آتوا الزكوة مع قوله وفي الرقاب افاد الوجوب
والمصرف فحمله على ذلك تكرار يحترز عنه ولئن سلمنا ان المراد به الاعانة فلا نسلم الوجوب
لان المولى لو دفع الى غيره جاز فالامر اليه مستحب لا محالة وعن الثاني بان المجمل
القران موجب للوقوف به لان الاصل في الكلام الانتظام وقول عمر رضي الله عنه
يجوز ان يكون مذهبا له فلا يعارض به الكتاب ومنها قوله تعالى فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فانه شرط تغليب مذكور على وفاق العادة فان

عامة اسفار المؤمنين في ذلك الزمان ما كانت تخلو من خوف لا انه شرط اريد به حقيقته ما وضع له
لان المراد بالنص قصر الاحوال اي بعض اوصاف الصلوة كالاداء راكبا بالايماء والاقتصار في القراءة
وتخفيف الركوع والتسبيح وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف عيانا لا بنفس السفر اما بيان
ان المراد بالاية قصر الاحوال فبالكتاب وقد ذكره الشيخ والسنة والاثر والمعقول اما
الكتاب فقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا اي ان كان خوف من عدو وغيره فرجالا
جمع راجل اي على اقدامكم او ركبانا جمع راكب بالايماء فاذا امنتم بزوال الخوف عنكم فاذكروا الله اي صلوا
كما علمكم في حال الامن وقال فاذا اطمأننتم اي امنتم من العدو فاقيموا الصلوة اي اطلبوا
قيامها وركوعها وسجودها على حسب ما يليق بحال الحضر كذا قاله السدي وغيره ووجه
الاستدلال في خوف اجيزت ماشيا على القدم وراكبا بايماء وهذا قصر لاحوال الصلوة
بترك الركوع والسجود الى الايماء وترك القيام الى الركوع وحمل الاية على هذا المعنى يخرج
لها عن الحاجة الى ليس يجوز في الكلام المجيد من اللغو فيحمل عليه فان القران يفسر بعضه
بعضا واما السنة فما روى سفيان عن زبيد الايامي عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عمر قال
صلوة السفر ركعتان وصلوة الفطر والاضحى ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم
عليه السلام فدل ان القصر المذكور في الاية قصر الاحوال لا قصر الذات واما الاثر
فما قالت عائشة رضي الله عنها اول ما فرضت الصلوة ركعتان ركعتان ثم زيدت في
صلوة الحضر واقرت في السفر على ما كانت عليه فاخبرت ان فرض المسافر في الاصل
ركعتان وفرض المقيم اربع الا فرض صلوة الفجر وصلوة الظهر وروى عن ابن عمر رضي الله
عنهما انه قال صلوة السفر ركعتان من خالف السنة فقد كفر وروى مجاهد ان
رجلا جاء الى ابن عباس رضي الله عنهما فقال انا وصاحب لي خرجنا في السفر فكنت اتم
وكان صاحبي يقصر فقال ابن عباس انت تقصر وصاحبك الذي كان يقصر يتم فاخبر
ابن عباس رضي الله عنهما ان القصر ليس في اعداد الركعات وان الركعتين في السفر ليستا
بقصر وروي انه قصر في صفة الصلوة بترك الركوع والسجود الى الايماء وترك القيام الى
الركوب وهذا اوفق لمعنى الاية وادل عليه واما المعقول فلان الجميع اتفقوا
على ان للمسافر ترك الاخريين لا الى بدل ومتى فعلهما فانما يفعلها على وجه الابتداء
فدل على انهما نفل لان هذه صورة النفل وهو ان يكون مخيرا بين الترك والفعل
وهذا دليل على ان القصر لا يتعلق بالسفر وهو موجود متعلق بالخوف ولانه اذا
امكن حمل الكلام على جهة لا يستلزم الالغاء لا يحمل على ما يستلزمه لا سيما في الكلام المجيد في
هذه الاستدلالات بحث اما ما يتعلق بالكتاب فما قيل ان في الكتاب شرطان الخوف والضرب
في الارض والقصر متعلق بهما ثم المتعلق بالضرب قصر الذات لا الاحوال اذ هو
ثابت في حال الامن فالمتعلق بالخوف قصر الذات ايضا والجواب انا لا نسلم ان الاول
شرط بل هو لمجرد الوقت على ما تقدم من مذهب ابي حنيفة في الحروف ولئن سلمنا لكن
الاول ليس لتعليق القصر به بل الثاني لتعليقه كما في قول الرجل لامرأته ان دخلت

الدار فانت طالق ان كلمت كان الطلاق معلقا بالكلام دون الدخول حتى لو دخلتها
ولم يكلم زيدا لم يطلق والدخول شرط الانعقاد فكذا فيما نحن فيه فلا يتعلق القصر بالضرب
بل بالخوف هذا موجب اللغة والمتعلق بالخوف قصر الاحوال لا الذات بما ذكرنا من الدلائل
واعترض بان احد الامرين لازم اما الغاء الظرف او الشرط والثاني اولى من الاخر فان
القصر بالخوف لا يلزمه ان يكون عند الضرب في الارض بالاجماع والجواب ان تخصيص الشيء بالذكر
لا يدل على نفي ما عداه وقد ثبت ذلك بالسنة التي تاتي وبالاجماع واما ما يتعلق بالسنة
فما روي عن يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه كيف نقصر وقد
امنا وقد قال الله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال عجبت
مما عجبت منه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته وهذا يدل ان القصر المذكور في الاية قصر الذات فتعارضت روايتا عمر رضي الله عنه
فلم يبق شيء منهما حجة والجواب انه هذا انما كان دافعا ان لو ثبت ان النبي صلى الله عليه
وسلم ذكر لعمر ان تاويل الاية الصلوة في السفر وان القصر قصر الذات واجاب بما اجاب وليس
كذلك لانه لم يتعلق احد وكان عمر رضي الله عنه راى النبي صلى الله عليه وسلم قصر في مغازيه مسافرا
امنا من ان قصر الخوف في اعداد الركعات ثم راى قصره في حال الامن وزوال القتال فسال عن ذلك
فقال عليه السلام صدقة اي القصر في هذا السفر وهو سفر الامن صدقة تصدق الله عليكم باقرارها على الركعتين
من غير زيادة عليها كما في الحضر فاقبلوا صدقته وعلى هذا لا تنافي بين روايتيه صلوة السفر
ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم وروايته صدقة تصدق الله بها عليكم سيما ان احدهما وردت في
ظن تعلق الاية بقصر الذات في السفر دون الاخرى ولا شك ان قوله صلوة السفر ركعتان
تمام مزيل لذلك الظن واذا كان كذلك ظهر ان روايتي عمر رضي الله عنه لا تتعلقان بالاية وان الاية في الخوف
وان القصر فيه قصر الصفات دون الذات واما الاعتراض على الاثر فما روي عن عائشة رضي الله عنها ان النبي
صلى الله عليه وسلم قصر الصلوة واتم والجواب هذا صحيح ومعناه انه عليه السلام قصر في الصفة واتم في الحكم
توفيقا بين روايتيها وبين ما روي عن عمر رضي الله عنه صلوة السفر ركعتان تمام الحديث وبما قيل ان قول
ابن عمر متروك الظاهر بالاجماع فان من اتم الصلوة في السفر لا يكفر بالاجماع والجواب بالمنع فانا لا نسلم
انه متروك لان معناه من خالف في اعتقاد جوازه وهو موجب لذلك وبانه ان اريد به انه كان
متروكا بالنسبة الى قوله من خالف السنة فقد كفر فمسلم ولكن لا يلزمنا لان استدلالنا بقوله صلوة
السفر ركعتان وان اريد به انه كان متروكا بالنسبة الى قوله صلوة السفر ركعتان فممنوع وما
قيل ان روى ابن عباس رضي الله عنه رواية تنص ايضا ان صلوة الخوف ركعة والجواب ان ذلك محمول
على ان الذي يصليه الماموم مع الامام اذا كان في السفر وفي صلوة الفجر ركعة لانه يجعل الناس طائفتين
فيصلي بالذي معه ركعة ثم ينصرفون الى وجه العدو ثم ياتي الثانية فيصلي معه بها ركعة وسلم
فيصير لكل طائفة من الماموم ركعة مع الامام ثم يقضون ركعة فيكون ما روي عن ابن عباس
في صفة صلوة السفر غير مخالف لقوله ان صلوة الخوف ركعة واما على المعقول فما قيل ما ذكرتم
وان دل على ثبوت ما ادعيتم ولكنه يقتضي حمل اللفظ على معنى غير موضوع له من غير علاقة وهو

الطلاق القصر على المشي وخفض الرأس بالإيماء وغير ذلك والجواب ان ما كان منه مفسدا فالعذر
حالة الخوف اذا قصرنا من صفة الاداء حدث فيها اعتبارا بمعنى القصر وليس اطلاق عليه
بطريق المجاز حتى يعتبر فيه العلاقة وانما ذلك تسمية عرفية مع وجود مناسبة على ان ما في التسمية
غير لازمة سلمنا انه اطلاق مجازي لكن العلاقة موجودة لان القصر عن كذا مستلزم للقصر
وذكر اللازم وارادة الملزوم من اقسام المجاز وهذا ما اتفق في بيان هذا الموضع من الاطناب
لاحتياج المقام اليه والى ان يزيد والله اعلم ومنها قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
فان فيه معنى الشرط دلالة لكنه ذكر على سبيل العادة فان الاب في معظم الوقت والربيبة
والطعام سقوطها على ... فكان ذكر الحجر تحريضا على الربيبة وترغيبا الى مخالفة الطبع او في ذلك
تضييع الصغير والصغيرة فقال الشيخ لم يذكر الحجر شرطا يعني لا عادة ولا تعلق علة ولا دلالة
شرطا لان ربائبكم معرف والوصف المعرف لا يفيد معنى الشرط كما في قوله هذه المرأة التي
اتزوجها طالق ولانه لم يذكر ما عكسه وهو قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلو كانت الحرمة
متعلقة بالوصفين جميعا لذكر كل واحد منهما عند ذكر الاباحة فقيل فان لم تكونوا دخلتم بهن
ولم تكن الربائب في حجوركم لان المتعلق بالشرط ينتفي بانتفاء كل واحد منهما واذا كان
كذلك لم يكن لاختصاص الدخول بالنفي دون الحجر وجه واما الشرط فقوله فان لم تكونوا دخلتم
بهن فلا جناح عليكم فان عدم الدخول شرطا اسما وحكما اي شرط حقيقي لاباحة البنت صيغة
لوجود حرف الشرط فيه وحكما لتعلق الاباحة عليه ولم يذكر المعنى لانه داخل في الحكم اذ معنى
الشرط ليس الا توقف الحكم عليه بخلاف العلة لان معناها التأثير ولذلك دلالة الشرط معطوف
على قوله وقطالا ينفك صيغته عن معناه اي كما ان صيغة الشرط لا تنفك عن معناه فكذلك دلالة
الشرط لا تنفك عن مدلولها وذكروا من ثبوت الشرط دلالة مثل قوله المرأة التي اتزوجها
طالق قلنا هذا الكلام يعني بالشرط دلالة لوقوع الوصف وهو وصف التزوج في النكرة
وقع في وجهه ذلك في الفاظ العموم وقد وقع الوصف في المعين كما في قوله هذه المرأة التي اتزوجها
طالق لم يصلح دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو فيبقى قوله هذه المرأة طالق
فيلغو في الحنيفية قوله ونص الشرط يجمعها اي المعين وغيره حتى لو قال ان تزوجت
هذه المرأة او امرأة طلقت اذا تزوج بها وكان ينبغي ان يذكر على حدة الفرق بين الدلالة والصريح
قال رحمه الله واما الشرط الذي هو في حكم العلل فان كل شرط لم تعارضه علة
تصلح ان تكون علة يضاف الحكم اليه ومتى عارضه علة لم يصلح علة لما قلت ان الشرط يتعلق
به الوجود فصار شبيها بالعلل والعلل اصول لكنها لما لم تكن عللا بذواتها استقام
ان يخلفها الشرط وهذا اصل كبير لعلمائنا رحمهم الله فقد قالوا في شهود الشرط
واليمين اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان يجب على شهود اليمين لانهم شهود العلة
وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار واذا
اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار
لانه هو العلة والتخيير سبب فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة صلح علة

لما قلنا وذلك مثل ما قال علماؤنا رحمهم الله في رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان كان قيده عشرة ارطال
فهو حر ثم قال وان حله احد من الناس فهو حر فشهد شاهدان ان القيد عشرة ارطال
فقضى القاضي بعتقه ثم حله فوزن فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان قيمته
في قول ابي حنيفة لان القضاء بالعتاق ينفذ ظاهرا وباطنا وقد وجب العتق بـ
شهادتهما وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فوقع العتق بحل العبد وهذان
الشاهدان اثبتا شرط العتق لا علة العتق ومع ذلك ضمنا من قبل ان علة العتق لا يصلح
لضمان العتق وهو يمين المولى فجعل الشرط علة وفي مسئلة رجوع الفريقين ايجاب كلمة العتق
يصلح لضمان العدوان لانها ثبتت بطريق التعدي فلم يجعل الشرط علة واذا رجع شهود الشرط
وحدهم يجب ان يضمنوا لما قلنا فاما شهود الاحصان اذا رجعوا فلا يضمنون بحال عند
خلافا لزفر رحمه الله لان الاحصان لا يتعلق به وجوب ولا وجود على ما نبين في القسم
الثاني من اقسام الشرط وهو الشرط الذي هو في حكم العلل وهو شرط لم يعارضه علة مجاز
اما في الكلام الشيخ محذوف اعتمادا على تنبيهه وهو قوله فان كل شرط لم يعارضه علة اي
صالحة لاضافة الحكم اليها صلح ان تكون علة يضاف الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم يكن له معنى
الحقيقة ومتى عارضه علة لم يصلح علة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وانما قلنا انه اذا لم
يكن علة صالحة لاضافة الحكم معارضة للشرط صلح ان يكون الشرط علة لما قلنا ان الشرط
يتعلق به الوجود دون الوجوب فصار بهذا الاعتبار شبيها بالعلل اي العلل اصول فاذا وجد
الاصل لا يحتاج الى الخلف واذا لم يوجد جاز اضافة الحكم الى ما هو شبيه به قوله لكنها يعني
العلل جواب تقديره ان علل العلل لا بد لها من اصل والشرط ليس له ما هو فالواجب ان لا
يخلفها الشرط كما في العلل العقلية وتقرير الجواب ان العلل الشرعية ليست عللا بذواتها
بل هي امارات على الاحكام حقيقة كالشرط فاستقام ان يخلفها الشروط في حق اضافة
الاحكام عند تعذر الاضافة اليها لتحقق الشبه في الجانبين كما بينا وهذا اي اعتبار العلة
عند صلاحها لاضافة الحكم لا الشرط اصل كبير لعلمائنا رحمهم الله فقد قالوا انه اذا شهد رجلان
لامرأة قبل الوطء ان زوجها علق طلاقها بشرط ثم شهد آخران بوجود الشرط ثم رجعوا بعد
الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر كان الضمان على شهود اليمين اي التعليق
خاصة لانهم شهود علة حيث اثبتوا قول الزوج انت طالق وهو صالح لاضافة الحكم اليه فلم يجز
اضافته الى الشرط وسمي شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق علة باعتبار ما يؤول
اليه وباعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم ثبت للمعلق اتصال بالمحل
بوجود الشرط في زعمهم فصار علة حقيقة ونوقض بما لو شهدا بالتزوج وآخران بالدخول ثم
رجعوا بعد الحكم فالضمان على شاهدي الدخول مع كونهما شاهدي شرط والعلة في ايجاب
المهر النكاح واجيب بان شاهدي الدخول ابرآ شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا
في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع وههنا لم يبرئ شهود الشرط
التعليق عن الضمان حيث لم يدخلا في ملك الزوج عوضا فان قيل شهود التعليق شهودا

شهدوا بقوله انت طالق على تقدير وجود الشرط لا مطلقا وعليه وتأثيره موقوفان على الشرط
فشهود الشرط شهود تحقق العلة والتأثير فهم اولى بالضمان فالجواب ان ذلك ممنوع
فانهم شهدوا بقوله انت طالق على الحقيقة فانهم قالوا سمعناه ذلك وهذا الكلام علة لولا
المانع فيشهدوا على كلام هو علة عند عدم المانع وشهود الشرط اثبتوا ما هو شرط التعليق
ولا تعلق بشهادتهم بتحقق العلة والتأثير اصلا فانهم صرحوا بانهم لا علم لنا بالعلة وتحققها
وتأثيرها بل هو بالشهادة الاولى فانهم لما اثبتوا التعليق كان من ضرورته تحقق العلة
وتأثيرها عند ارتفاع المانع حتى لو تحقق التعليق بلا شهادة باتفاق الخصمين ثم شهدوا بوجود
ثم رجعوا لم يضمنوا فعرف ان تحقق العلة وتأثيرها غير مضاف الى شهادتهم وكذلك العلة
والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهدوا بان الزوج
خيرها قبل الوطي وشهد آخرون انها اختارت نفسها في المجلس وكما اذا شهدوا ان المولى
قال لعبده انت حر ان شئت او اخترت عتقك وشهد آخرون ان العبد قال في المجلس
شئت او اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعتاق فان الضمان نصف المهر
في الطلاق وضمان العبد في الاعتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار علة
لان لزوم نصف المهر وفوات مالية العبد يحصل بالاختيار لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق
مفض اليه فكان الحكم مضافا الى العلة فاما اذا اسلم الشرط عن معارضة العلة اي الصالحة للاضافة
صلح الشرط علة لما قلنا من شبه كل واحد منهما بالآخر واعلم ان هذا التمثيل له بقوله وذكر في
الشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل قول علمائنا في رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان
كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان ان القيد
عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فوزن فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان
قيمته للمولى في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد لا يضمنان
وهذا بناء على ان القضاء بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا عند ابي حنيفة لان القضاء بناء
على دليل شرعي واجب العمل يجب صونه عن البطلان وتصحيحه ما امكن وقد امكن ذلك باثبات
التصرف المشهود به سابقا على القضاء صونا له عن البطلان بقدر الامكان واذا كان
القضاء نافذا ظاهرا وباطنا ثبت العتق بشهادتهما قبل حل القيد ثم تبين انهما
شهدا بالباطل فيضمنان قيمته وعندهما ينفذ ظاهرا لا باطنا لان صحة القضاء
بالحجة والحجة باطلة اما الاولى فظاهر واما الثانية فلكون الشهادة كاذبة ولكن العدالة
لما كانت دليل الصدق ظاهرا اعني شرعيته في وجوب العمل دون النفاذ حقيقة
واذا كان القضاء بالحجة في الظاهر دون الباطن فكان العتق واقعا بحل القيد
لا بالشهادة فلا يضمنان شيئا ونوقض بما اذا ظهر الشهود كفارا او عبيدا بعد القضاء
فانه حكم بدليل شرعي واجب العمل ومع هذا ينقض القضاء والجواب انا قد قلنا انه واجب
الصيانة عن البطلان والتصحيح ما امكن ومن شروط الامكان انسداد طريق المعرفة
للقاضي قبل القضاء بمعرفة حقيقة صدق الشاهد وما ذكرتم ليس كذلك فان الرق

والكفر مما يمكن الوقوف عليهما قبل القضاء واما ما نحن فيه فان الوقوف عليه متعذر قبله اذ لا يعرف
وزن القيد الا بعد الحل واذا حله عتق فنفذ قضاؤه بالعتق ظاهرا وباطنا قوله وهذان
الشاهدان متصل بقوله واجب العتق بشهادتهما وذلك لانه لما كان في بيان اضافة الحكم الى الشرط
قال وهذان الشاهدان اثبتا شرط العتق وهو كون القيد عشرة لا علة العتق ومع ذلك ضمنا
من قبل ان علة العتق وهو يمين المولى لا يصلح لضمان العتق لعدم صفة التعدي هناك
لان المالك تصرف في ملكه وهو لا يصلح سببا للضمان كما اذا باع ماله بنفسه او اكله فجعل الشرط
علة لخلوه عن معارضة علة صالحة لاضافة الحكم اليها ونظيره مسألة رجوع المزكي الى كلمة العتق بعد
لضمان العدوان لانه بطريق التعدي فلم يجعل الشرط علة واذا رجع شهود الشرط
وحدهم يجب ان يضمنوا لما قلنا ان العلة وهو يمين الزوج او المولى لا يصلح علة للضمان لخلوها
عن صفة التعدي اذ شهود اليمين يأمنون عن شهادتهم فيجب اضافته الى الشرط لظهور
صفة التعدي بالرجوع وانما قال يجب لانه لم يثبت فيه نص عنه رواية وذكر شمس الائمة وابو اليسر
ان شهود الشرط لا يضمنون سواء رجعوا وحدهم او مع شهود اليمين نص عليه في الزيادات
والمبسوط والاسرار وفي الطريقة البرغرية ان شهود الشرط يضمنون عند زفر وعندنا
لا يضمنون ووجهه ان العلة وان خلت عن صفة التعدي ولم يصلح لايجاب الضمان فهي صالحة لقطع
الحكم عن الشرط لانها فعل فاعل مختار كما في فتح باب القفص والاصطبل على قول ابي حنيفة
وابي يوسف وكما في اشلاء الكلب بخلاف حفر البئر وامثاله لان العلة هناك طبع لا اختيار فيه
فلا يصلح لايجاب الضمان ولا لقطع الحكم عن الشرط فان قيل يلزم المسألة الخلافية المتقدمة فان
العلة فيها وهو يمين المولى اختيارية ثم لم يقطع ذلك اضافة الحكم عن شاهدي الشرط عند ابي
حنيفة اجيب بانه لا يلزم لانهما شاهدا شرط صورة ولكنهما يثبتان علة العتق معنى لانهما شهدا
بالتعليق بشرط موجود والتعليق بشرط موجود تنجيز حتى علله الوكيل بالتنجيز وكانهما شهدا
بتنجيز العتق اشار اليه ابو اليسر واما شهود الاحصان اذا رجعوا فلا يضمنون بحال عندنا
خلافا لزفر لان الاحصان لا يتعلق به وجوب ولا وجود على ما نبين ان شاء الله تعالى قال
رحمه الله وعلى هذا الاصل حفر البئر هو شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشي سبب
محض لكن الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فيكون حفر البئر ازالة للمانع وكذلك شق الزق
شرط للسيلان لان الزق كان مانعا وكذلك القنديل بل حبل علة للسقوط وانما الحبل مانع
فاذا قطع الحبل فقد زال المانع فعمل الثقل عمله ثبت انه شرط لكن العلة ليست بصالحة
لان الثقل طبع لا تعدي فيه والمشي مباح لا شبهة فيه فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل
واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبه بالعلل لما تعلق به من الوجود اقيم مقام
العلة في ضمان النفس والمال جميعا ولهذا لم يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم الميراث لانه
ليس بمباشر فلا يلزمه جزاؤها فاما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد
الاشهاد فمن قسم الاسباب التي جعلت علل في الحكم على ما مر لا من هذا القسم
اي وعلى ان الشرط اذا لم يعارضه ما يصلح علة اضيف الحكم اليه مسألة حفر البئر في الممشى

فان حفر البئر شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط اي التلف والمشي سبب محض لانه مفض اليه
لكن الارض كانت ممسكة مانعة للثقل عن العمل فيكون حفر البئر ازالة للمانع وابعاد شرط السقوط
وكذلك اي وكحفر البئر شق زق فيه مائع فان علة التلف انما هو سيلانه الا ان الزق كان مانعا للعلة
صورة وشقه ازالة للمانع وابعاد شرطه وكذلك القنديل المعلق بقطع علة للسقوط والحبل مانع فاذا
قطع الحبل فقد ازال المانع فعمل الثقل عمله فصار شرطا ولا اضافة للحكم الى الشرط عند وجود العلة
لكن العلة لم تصلح لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبع وما هو كذلك لا تعدي فيه فلا تعدي في العلة
اما الاولى فظاهر واما الثانية فلان الافعال الاختيارية مشتملة على جهة الاختراع وجهة الكسب
والاولى لا تعدي فيه لانه تصرف في ملك الفاعل والثاني حق جهة التعدي وهي منتفية في العلم فلا يكون
فيه تعد بسبب ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم اليها وكذلك السبب وهو المشي لانه مباح لا شبهة فيه و
المباح لا يكون تعديا فلا يصلح للاضافة وضمان العدوان لا يتحقق بلا تعد وكلامنا فيه وذكر
في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي كما لو حفر بئرا
في ملكه فوقع انسان فيها فان التلف يضاف الى المشي حتى لا يجب الضمان على الحافر لانه غير متعد فجعل
علة قال صاحب الكشف هذا لا يصلح احترازا عنه فان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست
باعتبار صفة التعدي في المشي بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته للاضافة
ولهذا لو كان المشي في هذه الصورة باذن كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه
هدرا كما لو كان المشي موصوفا بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي والحفر
ايضا ومع ذلك يضاف الى المشي بان حفر بئرا في ملك غيره بغير اذنه ومشى فيه انسان بلا اذن فوقع
فهلك فلو كان التلف في هذه الصورة مضافا الى المشي لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا لصح قوله
والمشي مباح احترازا عنها اما لو اضيف التلف الى الحافر حتى وجب الضمان عليه لم يكن قوله هذا احترازا
عن المشي الموصوف بالتعدي ولم يظفر برواية في هذه المسألة الا ما ذكر في المبسوط لو حفر بئرا في ملك
الغير بغير اذنه فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعد بالحفر واطلاق هذه الرواية يدل على وجوب الضمان
على الحافر سواء كان الماشي متعديا اولا فعلى هذا قوله والمشي مباح زيادة بيان لصلاحية
الشرط للعلية وعلى ما ذكرنا انه من حفر بئرا او وضع حجرا في ملك الغير بغير اذنه فهلك به بهيمة
يضمن الحافر ولو دخل رجل فهلك ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان
احدهما انه يجب لتعديه بالحفر والثاني انه لا يجب لان الداخل متعد فعلى هذا يجوز ان يكون قوله
والمشي مباح احترازا عن الخلاف في ان عند اباحة المشي الضمان على الحافر بالاتفاق واذا ثبت ان
الشرط ما هو علة وللشرط شبه بالعلل لما تعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس
والاموال جميعا لا الجزاء ولان الحفر شرط حقيقة ليس بمباشر لم يجب الكفارة على الحافر ولا يحرم
عن الميراث لانه لما لم يكن مباشرة لا يستلزم جزاءها وذلك لانها تحصل باتصال الفعل بالمحل وقد
عدم ذلك في الحفر وكيف يجعل مباشرة وقد يكون الحافر ميتا عند الوقوع وقال الشافعي رحمه الله
يجب عليه الكفارة ويحرم عن الميراث لان الحفر كالمباشرة في حكم الضمان فكذا في الكفارة والحرمان
وجوابه ما قلنا وكذلك سيلان المائع وثقل العمود بل طبيعتان فلا يصلحان للاضافة لما ذكر في مقام

الشرط الموصوف بالتعدي وهو الشق والقطع مقام العلة في الاضافة فخلفها عنها ولما ذكر ان
حفر البئر من الشروط التي هي في حكم العلل وكان وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل
بعد الاشهاد مثله في الحكم حتى وجب بها الضمان ولم يجب بها الكفارة ولا الحرمان عن الميراث
اوهم انها ايضا من الشروط التي هي في حكم العلل فازاله بقوله فاما وضع الحجر الى اخره فمن
قسم الاسباب التي جعلت عللا في الحكم على ما مر يعني في العقوبات القاصرة لان هذا القسم اي
الشرط الذي له حكم العلل لانها لم تكن ازالة للمانع بل هي طرق مفضية الى التلف فكانت اسبابا
اخذت حكم العلل ثم الاشهاد في الحائط المائل ليس بلازم لصيرورتها حكم العلة بل الشرط هو
التقدم الى صاحبه والاشهاد للاحتياط كالاشهاد في طلب الشفعة قال رحمه الله و
على هذا الاصل قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره ان الزرع للغاصب وان كانت العلة
بطبع الارض والماء والهواء واما الالقاء فشرط لكن العلة لما كانت معنى مسخرا لا اختيار له لم يصلح
علة مع وجود فعل عن اختيار وان كان شرطا فجعل للشرط حكم العلل اي لما كان الشرط
يقوم مقام العلة في اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة الى العلة قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة الغير
في ارض غيره ان الزرع للغاصب ولا سبيل لصاحب الحنطة على الزرع وقال الشافعي رحمه الله الزرع
لصاحب الحنطة لانه نماء ملكه ونماء الملك لصاحبه كولد الجارية وثمرة الشجرة والصبغ لا اثر
له لانه حركة لا يحصل منه الحكم فكان وجوده وعدمه سواء فلو حصل بغير صنع احد كهبوب الريح
والقائها في ارض انسان كان الخارج لصاحب البذر فكذا اذا حصل بصنعه ولنا ان الحنطة قد
تغيرت وتغيرها امر حادث فلا بد له من امر يضاف اليه وذلك اما نفس الحنطة او طباع العناصر او
عمل الزارع والاول باطل لان ذات الشيء الموجود لا يمكن ان تكون علة لاستحالته والا لكان ممتنع الوجود
وهو خلف والثاني كذلك شرطا وان صلح علة عقلا لتأثيره فيه لان الطباع مخلوق الله بدون اختيار
لها في ذلك ولا يمكن اضافة الاتلاف اليه كالا يضاف الى الثقل في مسألة البئر فتعين العمل وهو في معنى
الشرط المؤثر المذكور لان عمله موقوف على الجمع بينها وبين البذر وقد ثبت ان الحكم عند تعذر اضافته
الى العلة يضاف الى الشرط اذا كان صالحا للخلافة عن العلة وهو كونه فعلا اختياريا صالحا لان
يضاف اليه واذا ثبت انه يضاف الى علة كان مكتسبا للزارع والكسب للمكتسب وعليه ضمان
ما استهلكه بجعله والقياس مرجوح ولولد دابة وثمرة الشجرة باطل لان النماء انما هو عند بقاء الاصل
وقد هلك هنا وكذلك التسوية بين الفعل الاختياري وغيره لان الاختياري يصلح للخلافة
دون غيره ولهذا اذا هبت الريح بها فالقاها في الارض كان الزرع لصاحب الحنطة لعدم الاستهلاك
اداك والضمير في غيره للاول للغاصب وفي الثاني ان للغير الاول او بمعناه الزرع لو كان
في ارض المغصوب منه كان له وليس كذلك بل عليه اطلاق الرواية في الاسرار والمبسوط
واصول شمس الائمة حيث قيل وان غصب حنطة فزرعها مطلق ولان للمالك ان يضمن
الحنطة المغصوبة وان زرعها في ارض مالكها لاستهلاكها بالزراعة واذا كان كذلك
يملكها بالاستهلاك كما في ما ذكرنا فصار كانه زرع حنطة نفسه في ارض الغير وان كان للغاصب كالاول
فلا يوهم شيئا قال رحمه الله وان الشرط الذي له حكم الاسباب ان يعترض عليه

بفعل مختار غير منسوب اليه ولهذا لم يكن ضامنا عليه وذلك مثل رجل حل قيد عبد حتى ابق
لم يضمن قيمته باتفاق اصحابنا لان المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع فكان
شرطا في الحقيقة الا انه لما سبق الاباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الاسباب فان
السبب ما يتقدم والشرط ما يتاخر ثم هو سبب محض لانه اعترض عليه ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادث به بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق فجالت ثم اتلفت شيئا لم
يضمنه المرسل لان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط جعل سببا واذا انفلتت
الدابة فاتلفت زرعا بالنهار كان هدرا وكذلك بالليل عندنا لان صاحب الدابة ليس بصاحب شرط
ولا سبب ولا علة وقال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل
فخرجت الدابة فضلت انه لا يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه
فعل مختار فبقي الاول سببا خالصا فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا
اختيار في السقوط حتى اذا اسقط نفسه هدر دمه لكن مشى على قنطرة واهية وضعت بغير
حق يحسب به او على موضع رش الماء عليه فزلق فعطب هو لا يهدر دمه لان القاء ما هو العلة
وقد صلح لاضافة الحكم اليه وقال محمد رحمه الله طيران الطير هدر شرعا وكذلك كل فعل بهيمة فجعل
كالخارج بلا اختيار كسيلان ما في الزق اذا خرج على فور الفتح اوجب الضمان على صاحب الشرط
والجواب عنه ان فعل البهيمة لا يصلح لايجاب حكمه فاما لقطعه فنعم كالكلب يميل عن سنن
الارسال وكالدابة تجول بعد الارسال ونحو ذلك وهذا ولهذا قلنا فيمن حفر بئرا فوقع فيها انسان
ان من تلك لم اصلف الولي والحافر فقال الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه ان القول
قول الحافر استحسانا لما قلنا ان الحافر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة الحكم الى العلة
فاذا ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافته اليها فقد تمسك بالاصل وجحد حكما ضروريا
فجعل القول قوله بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لم يصدق لانه صاحب علة ولهذا
في الجامع الصغير فيمن اشلى كلبا على صيد مملوك فقتله او على نفس فقتلها او مزق ثياب رجل
لم يضمن لانه صاحب سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير مضاف اليه لان الكلب يعمل بطبعه و
ليس الذي اشلاه سائق بخلاف ما اذا اشلى على صيد فقتله ان صاحبه جعل كانه ذبحه
بنفسه لان الاصطياد من المكاسب فالحكم مبني على نفي الحرج بقدر الامكان و وجوب
في ضمان العدوان الى محض القياس ولهذا قلنا فيمن القى نارا في الطريق فهبت
به الريح ثم احرقت لم يضمن واذا القى شيئا من الهوام في الطريق فتحركت وانتقلت ثم لدغت
لم يضمن وبعض هذه المسائل يخرج على ما سبق في باب تقسيم الاسباب فهي ملحقة بذلك
الباب ه الشرط الذي له حكم الاسباب هو شرط يعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب
الى الشرط وان يكون الشرط سابقا على الفعل المعترض فقوله شرط كالجنس يشمل الشروط
وقوله يعترض عليه فعل فاعل مختار احتراز عن الفعل الطبعي كسيلان الماء و
سقوط القنديل فان مثل ذلك لا يجعل الشرط في حكم السبب وقوله غير منسوب الى الشرط
احتراز عما نسب اليه كسير الدابة في مسألة السوق فان الشرط في ذلك في حكم العلة وقوله

وان يكون الشرط سابقا عليه احتراز عن تعليق الطلاق بالدخول فانه فعل مختار غير منسوب
الى الشرط ولكن كان متاخرا عن صورة العلة فلهذا كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية والعلية
وذلك اي الشرط الذي له حكم الاسباب مثل رجل اي مثل فعل رجل حل قيد عبد حتى ابق فانه
لا يضمن قيمته باتفاق بين اصحابنا ويعني به اذا كان العبد عاقلا فان كان مجنونا فالحال ضامن عند
محمد كما في فتح باب القفص وانما ذكر الشيخ الاتفاق في هذه الصورة احترازا عن فتح باب القفص
فانه مثله وفيه خلاف بين اصحابنا اما بيان شرطيته فلان المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع
وكان شرطا في الحقيقة واما بيان انه في حكم الاسباب فلانه سبق الاباق الذي هو علة التلف
منزلة الاسباب لان السبب ما يتقدم على العلة لانه مفض ووسيلة فلا بد من كونه سابقا وح لا يكون
شرطا حقيقيا لان الشرط المحض الحقيقي ما يتاخر عن صورة العلة وان تقدم على انعقاده علة
كما في التعليق واعترض بان الشرط كما يكون متاخرا يكون متقدما على العلة كالاشهاد فانه مقدم
والعلة وهو الايجاب والقبول متاخرة صورة ومعنى واجيب بانا لا ننكر ذلك لكنا نقول لو تقدم لم
يتمحض شرطا بل اشتبه السبب لانه اذا تقدم لا يخرج عن معنى الافضاء بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي
وذكر في بعض النسخ في هذا الموضع اعتراضات لا طائل تحتها فاعرضت مخافة التطويل وكان هذا
اي حل القيد كارسال من ارسل دابة في الطريق فجالت عنه او يسرة عن سنن الطريق او وقفت
ثم سارت فاتلفت شيئا لم يضمن المرسل شيئا لان بالجولان والوقوف انقطع حكم ارساله وثبات
سيرا اخر باختيارها فكانت كالمنفلتة واحترز بقوله ثم على لو ارسلها فاصابت شيئا في وجهها
فان المرسل ضامن فيه كالسائق لانها واكراهها على الاتلاف بمنزلة السوق بخلاف الحل فانه ليس باكراه
على الاباق بوجه فلا يصح اضافة التلف اليه قوله الا ان المرسل جواب سؤال تقديره كيف يكون
الحل وهو شرط كالارسال وهو سبب وتقرير الجواب انهما في الحكم سواء لكن المرسل صاحب سبب في الاصل
اذ الارسال لشيء ما لم يعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه حتى لم يذهب الى سنن
ارساله وهذا اي الحال صاحب شرط لان الحل ازالة المانع جعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة
وقد اعترض عليه فعل مختار فكانا في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض عليه من الفعل سواء
فكان هدرا بلا خلاف قوله واذا انفلتت الدابة يحترز ان يكون ضمان وكان هذا كالاتلاف
اذا انفلتت الدابة فاتلفت زرعا بالنهار كان هدرا وكذلك بالليل عندنا لان صاحبها على
تقدير الانفلات ليس بصاحب شرط لانه ما فتح باب الاصطبل ولا صاحب سبب لانه لم يرسل ولا صاحب
علة لانه لم يباشر الاتلاف واذا لم يتحقق واحد منها لا ينعقد سبب الضمان وعند الشافعي رحمه الله يضمن
لحديث البراء ان ناقته دخلت زرع انسان فافسدته فقضى النبي صلى الله عليه وسلم بالضمان وقال
حفظ الزرع على اربابه نهارا وحفظ الدواب على اربابها ليلا والجواب ان المروي مطلق فيحمل
فتخصيصه بالليل تحكم وقوله وحفظ الدواب على اربابها مسلم ولكن لا ينهض بالتخصيص لان النص
لم يتعين كونه لترك الحفظ بل لارهاب الدابة وهي مختارة فيه ولم يتولد ذلك من الارسال فكان
كالوكالة الرق على مال ان على انه ما دل على اذا اراد صاحبها احدها فانفلتت بنفسه

اما ما على انه معارض بقوله عليه السلام فعل العجماء جبار ويمكن ان يكون ذكره لدفع وهم من يتوهم
ان كان المتعلقة على خلاف حكم المرسلة وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب
اصطبل فخرجت الدابة انه لا يضمن والمراد به في المسلمين ان يكون الطيران والخروج على الفور اشار اليه ذكره بالفاء
حتى لو طار او خرجت بعد ساعة لا يضمن الفاتح بالاتفاق وذلك لان هذا يعني فتح باب القفص والاصطبل شرط
جرى مجرى السبب اما الاول فلانه ازالة المانع واما الثاني فلما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض
على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب الى الفتح لان الطيران او الخروج لا يحصلان بالفتح بل باختيارهما فبقي الاول يعني الفتح
سببا خالصا او شرطا في معنى السبب الخالص فلم يحصل التلف مضافا اليه بل قصر على الخروج كما قصر التلف على الاباق في الحل
بخلاف السقوط في البئر حيث يضاف التلف فيها الى الشرط ولم يقتصر على العلة لانه لا اختيار هناك فلم يصلح لقطع
الحكم عن الشرط حتى لو اسقط نفسه هدر دمه لان ما اعترض على الشرط وهو الالقاء صالح لاضافة الحكم اليه لصدوره
عن مختار على حسب القصد فانقطع نسبة الحكم عن الشرط كمن مشى على قنطرة واهية وضعت على الماء للعبور بغير حق
يعني في غير الملك وفيما لا يتصرف لواضعها فيه فخسفت به او مشى على موضع رش الماء عليه فزلق فعطب هدر
دمه لان الاتلاف هو العلة وقد صلح لاضافة الحكم اليه وقيد بقوله وضعت بغير حق احترازا عن الموضوع في الملك
فانها لا يصلح سببا للضمان وقيد بقوله عالما به وهو راجع الى المسئلتين اي بوضع القنطرة وصبها بغير حق و
في الرش في هذا الموضع احترازا عما اذا لم يكن عالما فان الواضع ضامن فيه فانه ذكر في المبسوط مشى على جسر
ان متعمدا للاكل فانخسف به لا ضمان على واضعه لان الماشي تعمد المشي فيصير قوله مضافا الى فعله
لا الى السبب الخفي او لو لم يكن عالما يضمن واضع الجسر لكونه متعديا في التسبيب وقال محمد رحمه الله تعالى لو
ان [illegible] طيران الطير هدر شرعا وكذا فعل كل بهيمة فيجعل كالخارج بلا اختيار فالحقناه بالفعل الطبيعي
وذلك لان الطير او الدابة لا يصبر عن الطيران والخروج عادة والعادة اذا تكررت صارت طبيعة لا يملك الاحتراز
عنها فاذا خرج على فور الفتح واستعمل عادته كان الخروج كسيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح
كالشق فوجب الضمان على صاحب الشرط والجواب ان فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب حكم فاما لقطعه فنعم وبيانه
ان قوله فعل كل بهيمة هدر شرعا ان اراد به انه هدر لايجاب الحكم او لقطعه والاول مسلم وليس كلامنا
فيه والثاني ممنوع فان الكلب اذا امال عن سنن الارسال عنة ويسرة ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله غير
معتبر في اضافة الحكم اليه ولكنه معتبر في حق منع الاضافة الى المرسل وكذلك اذا جالت الدابة عنة ويسرة بعد
الارسال فانه لا يجوز لانه قاطع لاضافة الحكم الى المرسل وقال القاضي في هذه المسئلة ما ذكرناه قياس وما ذكره محمد
قول من الاستحسان قال صاحب الكشف فعلى هذا هذه المسئلة من المسائل التي ترجح القياس فيها على
الاستحسان قوله والعلة قلنا متصل بقوله ومتى عارضها اول باب بيان القسم الثاني اي ولان الحكم
لا يضاف الى الشرط عند معارضتها علة صالحة قلنا كذا متصل بقوله لان الالقاء وهو العلة ومعناه ولكون
الالقاء صالحا للعلية قلنا فيمن حفر بئرا فوقع فيها انسان فهلك ثم اختلف الحافر والولي فقال الولي
سقط وقال الحافر اسقط نفسه لان القول قول الحافر استحسانا والقياس ان يكون القول قول الولي
وهو قول زفر لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو يدعي القاء نفسه يريد اسقاط ذلك
الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد للولي اذ الانسان لا يلقي نفسه في البئر عمدا فكان القول لمن

لمن شهد له الظاهر الا انا استحسنا في قبول قول الحافر لما قلنا ان الحكم شرط حيث يخلف عن العلة لتعذر اضافة
الحكم الى العلة فاذا ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها فقد تمسك بالاصل وجعل الحكم مضافا الى
و[illegible] الشرط عن العلة وهو منكر سبب الضمان فكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتاج
الى الاستحقاق الدية على عاقلته فلا يكفيه التمسك بالظاهر مع ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر اخر
وهو ان البصير يرى البئر في ممشاه فلا يقع فيه الا بالالقاء فقد اتفقا بلا دفع الاحتمال في سبب وجوب الضمان
فلا يجب بالشك بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لم يصدق لانه صاحب علة فان الجرح علة موجبة للضمان
وعند وجود العلة لا يقبل قوله العارض المسقط فكان القول للولي لتمسكه بالاصل ولهذا اي ولان الا
عتراض علة صالحة للاضافة يوجب قطع نسبة الحكم عن الشرط والسبب قلنا في الجامع الصغير فيمن ارسل كلبا اي
اغراه على صيد مملوك فقتله او حل قيد عبد فقتله او شق زق ثياب الرجل لم يضمن لانه صاحب سبب وقد اعترض
عليه فعل مختار غير مضاف اليه لان الكلب يعمل بطبعه اي باختياره الطبيعي وليس الذي بالاشلاء
بسوق يعني يجد الاشلاء حتى لو كان ارسله يعني له بان يعدو خلفه وسلمه ضمن وفي الغنيمة اي الليث
ان اصاب الكلب في فوره شيئا ضمن وان لم يكن سائقا له كالدابة وفي تعليل الشيخ تلويح الى الفرق على الظاهر
لان الكلب لما كان عادته الصيد وفي ترك الفيء عاملا بطبعه واضافه لا بارسال المرسل كان الارسال
كحل القيد فيشترط فيه حقيقة السوق اما الدابة فليس من طبعها المشي في الطريق
بل من طبعها الجولان وترك سنن الطريق للرعي فكانت محافظتها سنن الطريق بعد الارسال
على خلاف طبعها بناء على الارسال كما في السوق فيضمن وقوله بخلاف ما اذا اشلى جواب نقض
اجمالي تقريره لو كان الكلب عاملا بطبعه وفعل المرسل ينقطع به لما حل المشلى على الصيد كالذي
بنفسه في حل الصيد واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلا جهل
ذاك وقد حل اكله وحاصل جواب الشيخ ظاهر راجع الى الفرق او تخصيص العلل وكلاهما
فاسد عندنا وبيانه انه قال بخلاف ما اذا اشلى على صيد فاكله ان صاحبه كانه ذبحه لنفسه لان
الاصطياد من المكاسب في الجملة فيبنى على نفي الحرج بقدر الامكان وهذا يؤدي الى ان جعلنا
معناه ان الفرق بينهما اي بين الصيد المملوك وغير المملوك ظاهر لان الاشلاء على المملوك عدوان
محض والمقصود ضمان مثله الى محض القياس اي الدليل الظاهر ولو انه يبنى على شئ ولا
سبب واحد لانه شرع جائزا يعتمد الفوات في جهة من وجب عليه ولم يوجد ليحل فعل
المختار وفيه اشارة الى ان الجواب المذكور في الاصطياد استحسان والقياس ان لا يحل وعلى
وغير المملوك من جملة المكاسب ومبناه على نفي الحرج بقدر الامكان ادى الى ان معناه
ملكي وهو ان الكلب عامل بطبعه بعض قطع النسبة عن المرسل لكنه منها فيما تعدم ولهذا
اي ولان اعتراض العلة يوجب قطع نسبة الحكم الى غيرها قلنا فيمن القى نارا في الطريق
فهبت بها الريح ثم احرقت لم يضمن فان حكم فعله انتسخ بالتحول وهذا اذا لم يكن اليوم ريحا
فان كان ريحا فالواضع ضامن به لانه كان عالما حين الالقاء ان الريح تذهب الى موضع اخر
فلا ينسخ حكم فعله ولقائل ان يقول حال الاصل من المسلمين العلم عنده واضح لان ضمان
المحل لا يختلف بالعلم وعدمه واذا القى شيئا من الهوام في الطريق فاتلف شيئا ضمن حاكم

لم يتغير عن حاله لانه متعد فيه واختياره للمستمسك لا ينقطع النسبة لانه طبع ولو تحركت اى الحمامة
الملقاة وانتقلت الى موضع آخر ثم تلف ان لم يضمن الملقي لانقطاع نسبته عنه بتخلل
فعل المختار وهو الانتقال وبعض هذه المسائل المذكورة مثل مسألة الاشلاء والالقاء في النار و
الماء والارسال في الطريق تخرجها تتعلق في باب تقسيم الاسباب وهو السبب الحقيقي الذي اعترض
عليه علة كدلالة السارق ونحوها فهي ملحقة بذلك الباب لانها خلت عن معنى الشرط اذ الاشلاء
والارسال والالقاء ليست بازالة للمانع بوجه ولكنها اوردت هنا على سبيل الاستطراد
قال رحمه الله واما الذي هو شرط اسما لا حكما فان كل حكم تعلق بشرطين فان اولهما
شرط اسما لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك يضاف الى اخرهما فلم يكن الاول
شرطا الا اسما ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثم ابانها
ثم دخلت احداهما ثم نكحها ثم دخلت الثانية انها تطلق خلافا لزفر رحمه الله لان الملك
شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولم يوجد هنا جزاء
يفتقر الى الملك فلم يجز ان يجعل الملك شرطا لعين الشرط لان عينه لا يفتقر الى الملك ولم يجز شرطا
لبقاء اليمين كما قبل الشرط الاول من القسم الذي والشرط الذي هو شرط اسما لا حكما فان
فاول شرطين حكم يتعلق بهما يسمى شرطا مجازا لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك
مضاف الى اخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما فلم يتخلف حكمه عنه لم يكن شرطا حقيقة واذا اى لان
الاول لا يكون شرطا الا اسما يعني لا حقيقة فاما فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار
وهذه الدار فانت طالق ثم ابانها ثم دخلت احداهما ثم نكحها ثم دخلت الثانية انها
تطلق والمسألة على وجوه اما ان دخلتهما في الملك او دخلتهما في غير الملك دون الاخرى وهو
قسمين ان يدخل الاولى في الملك دون الثانية او بالعكس ففي الاول يقع الطلاق بالاتفاق
وفي الثاني لا يقع بالاتفاق لانحلال اليمين لا الى جزاء وكذلك في الثالث لان الجزاء في غير الملك
واختلف في الرابع وهي مسألة الكتاب فعندنا يقع خلافا لزفر رحمه الله لا يقع لان حكم الشرطين
في الحكم سواء لانه اضيف اليهما واجزاءه بوجود الجملة وفي احدهما لم يسقط الملك فكذا في
الاخر وهذا اجراء منه للشروط مجرى العلل قلنا ان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود
الجزاء والجزاء يفتقر الى الملك عند وجود الشرط الاخير فلا يكون الملك شرطا عند وجود
شرط الاول [illegible] الملك شرط لصحة وجود الجزاء فلان الجزاء لا يقع في غير الملك
بالاتفاق واما انه لم يوجد جزاء يفتقر الى الملك عند وجود الاول فلان الجزاء لا ينزل
بدون وجود الشرط الثاني وذلك ايضا بالاتفاق [illegible] وقوله لا لصحة
وجود الشرط تأكيد لقوله لصحة وجود الجزاء وقوله فلم يجز ان يجعل الملك شرطا
لعين الشرط يمكن ان يكون جزاء الشرط مقدر تقديره فاذا كان اشتراطه لصحة
وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط لم يجز ان يجعل الملك شرطا لعين الشرط واشار
الى دفع شبهة يورد وهي ان يقال لم لا يجوز ان يكون اشتراطه لصحتهما جميعا اذ
لا منافاة بينهما وتقريره لم لا يجوز ان يكون اشتراطه لعين الشرط لان عينه لا

لا يفتقر الى الملك وان الشرط هو المقتضى لكنه قوله ولم يجز شرطا لبقاء اليمين جواب سؤال تقديره
سلمنا انه اشتراطه لا يصح ان يكون لعين الشرط لكن لم لا يجوز ان يكون لبقاء اليمين و
تقرير الجواب ان اشتراطه لاجل الحاجة [illegible] لعدم الافتقار اليه لان محل اليمين الذمة فيبقى
ببقائها كما قبل الشرط الاول فانها تبقى قبل وجوده بلا ملك فكذا قبل وجود الثاني
قال رحمه الله فاما الشرط الذي هو علامة فالاحصان في باب الزنا وانما قلنا انه علامة
لان حكم الشرط ان يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط وهذا لا يكون في الزنا علة لان الزنا اذا
وجد لم يتوقف حكمه على احصان يحدث بعده لكن الاحصان اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا فاما ان
يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا فثبت انه علامة وليس بشرط فلم
يصلح علة للوجود ولا للوجوب ولذلك لم يجعل له حكم العلل بحال ولذلك لم يضمن شهود الاحصان
اذا رجعوا بحال بخلاف ما تقدم في مسألة الشرط الخالص قوله الشرط الذي هو علامة هو الاحصان
في باب الزنا وهو عبارة عن حالة في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وله شروط الاسلام
والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر
في صفة الاحصان وذكر في المبسوط ان شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول
بالنكاح الصحيح بامرأة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة والحرية شرط
تكميل العقوبة لا الاحصان وانما قلنا انه علامة لا شرط لان حكم الشرط منع انعقاد العلة الى
وجود الشرط والاحصان لا يمنع علية الزنا عند وجوده فالاحصان لا يكون شرطا اما الاول
فلما تقدم ان الشرط عندنا يمنع الانعقاد دون الثاني فلما ذكره بقوله لان الزنا اذا وجد لم يتوقف
حكمه على احصان يحدث فان ما يحدث من الاحصان بعده لا يثبت به الرجم قوله لكن الاحصان
اذا وجد كان معرفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان
فلا بيان لكونه علامة واذا ثبت ذلك فان ثبت انه علامة وليس بشرط فلم يصلح علة للوجود ولا
للوجوب هذه الطريقة للقاضي الامام ابي زيد وتابعه الشيخ وشمس الائمة وبعض المتأخرين وقال
المتقدمون من اصحابنا وعامة المتأخرين الاحصان شرط لان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده
والاحصان بهذه المثابة لان وجود الرجم يتوقف عليه كالطهارة والنية وستر العورة شرط
ولا يتأخر عن الصلوة وليس قول من قال بان يكون الاحصان علة معنى وحكما اسما وقد يتوهم
ذلك بجواز ان يكون الزنا بصفة الاحصان جميعا علة لحكم خاص وهو الرجم ويمكن ان يدفع
ذلك بوجهين احدهما ان في ذلك خروجا من اقوال العلماء وذلك غير معتبر عنده كما مر
والثاني ان الاحصان من الخصال الحميدة ولا يجوز ان يكون شيء من الخصال الحميدة علة
للهلاك لكن يجوز ان يكون شرطا لتغليظ الجناية مع تكامل النعم اغلظ وقد يكون شرطا
بما لا يجوز ان يكون علة فان العدة يجوز ان يكون شرطا ولا يجوز ان يكون علة لامر
وجودي وسطر الشيخ في نفي الشرطية الى عدم توقف انعقاده علة على وجود
الاحصان والظاهر ان كل واحد [illegible] ان يثبت به احكام مختلفة على سبيل البدل
وبعضها يكون موقوفا على امر يكون ذلك الامر علامة واما اذا كان الحكم واحدا فذلك يشترط

شرط لكن الأ وعلى هذا يمكن تقرير حصول الكفارة فان اليمين بعد الحنث توجب الكفارة
اما بالمال او بالتكفير والاعسار وعلامة يعرف به احدهما وجودي قوله ولا لكن اي لعدم الوجود
والوجوب به لم يجعوله اي لهذا القسم سوى العلامة حكم العلل يعني سواء كانت العلة صالحة
لاضافة الحكم اليها او لا قوله ولا لكن اي ولكون الاحصان علامة لم يضمن شهود الاحصان
اذا رجعوا على حال اي سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا بخلاف ما تقدم من شهود الشرط
واليمين فانه لو رجع شهود الشرط وحدهم يضمنون على ما اختاره الشيخ لان الشرط صالح
علامة العلة كما مر فان العلامة فليست بصالحة لما لعدم الوجود او الوجوب به وزفر رحمه الله
لما جعل الاحصان شرطا ضمن شهوده اذا رجعوا وحدهم او اشتركتم مع شهود الزنا عند رجوعهم
جميعا وهذا بناء على ان اصله ان الشرط والعلة سواء في اضافة الضمان يتوقف وجوده عليهما
متضافعين الحكم اليهما واحد وكان هذا قياس زفر المتفق عليه في جعله الاحصان شرطا ولكن
نتركه لوجهين احدهما ما ذكرنا ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة ومثله لا يصلح
لاضافة العقوبة اليه والثاني ان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاح العلة
لاضافة الحكم اليها وههنا شهود العلة تصلح للاضافة اليها فان رجعوا ضمنوا وان
سواء انقطع الحكم شهادة تهمة عن الشرط قال رحمه الله ولهذا قلنا ان الاحصان
يثبت بشهادة النساء مع الرجال ولم يشترط فيه الذكورة الخالصة لما لم يثبت به وجوب عقوبة
ولا وجودها فان قيل اذا شهد كافران على عبد مسلم ان مولاه اعتقه وقد زنى العبد او قذف
فانكر العبد والمولى ذلك والمولى كافر فان الشهادة لا تقبل وقد شهدوا على المولى وهو كافر
ولم يشهدوا على العبد بشيء على ما قلنا انه لا ينسب اليه وجود ولا وجوب فهلا قبلت هذه
الشهادة فالجواب عنه ان لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في المشهود به والمشهود
عليه وخصوصها انها لا تصلح لايجاب عقوبة وقد تبين انه لم يتعلق بها وجوب ولا وجود
ولكن في هذه الجهة تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر زائد وشهادة هؤلاء حجة لايجاب
الضرر اذا لم يكن حدا عقوبة وشهادة الكفار اختصاص في حق المشهود عليه
دون المشهود به وقد تضمنت هذه الجهة شهادتهم تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر
بالمشهود عليه ولا يجوز ايجاب ضرر على مسلم بشهادة الكافر ابتداء ولان الاحصان
علامة لا شرط للرجم قلنا ان الاحصان يثبت بشهادة النساء مع الرجال ولم يشترط فيه
الذكورة الخالصة سواء كان قبل ثبوت الزنا او بعده خلافا لزفر بناء على جعله شرطا و
الشرط مثل العلة ومع العلة ومع الزنا لا يثبت بشهادتهن فكذلك الشرط وذلك لانه
لما لم يثبت به وجوب عقوبة ولا وجودها لانه لم يبق شرطا ولا علة جاز ان يثبت بشهادة
واورد الشيخ ههنا اعتراضا يمكن توجيهه نقضا اجماليا ومعارضة وذلك بان يقال لو
كان الاحصان علامة لا يثبت به وجوب العقوبة ولا وجودها بشهادة الكافرين
شهدوا على عبد مسلم ان مولاه الكافر اعتقه قبل الزنا وقد زنى العبد او قذف فانكره
العبد والمولى ذلك الاعتاق واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان هذه

شهادة على الاحصان وفيها اثباته على العبد بحضور ولا يتعلق به شيء من الوجوب والوجود وكان بالاجماع
قبوله لوجود المقتضي وانتفاء المانع واما بطلان اللازم فبالاتفاق وبطلانه اما باعتبار
المولى او باعتبار العبد لا سبيل الى الاول لانه شهادة على الكافر فتعين الثاني ولا مانع
هناك الا اثبات العقوبة بشهادة تهمة على المسلم وذلك يدل على علية الاحصان او شرطيته
او يقال ما ذكرتم وان دل على ثبوت مدعاكم ولكن عندنا ما ينفيه وهو انه لو كان كما ذكرتم
لقبلت الشهادة في المسألة المذكورة الى اخر الملازمة الى اخر الملازمة وهذا السؤال بكلا
وجهيه انما يرد على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لعدم اشتراط الدعوى في الاعتاق واما على قول
ابي حنيفة رحمه الله فلا دعوى فيه شرط فلا يرد لان انتفاء القبول حينئذ يكون لعدم الشرط وهو الدعوى
واعلم ان اطلاق الشيخ في قوله فان الشهادة لا تقبل يدل على انه لا تقبل لا في العتق ولا في تكميل
العقوبة والبعض اشار اليه شمس الائمة ولكن صرح في المبسوط بان العتق يثبت بهذه الشهادة
ولكن لا يثبت سبق التاريخ ولا يمكن الاثبات به الرجم وهكذا ذكر في شهادات الاسرار والتقويم و
اصول شمس الائمة تشبيه بمسألة الصحيح كما لو شهد رجل وامرأتان بالسرقة لا يثبت في حق القطع
ويثبت في حق المال ثم اجاب عن ذلك بقوله ان شهادة النساء مع الرجال وهو في الحقيقة معارضة
وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان قبول شهادة النساء في الاحصان ذلك قبول شهادة الكفار فيه فان
لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في المشهود به دون المشهود عليه وخصوصها انها
انها لا تصلح لايجاب عقوبة فشهادة النساء مع الرجال لا تصلح لايجاب عقوبة اما الاولى فلان شهادتهن
غير مقبولة في الحدود والقصاص بالاتفاق مقبولة فيما سوى ذلك مسلما كان المشهود عليه او كافرا
اما الثانية فلان في شهادتهن نوع بدلية فلا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات وما يثبت بهذه
ههنا هو الاحصان وليس بعقوبة ولا يتعلق به وجوبها ولا وجودها وقوله ولكن في هذه الجهة تكثير
محل الجناية يمكن ان يكون تكميلا لذلك كانه قال غاية ما في الباب ان في هذه الجهة تكثير محل الجناية
وفي ذلك ضرر زائد لكن شهادة النساء مع الرجال حجة لايجاب الضرر اذا لم يكن حدا او عقوبة
ويمكن ان يكون جواب سؤال تقريره سلمنا انه لا يثبت به عقوبة ولكن يثبت به ضرر زائد كما في شهادة
الكفار فكما انه لا تقبل شهادتهم كذلك لا تقبل شهادتهن وتقرير الجواب ان هذه الجهة وان كان
فيها تكثير محل الجناية وفيه ضرر زائد لكن لا تنفي شهادتهن كل ضرر بل ضرر يكون حدا او عقوبة
وان شهادة الكفار فبالعكس من ذلك لان لها اختصاصا في حق المشهود عليه حيث تقبل على
الكافر دون المسلم لانها من باب الولاية ولا ولاية للكافر على المسلم ولكنها عامة في حق المشهود عليه
حيث يثبت بها الحدود وغيرها وقد تضمنت شهادتهم تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر زائد
بالمشهود عليه ولا يجوز ايجاب ضرر على المسلم بشهادة الكفار زائدا واذا كان كذلك لم يكن
من قبولها يجوز ايجاب ضرر به فقبولها لا يجوز اثبات الضرر به اصلا ومعنى تكثير
محل الجناية زيادة نعمة الاصابة من الحلال وبيانه ان الجناية تقع على نعم الله تعالى
الا ترى ان العقوبة تضاعف في حق نساء النبي عليه السلام لتضاعف النعم في حقهن
قال الله تعالى يا نساء النبي الآية وقد هذه الشهادة كان محل الجناية اكمل

في الاسلام والحرية وبعدها صار محلها النعم المذكورة ونعمة الاصابة من الحلال ايضا واما ان في ذلك ضررا ازا لا فظاهر قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان شهادة الولادة تقبل من غير فراش قائم ولا حبل ظاهر ولا اقرار بالحبل لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف ولم يحتج هاهنا الا الى التعيين في النسب فانما يثبت بالفراش فيكون انفصاله حتوفا لا يتعلق به وجوب النسب ولا وجوده كما في حال قيام الفراش او ظهور الحبل او الاقرار به والجواب لابي حنيفة ان الفراش اذا لم يكن قائما ولا حبل ظاهر ولا اقرار به كان ثبوت نسبه وهو باطن لا استناد الى سبب ظاهر حكما ثابتا في حق صاحب الشرع فاما في حقنا فلا صار مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة فاما عند قيام الفراش او ظهور الحبل فقد وجد دليل قيام النسب ظاهرا فصلح ان تكون الولادة معرفة اي وعلامة ان العلامة لا يتعلق به وجوب ولا وجود قالا في معتدة جاءت بولد وانكر الزوج ولادتها فشهدت القابلة بالولادة ان شهادتها مقبولة من غير فراش قائم اي نكاح ثابت في الحال ولا حبل ظاهر ولا اقرار بالحبل لانها شهادة حجة في تعيين الولد بلا خلاف ولم يحتج هاهنا الا الى التعيين فكانت حجة فيه اما الاولى فلانها حجة فيه اذا وجد احد الاشياء الثلثة بلا خلاف واما الثانية فنسبه بالفراش فلا يتعلق به وجوب النسب اي ثبوته ولا وجوده لعدم توقفه عليها فصح قصره على الولادة كما في حال قيام احد الامور الثلثة كالاحصان لما كان معرفا كان ثبوته بشهادة النساء مع الرجال مع الزنا كثبوته قبله ومعنى تعيين الولد انه يمكن ان يكون الولد هذا ويمكن ان يكون ولدا اخر مات وهي تريد حمل هذا الولد على الرجل فبشهادة القابلة تعين المولود هذا والجواب عن ابي حنيفة رحمه الله انا لا نسلم انه لم يحتج هاهنا الا الى التعيين قوله فان النسب انما يثبت بالفراش اي القائم عند العلوق قلنا حق صاحب الشرع اي في حقنا ولا نسلم فان الفراش اذا لم يكن قائما ولم يكن حبل ظاهر ولا اقرار به كان ثبوت نسبه وهو باطن لا استناد الى سبب ظاهر حكما ثابتا في حق صاحب الشرع لكونه علام الغيوب ونحن كلفنا فيه والحكم مبني على سبب ظاهر يبنى عليه الحكم والثاني ممنوع فان الامر الباطن الذي لا استناد الى سبب ظاهر كالمعدوم في حقنا واذا كان كذلك بقي ثبوت النسب في حقنا مضافا الى الولادة فكانت كالعلة المثبتة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا كان احد الاشياء المذكورة موجودا فانه يستند الى دليل ظاهر قبل الولادة فصلح ان تكون الولادة معرفة قال رحمه الله واذا علق بالولادة طلاق او عتاق وقد شهدت امرأة بها حال قيام الفراش وقع ما علق به عندهما لان ذلك غير مقصود بشهادتها وثبوت الولادة بشهادتها فيثبت ما كان تبعا له ولذلك قالا في استهلال الصبي انه تبع للولادة واما ابو حنيفة رحمه الله فجعله القياس ان الوجود من احكام الشرط فلا يثبت الا بكمال الحجة والولادة لم تثبت بشهادة القابلة بل مطلقا فلا تتعدى الى التوابع كشهادة المرأة ان هذه الامة ثيب وقد اشتراها رجل على انها لا ترد على البائع بل يستحلف البائع ان كان قبل القبض فكذا هذا وهذه المسألة موضحة في قبلها وصورتها ان يقول

الرجل لامرأته ان ولدت فانت طالق او عبدي حر ولم يكن حبل ظاهر ولم يقر به الزوج وقالت ولدت وكذبها الزوج فشهدت بها القابلة حال قيام الفراش يثبت النسب ولا يقع الجزاء عند ابي حنيفة ما لم يشهد بالولادة رجلان او رجل وامرأتان وعندهما يثبت النسب بشهادتها ويقع ما علق بفعل الولادة فالا لان ذلك اي وقوع ما علق به غير مقصود بشهادتها بل المقصود ثبوت الولادة وثبوت غيرها تابع لها وقد يثبت الولادة بشهادتها بالاتفاق فيثبت ما كان تابعا له اي لفعل الولادة وهو الجزاء المعلق به المتفق بثبوته اليه كالاحصان يثبت بشهادة النساء مع الرجال ثم يثبت ما كان تبعا له وهو وجوب الرجم بشهادتهن قصدا ولذلك قالا يثبت استهلال الصبي لموصونه بعد الولادة بشهادتها تبعا للولادة حتى يثبت الارث لان الاستهلال معرف لحيوة الولد المستحق للارث وهي لا تكون مضافة اليه وجوبا ولا وجودا لان حيوته سابقة على الولادة لكنها غير معلومة واذا كان معرفا يقبل فيه شهادة القابلة كما يقبل في حق الصلوة وابو حنيفة رحمه الله اخذ فيه اي فيما ذكرنا من المسئلتين بحقيقة القياس وقوله بحقيقة القياس فيه يكون اشارة الى ان قولهما استحسان فان القابلة شهدت بالولادة دون الطلاق فاثبات الطلاق بها لا يخلو عن عدول عن الدليل الظاهر ووجه القياس ان الولادة شرط محض لتعلق الطلاق به لحصول الدار والوجود اي الوجود المشروط من احكام الشرط اي متعلق به كما يتعلق الوجوب بالعلة وله شبه بالعلة وكما لا يثبت نفس المشروط وهو الطلاق وعلته الا بحجة كاملة لا يثبت وجود الشرط الا بحجة كاملة لتعلق وجود المشروط به كذا قيل وهو صحيح بالنظر بالولادة واما الاستهلال فليس فيما ذكر تعرض على الوجه الاول ذكر وجوز ان يطلق هذه العبارة ويراد بها ان الوجود اي وجود الحيوة في المولود من احكام الشرط وهو الاستهلال فانه شرط في الظاهر واما الحيوة الكائنة في البطن فهو غيب عنا لا يبنى عليها شيء من احكام الشرع واذا كان شرطا لما لا يجوز ثبوته بشهادة القابلة ثم لما فرغ من الاستدلال اشار الى الجواب عن كلامهما بقوله والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقا اي لا نسلم ان الولادة تثبت بشهادة القابلة على الاطلاق لانها ليست بحجة في الذكور فضلا عن الاناث بل هي حجة ضرورية فيما لا يطلع عليه الرجال والضرورة في حق ثبوت الولادة وما لا ينفك عنها كالنسب وامومية الولد واللعان عند النفي للولد ولا ضرورة فيما ينفك عنها كالطلاق والعتاق والاستهلال فلا يتعدى اليها فلا يثبت الا بحجة كاملة قال الشيخ في شرح التقويم شهادة القابلة حجة ضرورية فتقبل في اصل الولادة لا في وصفها فلم يثبت وصفها كونها شرطا فلم يتعلق الجزاء ولا يلزم عليه النسب كان ثابتا بالفراش فلم يكن للولادة اتصال بالنسب بوجه فلم يكن نظير الطلاق وهذه المسئلة نظيرها اذا اشترى رجل امة على انها بكر ثم ادعى انها ثيب فالقاضي يريها النساء فان قلن هي بكر فلا خصومة بينهما وان قلن هي ثيب فالعيب يوجب الخصومة لا في الرد لان العيب لم يثبت بحجة مطلقة اذ العيب ليس من جنس ما لا يطلع عليه الرجال في الجملة فلم تكن شهادتهن حجة ولكنها في نفسها مما لا يطلع عليها الرجال فثبت بها كنفي الولد فكانت ثابتة من وجه فيصلح لتوجه الخصومة

للخصومة لا للرد ولما توجهت الخصومة ولا سبيل الى دفعها الا بالاستحلاف استحلف البايع بعد
سليمها بحكم البيع وما بها هذا العيب وقبل القبض ما بها هذا العيب على الاوجه الاول بالدعيه
المشتري في الحال فان حلف فلا خصومة بينهما وان نكل يرد عليه وكذلك فيما نحن فيه
الولادة يجعل نائبة في حق الاحكام اللازمة دون غيرها قوله وان كان قبل القبض احتراز
عما روي عن ان الخصومة ان كانت قبل القبض يفسخ العقد بقول النساء بلا استحلاف لان
العقد قبل القبض ضعيف حتى ينفرد المشتري بالرد عند العيب بلا قضاء ولا رضاء وللقبض
شبه بابتداء العقد لثبوت اليد المقصودة من التجارة فالرد قبل القبض يشبه الامتناع
من القبول فيجوز وجه الظاهر ما ذكرنا ان شهادتهن حجة ضرورية فيجعل حجة في سماع
الدعوى ولا يقضى بها ما لم يتأيد بمؤيد وهو نكول البايع قال رحمه الله باب تقسيم
العلامة اما العلامة فما يكون علما على الوجود على ما قلنا وقد تسمى العلامة شرطا وذلك مثل الاحصان
في الزنا على ما قلنا فصارت العلامة نوعا واحدا اي قد علم مما تقدم معنى العلامة وهو ما يكون
علما على الوجود اي معرفا يعرف وجود الحكم لا انه ثابت به على ما قلنا ويجوز تسمية العلامة شرطا
لان الحكم لما لم يثبت عند علامة اشبهها الشرط في تسميتها بذلك وذلك اي العلامة او العلامة
المسماة بالشرط مثل الاحصان في الزنا على ما تبين من قبل وعلى هذا فلم تكن العلامة نوعا واحدا
وهو شاقيف وقيد بعض الشارحين بالمحضة اي صارت العلامة المحضة نوعا واحدا
وهذا وان كان يرى انه دافع لكنه لم يجد شيئا لانه ليس لنا علامة محضة وعلامة اخرى
يسمى شرطا غيره بل المعلوم ان كل علامة يجوز ان يسمى شرطا ولو كان علامة محضة وغير محضة
لذكره كما ذكر في السبب والعلة والشرط ويجوز ان يدفع بان التقسيم باعتبار ربما يكون علامة
متفق عليها كتكبيرات الصلوة فانها علامة للانتقال بالاتفاق وكقوله لامرأته انت طالق قبل
رمضان بشهر فان رمضان معرف محض لزمان وقوع الطلاق وما يكون علامة مختلف فيها كالعلامة
المذكورة في الكتاب قال رحمه الله وقد قال الشافعي في مسألة القذف ان العجز عن
اقامة البينة على زنا المقذوف علامة لجنايته لا شرط بل هو معرف فيكون سقوط الشهادة
سابقا عليه لانه امر حكمي بخلاف الجلد لانه فعل حسي وذلك لان القذف كبيرة وهتك لعرض
المسلم والاصل في المسلم العفة فصار كبيرة بنفسه بناء على هذا الاصل والعجز معرف لما ذهب
الشافعي رحمه الله الى ان القذف بنفسه يوجب رد الشهادة من غير توقف على العجز عن اقامة
البينة فلو شهد بعد القذف قبل العجز واقام الحد عليه لا تقبل شهادته وعندنا ان القذف
لا يوجب الرد ما لم يتبين قبله فان العجز عن اقامة البينة على زنا المقذوف علامة لجناية القاذف
لا شرط بل معرف لان القذف كبيرة والكبيرة مستقلة لسقوط الشهادة فيكون القذف
مستقلا لا يتوقف على العجز اي الاول فلان القذف هتك لعرض المسلم وهتك ستر
المعفة واشاعة للفاحشة وتلك من افحش القبايح لقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة
فبالاتفاق واذا استقل القذف بذلك لا يكون العجز الا معرفا وما كان معرفا للشيء

لشيء لا يتوقف وجوبه ولا وجوده عليه فيكون تقدم ذلك الشيء عليه بتقدم علته وقوله فيكون سقوط الشهادة
سابقا عليه هو المطلوب من هذا البحث فكان محله التأخر لكن قدمه على الدليل اهتماما بذكره و
دفعا لما يرد عليه من الحكم فان المرتب على العجز في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا
الجلد ورد الشهادة فيقدم الرد على العجز دون الجلد مع اتحاد علتهما وترتيبهما على العجز بحكم حرف
ووجه دفعه ما ذكره ان سقوط الشهادة امر حكمي يجوز اعتباره سابقا على العجز بخلاف الجلد
لانه امر حسي ليس للاعتبار فيه مدخل قال رحمه الله والجواب عنه ان نقول الثابت
بالكتاب في اجزاء هذه الجملة فعل كله وهو الجلد وابطال الشهادة الابدية الى قوله تعالى
ولا تقبلوا عطفا على قوله فاجلدوهم واذا كان كذلك لم يصلح ان يجعل معرفا كالم يجعل ذلك
في حق الجلد واصل ذلك انا نحتاج في الجملة التعريف الى ما سبق ان القذف نفسه كبيرة
وليس كذلك لان البينة على ذلك مقبولة حسبة في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال
فاما قولنا ان العفة اصل فنعم لكنه لا يصلح علة للاستحقاق والوصف لانك لما قلت السمع ابدا
لما اجاب الشيخ عن استدلال الشافعي رحمهما الله بالحسم ان يقال لا نسلم كون العجز معرفا بالنسبة
الى رد الشهادة وهو السند بقوله الثابت بالكتاب في اجزاء هذه الجملة يعني رمي المحصنات
والعجز عن اقامة البينة فعل كله هو الجلد وابطال الشهادة لا سقوطها بل السقوط حكم الابطال
والقذف لان الله تعالى خاطب الائمة بالجلد وعدم القبول واذا كان كل واحد منهما فعلا للائمة
واحدهما شرط بالاتفاق والاخر معطوف عليه والمعطوف على الشرط شرط لم يجعل الثاني معرفا كما لم
يجعل الاول كذلك ثم قال واصل ذلك اي مبنى ما قلنا ان العجز شرط لا علامة محضة انا نحتاج في العلم
بالتعريف الى جعل العجز معرفا الى ان يثبت ان القذف بنفسه كبيرة وهو في الحقيقة منع لمقدمة الدليل
ببيان سنده وهو قوله ان البينة على ذلك مقبولة حسبة في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا
الاحتمال قوله العفة اصل في المسلم قلنا نعم لكنه لا يصلح علة لاستحقاق رد الشهادة اذ لو صلح هذا
الاصل علة لذلك لما قبلت بينة القاذف ابدا واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فلانه كما يستحق
على القاذف بهذا الاصل رد شهادته استحق به على الشهود رد الشهادة لانهم ايضا قذفة واما
بطلان اللازم فلانه يفضي الى عدم امكان اثبات الزنا بالبينة وهو خلاف وضع الشرع
قال رحمه الله لكن الاطلاق لما كان بشرط الحسبة وذلك لا يحل للشهود حضور وجب
تأخيره الى ما يتمكن به من احضار الشهود وذلك الى اخر المجلس والى ما يراه الامام حق
هذا جواب معارضة تقريرها لو لم يكن القذف كبيرة لاحتمال الحسبة لزم ان لا يتعلق به
حد ورد الشهادة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهر لان غير الكبيرة
لا يوجب عقوبة واما بطلان اللازم فبالاجماع وتقرير الجواب ان القذف مع الاحتمال ليس
كبيرة لكن الاطلاق اي تجويز القذف وعدم كونه كبيرة والاقدام على دعوى الزنا ليس الا بشرط
الحسبة ولما كان بشرط الحسبة وذلك اي القذف حسبة لا يحل الا بشهود حضور وجب
تأخيره الى ما يتمكن به من احضار الشهود اما انه يجوز لكنه لا بشرط الحسبة فانه
لو كان عن صغيرة لا يحل وان كان صادقا واما انه لا يحل الا بشهود حضور فلانه

لو كان غيبا لاختلج الاقدام عليه ولامهلة القاضي الى احضارهم واما جوب تاخيرهم فلانه
الاحضار يقتضي مدة واقل مليك ثنها ربما لا يحدي المقصود وبالتكثير ها يتضرر المقذوف
فاصل ذلك الى اخر المجلس على ظاهر الرواية لان المقذوف لا يتضرر بذلك القدر من التاخير
الا يرى الى وقوع التاخير الى حضور الجلاد او الى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية
عن ابي يوسف لان القذف موجب للحد وهو لا يتحقق الا بامهال الا يرى الى المدعى عليه لو ادعى
طعنا في الشهود يمهله الى المجلس الثاني فاذا مضى ذلك ولم يظهر السبب تبين انه
لم يكن محتسب يخلص عن نسبه كونه غير كبيرة فيحد الحد والحاصل في الجواب منع بطلان
اللازم فان القذف مع الاحتمال لا يستلزم الحد ورد الشهادة فلم يكن كبيرة اذ ذلك ومستلزمها
عند بطلان الاحتمال بانقضاء المدة المذكورة وتبينه كبيرة وهذا في التحقيق راجع الى اعمال
الدليلين كما يجي توضيحه قال رحمه الله ثم تاخر حكم قطعه قد ظهر لما يحتمل الوجود فاذا
اقيم عليه الجلد ثم جاء بستة شهود ون على الزنا قبلناها واقمنا على المشهود عليه حد الزنا
وابطلنا عن القاذف رد الشهادة وان كان بعد التقادم لم نقم الحد على المشهود عليه
وابطلنا رد الشهادة عن القاذف كذلك ذكره في المسوط بغير فصل التقادم ان هذا
جواب سوال يرد على الجواب تقريره ان يقال لو كان التاخير لان يتحقق العجز لم يكن مقتصرا
على ما ذكرتم واللازم باطل لما ذكرتم فالملزوم مثله بيان الملازمة بان يقال العجز لا يتحقق
بهذا القدر لاحتمال القدرة بعده في كل ساعة واذا لم يتحقق العجز لم يجب الحد والرد وتقرير
الجواب ان اقل المدة ليس بمراد والاكثر كذلك وذكرنا ما هو الحد الفاصل فعند ذلك ظهر
الحكم واذا لم يوجب لاجل ما يحتمل الوجود بعد ذلك القدر لعدم ضابط هناك و
مطلق التاخير مستلزم اعدام فائدة الحد والرد لعدم امكان الاقامة بعد فوته فيتضرر
به المقذوف واذا كان التاخير المذكور نظرا للجانبين فان بالاخذ في الحال يتضرر
القاذف وبالتاخير الى ازيد من ذلك يتضرر المقذوف فقلنا اذا اقيم على القاذف
الحد لظهور عجزه بانقضاء المدة ورد شهادته رعاية لجانب المقذوف لم يبطل
احتمال الحسبة بالكلية رعاية لجانب القاذف حتى لو جاء بستة بعد اقامة الحد
على زنا المقذوف قبلناها وابطلنا عن القاذف رد الشهادة واقمنا على المشهود
عليه حد الزنا ما لم يتقادم العهد بستة اشهر على ما قيل فاذا تقادم العهد لم
نقم الحد على المشهود عليه لان التقادم مانع من القبول في حق الحد وابطلنا رد
الشهادة عن القاذف لعدم تاثير التقادم فيه فكان بمنزلة ما لو شهد رجل وامراتان
بسرقة في حق المال لا في حق الحد وهذا التحقيق كله مبني على ان اعمال الدليلين
ولو بوجه اولى من اهمال احدهما وذلك لانا عملنا في القذف بكونه هتكا للعرض المسلم
وعملنا باحتمال كونه حسبة فاخرنا الحد الى زمان احضار البينة واوجبناه
للقاذف وبالاول للمقذوف ولما كان عملنا بالاول للمقذوف واقمنا عليه الحد

فاذا جاء بعد ذلك ببينة يشهدون على قوله به قبلناها وابطلنا رد الشهادة على ما ذكر وكل
ذلك راجع الى الاصل المذكور ثم الشيخ رحمه الله صحح النقل على ما ذكر بقوله كذا ذكره في المنتقى
اي الحاكم الشهيد ابو الفضل المروزي رحمه الله بغير فصل بعادم العهد فانه لم يذكره قال
رحمه الله ويتصل بهذه الجملة باب بيان العقل وما يتصل به من اهلية البشر اختلف
الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا قالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنه
محرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل
شرعي ما لم يدركه العقول او يقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن
عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقوف عن الطلب وترك الايمان وقالوا الصبي العاقل مكلف بالايمان
وقالوا فيمن لم يبلغه الدعوة فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه من اهل النار وقالت الاشعرية
ان لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة لا للعقل وهو قول بعض
اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي وقالت الاشعرية فيمن لم يبلغه الدعوة فغفل عن
الاعتقاد حتى هلك انه معذور قالوا ولو اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة انه معذور ايضا
وهذا الفصل اعني بيان العقل بشركه معتقد لا يجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف
الاخر لكي يحصل جميع ما ذكر من اول الكتاب الى ههنا باب بيان العقل لانها بيان
خطابات الشارع وما يتصل به من اهلية البشر وما يتعلق بها الخطاب لا يتبين الا بالعقل
فكان بيان العقل من اللوازم اختلف اهل القبلة في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا
قالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية وبوحدانيته
نفسه ما المقصود به وشكر المنعم وانقاذ الغرقى والحرقى محرمة على ما استقبحه مثل الجهل بالصانع
والكفران النعمة والعبث والسفه والظلم على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لانها
غير موجبة بذاتها بل هي امارات حقيقة بعضها تخلف الاحكام عنها كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا
وعدم الملك في البيع بشرط الخيار ويجري فيه الفسخ والعقل موجب ومحرم بذاته لا يتخلف الاشياء
ولا يجري فيه الفسخ فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد بالايجاب والتحريم
فيه ان الشرع لو لم يرد يحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولا يخفى ان المراد من ذلك ليس استحقاق
الثواب بفعله او العقاب بتركه لان العقل لا يدرك ذلك وانما بيان الاسباب عما يقتضي
العقل يجب نوع مدح والامتناع يوجب نوع لايم وقد ذكرناه في شرح الوصية واذا جعلوها
فوق العلل الشرعية لم يجوزوا ان يثبت بدليل شرعي ما لا يدركه العقول او يقبحه
فانكروا ثبوت رؤية الله مستحيلين رؤيته موجود بلا جهة وانكروا ان يكون القبائح كالكفر
والمعاصي داخلة تحت ارادة الله ومشيئته لان العقل يقبحه وجعلوا الخطاب اي التكليف
بالايمان متوجها بنفس العقل لكونه اصلا موجبا فوق الشرع وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا
كان او كبيرا في الوجوب على طلب الحق وفي ترك الايمان وقالوا الصبي العاقل مكلف بالايمان
وقالوا فيمن لم يبلغه الدعوة فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه انه من اهل النار
وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا دون السمع فلا يعرف به حسن الاشياء

ولا قبيحا واذا جاء السمع حسن شيئا او قبحه فله العبرة وهو قول بعض اصحاب الشافعي
حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وقالت الاشعرية فمن لم يبلغه
الدعوة انه معذور ايضا وهذا الفصل اعني ان يجعل شركه معذورا تجاوز عن الحد كما
تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الاخر اي في قولهم فمن لم يبلغه الدعوة وبقي
شاهق جبل وغفل عن اعتقاد الكفر او الايمان انه من اهل النار احتجت بقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي تبديل العذاب قبل البعثة فاسقط حكم الكفر وبقوله
وبقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل موجبا قبل السمع لكانت حجة
لله قبل البعثة قائمة في حقهم وغير ذلك من الآيات الدالة بظاهرها على ذلك واحتجت
المعتزلة بقصة ابرهيم عليه السلام حين قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين فكان
قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة لكانوا معذورين
ولما كانوا في ضلال مبين وكذا استدلاله بالنجوم حجة على قومه بقوله تعالى وتلك حجتنا
اتيناها ابرهيم الآية وكان ذلك قبل الوحي وغير ذلك مما يدل على ادعائهم ظاهرا ولكل
من الفريقين حجج ومناقضات كثيرة لا يحتملها هذا المختصر قال رحمه الله و
القول الصحيح في الباب هو قولنا ان العقل معتبر لاثبات الاهلية وهو من
اعز النعم خلق متفاوتا في اصل القسمة وقد مر تفسيره قبل هذا انه نور في
بدن الآدمي مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي مبدأه
من حيث ينقطع اليه اثر الحواس ثم هو عاجز بنفسه واذا وضح به الطريق
كان الادراك للقلب بفهمه كالشمس في ملكوت الظاهر اذا بزغت وبدا شعاعها
ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها لما فرغ من ذكر مذهب الفريقين
ذكر ما هو الصحيح عنده فقال ان العقل معتبر لاثبات الاهلية اي غير موجب بنفسه
كما قالت المعتزلة وغير مهدر ايضا بالكلية كما قالت الاشعرية فان من انكر حجة
دلالة العقل فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بغلبة الهوى مع كونه
ثابتا في اصل الخلقة فقد غلا وفيه نظر لانه روي عن ابي حنيفة انه الزم الاستدلال بالعقل
ذكره الحاكم الشهيد في المنتقى كما سنذكره بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية
الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وهو اي العقل من اعز النعم اذ به يمتاز
الانسان عن سائر الحيوانات وانه آلة معرفة الصانع وآلة معرفة مصالح الدين والدنيا
وانه خلق متفاوتا في اصل القسمة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انه في اصل الخلقة
متساو لانه مناط التكليف فلو كان العقول متفاوتة لكانت التكاليف كذلك و
اللازم باطل وهذا بناء على وجوب الاصلح وذلك فاسد والبناء على الفاسد فاسد وقد
مر تفسير العقل قبل هذا في بيان شرائط الراوي واعيد هنا توضيحا لكونه
آلة بالتمثيل فقال انه نور في بدن الآدمي مثل الشمس في ملكوت الارض
يضيء به الطريق الذي مبدأه من حيث ينتهي اليه اثر الحواس وقد مر بيانه

التزام

وما ورد حلية واجب عنه فلا نجيبه ثم وضح كونه آلة بقوله هو عاجز بنفسه لانه آلة والآلة
لا تعمل بلا عامل فلا يصلح ان يكون موجبا ولا مدركا بنفسه حسن الاشياء وقبحها واذا وضح
به الطريق الادراك للعاقل كان الادراك للقلب بفهمه وشبهه في كونه آلة بالشمس في الملكوت الظاهر
اذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها واختلف في محل العقل
قال الشيخ فانه في بدن الآدمي ولم يبين فقيل محله الراس وقيل محله القلب واختلف
في تفسير القلب فقيل قوة مودعة في المضغة التي في الجانب الايسر وهذا غير مناسب لمن جعل
محل العقل القلب فانه يستلزم ان يكون العقل قائما فتلك القوة وما كان قائما بالمحل
لا يكون جوهرا ويلزم قيام العرض بالعرض وكذا لمن يجعل محله الراس فان قيام العرض بمحل
لا يستلزم حصول عرض اخر بمحل اخر وقيل هو النفس الانسانية وهذا يناسب تفسير من جعل
محله القلب لانه يجوز ان يكون العقل مرتبة او قوة من مراتب النفس الانسانية او قواها ولا استحالة
في ذلك ولا بعد وقيل الملكوت هو الملك والتاء للمبالغة كرغبوت ورهبوت والادراك بفتح
الراء اسم من الادراك والبزوغ الطلوع والشعاع هو الضوء والشهاب بكسر الشين الشعلة
الساطعة قال رحمه الله وما للعقل كفاية بحال في كل الحجج ولذلك قلنا في
الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف وهي تحت زوج
مسلم بين ابوين مسلمين ولم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك بانت
من زوجها ذكر ذلك في الجامع الكبير فعلم انه غير مكلف ولذلك نقول في الذي لم تبلغه
انه غير مكلف بمجرد العقل انه لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا و
يكون من اهل النار مخلدا على ما وصفنا في الصبي ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل
نريد به اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان
وان لم تبلغه الدعوة على نحو ما قاله ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمسا
وعشرين سنة لم يمنع عنه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد به
رشدا وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل حجة موجبة يمنع الشرع
خلافه فليس معه دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة يشتبه لانه لم يرد في الشرع
دليل على ان العقل موجب ولا يجوز ان يكون موجبا وعلة بدون الشرع اذ العلل موضوعات
الشرع وليس الى العباد ذلك لانه ينزع الى الشركة فمن جعله موجبا بلا دليل شرعا فقد
جاوز حد العباد وحد الشرع ومن الغى العقل من كل وجه فلا دليل ايضا و
هو مذهب الشافعي رحمه الله فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا
وجعل كفرهم عفوا واصحابنا رحمهم الله قالوا لا يضمنون لانا لم نجعل كفرهم عفوا
ومن كان فيهم من جملة من يعذر على ما فسرنا لم يستوجب عصمة بدون دار
الاسلام وذلك بانه لا يخلو في الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فيما يلقيه
بطريق دلالة للاجتهاد والمعقول فبينا فيه مذهبه وان العقل لا
ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال وانما وجبت شبهة الاحكام

الى العقل تسبّبًا على العباد من غير ان تكون عللا بذواتها وان نجعل العقل علة بنفسه
وهو باطل فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية قلنا
ان الكلام في هذا الباب ينقسم الى تمييز الاهلية والامور المعترضة على الاهلية لكن
العقل وان كان آلة للمعرفة لا تقع به الكفاية بحال اي سواء انضم عليه دليل السمع او لا
لان العلم الحاصل بالعقل لابد وان يكون بعد ترتيب مقدمات صحيحة وحصوله اذ ذاك
لا يكون الا بطريق الفيض فالعقل بمجرده لا يكون كافيا وهذا ظاهر لا يحتاج الى
بيان لانه بعد ما ثبت انه آلة فالآلة لا تستقل بالتحصيل فلابد من توفيق المعني
فكم عاقل قبل ورود الشرع وبعده يستخرج بفكره خفيات الدقايق لكن لما
حرم العناية والتوفيق لم يهتد الى سواء الطريق وكم من عاقل عمي عن سبيل الرشاد
ولكن اذ ركبه الخذلان فضل بالارتداد عن الطريق والعياذ بالله فيثبت ان لا كفاية بالعقل
في الاستدلال اذ كل عاقل بلا معرفة من الكفر المعاند ولذلك اي ولعدم الكفاية بمجرد العقل قلنا في
الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان على خلاف ما قاله المعتزلة حتى اذا عقلت المراهقة
مرتدة لم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قادرة عليه ابانت من زوجها
ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها لان ردة الصبي
والصبية صحيحة عند ابي حنيفة ومحمد استحسانا [illegible] ويبطل مهرها قبل الدخول ولم يصح
عند ابي يوسف فلا يشكل عليه ما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به
لبانت في المسألة الاولى لعدم الوصف كما بعد البلوغ وكذلك قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة
انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا انه غير موجب بنفسه وانه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم
يعتقد شيئا كان معذورا خلافا للمعتزلة واذا وصف الكفر وعقده او عقده ولم يصفه لم يكن
معذورا وكان من اهل النار مخلدا على نحو ما وصفنا في الصبي من انه اذا لم يصف الايمان والكفر
لا يكون كافرا ولو وصف الكفر كان مرتدا هذا قول القاضي ابي زيد واختاره الشيخ وذكر
في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة وفي المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
رحمهما الله انه لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه
اي في الشرايع لمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروي انه لو لم يبعث الله رسولا لوجب
على الخلق معرفته بعقولهم وعليه مشايخ من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور
في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وقوله كقول مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين
قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهولاء يقولون العقل معرف لايجاب
الله كالخطاب فعلى والصحيح ما ذهب اليه الشيخ لان الايجاب عليه مخالف لظاهر
النص وظاهر الرواية واذا سقط الوجوب عن الصبي سقط عمن لم تبلغه الدعوة لان
الجهل فيه ملحق بالصبا [illegible] ذات من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما
سقطت عن الصبي يحتمل ان [illegible] بخلاف ما لو اعتقد كفرا
حيث لا تعذر كما في الصبي وقولنا ان من لم تبلغه الدعوة لا يكلف بمجرد العقل

وصار معذورا [illegible] اذا لم يجد مدة يتمكن فيها من الاستدلال على معرفة الله تعالى بان بلغ على شاهق جبل
ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم
تبلغه الدعوة لان الامهال الى ادراك مدة التامل بمنزلة الدعوة في حق تنبيه القلب عن نوم
الغفلة ويمكن على هذا ان يحمل ما روي عن ابي حنيفة انه لا عذر لاحد في الجهل بخالقه على
ادراك مدة التامل فلا يكون ح خلاف بين قول الشيخ وما رويناه في الكفاية والمبسوط من كلام
الشيخ اختصار على شيء من التقدير فان حقه ان يقول ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل
يريد قبل زمان ادراك التامل فاذا اعانه الله تعالى الى آخره الا انه حذف البعض اختصارا او في ذكر
يريد بعد قوله ومعنى قولنا تسامح لاستغنائه عنه على ما يظهر بالتامل وقوله على
نحو ما قلنا متعلق بقوله وامهله لدرك العواقب يعني اقام الامهال وادراك زمان التامل
مقام الدعوة على مثل ما قال ابو حنيفة في السفيه فانه قال فيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع
اليه ماله وان لم يونس منه رشد مع ان الدفع معلق بايناس الرشد بالنص والمعلق بالشرط
عدم قبل وجوده لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان والمستوفي لذلك لابد ان يستفيد رشدا
غالبا لانه يبلغ في الاصالة حينئذ جدا [illegible] اصلا فاقيم هذه المدة مقام الرشد والشرط
رشد نكره [illegible] فقد صار اما حقيقة او تقديرا باستيفاء مدته فيجب دفعه اليه فكذلك ههنا بعد
مضي مدة التجربة لابد ان يستفيد بصيرة ومعرفة صانعه بالنظر في الآيات الظاهرة فاذا
لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لاستحقاق الحجة كما يكون بعد الدعوة فلا عذر
وليس على الحد الفاصل في مدة الامهال وتعيين زمان الامتحان دليل في هذا الباب اي
نوع الذي لم تبلغه الدعوة دليل قاطع وانما ذكره لئلا يتوهم ان مدة الامهال [illegible]
سنة كما في تلك المسألة ورد لما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام
فان هذا يختلف باختلاف الاشخاص اذ العقول متفاوتة في اصل الخلقة كما في جعل
ان العقل حجة موجبة قبل بعث النبي على الحد الذي يوقف به على المقصود من كون العقل
موجبا بنفسه او لكونه حجة عند ابي حنيفة ومدة التامل دليل قطعي من نص محكم او دليل عقلي
ضروري فمن جعل العقل كذا [illegible] ثم الوجه الاول ويدل عليه ايضا كلام بعد ذكر هذه
الاقوال وبيان ما صح منها بطريق التضعيف لغيره في ان المعتزلة جعلوا العقل حجة موجبة
يمتنع الشرع بخلافه وهو ضعيف اذ ليس معهم دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة لا تستلزم ما سلموها
تحقق مدعاهم وذلك كقولهم انا عرفنا حسن الايمان وشكر المنعم وقبح الكفر والعبث وعلمنا
ان الشرع لا يرد بتحسين ما تقبحه العقول او تقبيح ما تحسنه وان كونها حسنة
كان قبل ورود الشرع وما شرع [illegible] فسلمنا انها محلها لا يلزم ان يكون
العقل موجبا بذاته لما قلنا انه عاجز بنفسه بل الموجب هو الله وانما يعرف به ذلك لان العقل
لم يجعله دليلا وطريقا الى العلم بالموجب وكيف يكون العقل موجبا بذاته وتقصر عن ادراك
اعداد الركعات وتقادير الزكوات والجنايات والحدود وغير ذلك وان الاشياء انفقوا على
كل وجه وهو ايضا ضعيف لعدم دليل قاطع لما سنبين وذكر الشيخ ان الفا العقل

من كل وجه قول الشافعي رحمه الله والظاهر انه استدل على ذلك بما ورد من ان منعة اهل بدر فانه قال في قوم لم يبلغهم
الدعوة اذا قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا كالمسلمين واصحابنا قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان
حراما قبل الدعوة ليس بسبب الضمان حيث لم يجعل كفرهم عفوا فكان قتلهم كقتل نساء اهل الحرب
بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا وقوله ومن كان منهم في جملة من يعذر جواب سؤال تقريره لو كان هؤلاء
فيما بينهم باعتبار عدم العفو عن كفرهم لوجب الضمان بقتلهم كما كان معذورا كالصبيان والمجانين
ومن لم يستوف مدة التجربة واللازم باطل لعدم وجوبه عندكم وبيان الملازمة ان هؤلاء عند بلوغ
الدعوة يضمنون فعند عدمه اولى وتقرير الجواب منع الملازمة بان يقال لا نسلم ان وجوب
الضمان في قتل من بلغه الدعوة مستلزم وجوبه في قتل من لم يبلغهم لان وجوبه فيمن بلغته
باعتبار العصمة بدار الاسلام لما ان العصمة المعصوم بالاحراز عندنا حتى ان من اسلم ثم هاجر الينا
لا يوجب ضمانا فهذا اولى وهؤلاء لم يستوجبوها بدونها فلا يضمنون ثم بين ضعف مذهب الاشاعرة
بقوله لا نجد نحو متصل بقوله فلا دليل لهم ايضا وذلك لانه لا يجد في الشرع منصوصا عليه ان العقل
غير معتبر للاهلية وغير الشرع عندهم لغو فليس معه دليل على اهداره بالكلية فالغاؤه مشتمل على
لغو وتناقض اما الاول فلما ذكرنا واما الثاني فلان الغاءه انما هو بطريق دلالة الاجتهاد والعقول
وذلك ابطال حجة العقل بالعقل وهو تناقض محض واما مذهب المعتزلة فبقوله وان
العقل لا يستقل عن الهوى وهو بكسر الهمزة ويجوز ان تكون بفتحها فهو متصل بقوله فليس معه
دليل يعتمد عليه وانما لا يستقل العقل عن الهوى لان العقل الذي هو مناط التكليف في اول الفطرة
غير موجود والنفس غالبة هواها فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا من شاء الله من الخواص
والمغلوب في مقابلة الغالب كالعدم فجعله حجة بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة الغالب
وقوله انما وجب نسبة الاحكام الى العلل فيه اشارة الى دليل اخر على نفي جعل العقل علة
بنفسه بيانه ان الله تعالى انما شرع العلل بنسبة الاحكام اليها تيسيرا فان ايجابه غيب عنا فلم يكن
بد من علل ظاهرة يضاف الاحكام اليها دفعا للحرج فكانت العلل امارات في الحقيقة
فلو جعلنا العقل علة موجبة للاحكام بنفسه مع انه امر باطن ادى الى الحرج لتعذر الوقوف على الامور
الباطنة وهو خلاف موضوع العلل ويمكن ان يجعل جواب سؤال تقريره لو كان العقل الة لا موجبا بنفسه
لما جاز نسبة الاحكام الى العلل واللازم باطل لجواز نسبتها اليها اما الملازمة فلان العلل باسم العقل
وهو نفس موجب بل هو الة والاضافة اليها غير اصلية وتقرير الجواب انما وجبت نسبتها مجازا تيسيرا على
العباد من غير ان تكون عللا بذواتها قوله وان يجعل العقل علة بنفسه بيان لكون النسبة اليها
للتيسير لان جعل العقل علة بنفسه امر باطن فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك لانه على خلاف موضوع العلل
واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية فلنبين الكلام في الاهلية الباب اي باب الاهلية ينقسم
الى قسمين الاهلية والامور المعترضة عليها قال رحمه الله باب بيان الاهلية
وما يتصل بها الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء فالاهلية لغة في الشيء صلاحيته
لصدور ذلك الشيء منه وطلبه وقبوله اياه يقال فلان اهل اي صالح مهموزة واصلها اصلها وفي الشرع
صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه فان الله تعالى خلق الانسان لحمل امانته ومن اشرفه

ودكل لانه

باصولها وفروعها وجعله زبدة العالم وغيره تبعا له قال الله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه واكرمه بالعقل
والذمة ليصير اهلا لتحمل امانته ثم الاهلية على نوعين اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فينقسم
فروعها اعني بحسب الاحكام فان الصبي اهل لبعض الاحكام دون البعض واهل لبعضها بواسطة رأي
الولي فكانت هذه الاهلية منقسمة نظرا الى افراد الاحكام واصلها واحد وهو الصلاح اي للوجوب
ومن الافلا وسبب ذلك في انه لا يخفى فيه ان شاء الله واهلية الاداء نوعان كامل وهو يصلح للزوم العهدة
وقاصر لا يصلح لذلك واختلف في تفسير العهدة فقيل هي استحقاق يلزم بالعقل وقيل هي نفس
العقل وقيل هي البيع واقول اذا اطلق في حقوق العباد فالمقصود منها المال واذا
اطلقت في حقوق الله فالمقصود بها استحقاق للاداء ليظهر المطيع عن العاصي والاول
لا يتناول حقوق الله وكذلك الثاني والثالث وفي الرابع استعمال اللفظ المشترك في معنييه هنا
والاولى ان يقال هي استحقاق لزوم الحقوق وهو المعنى من الثالث وانما كان اولى مع اكل
المعنى لكونه تعريفا لمركب قال رحمه الله اما اهلية الوجوب فمبنية على قيام الذمة وان
الادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب اي عهد من ربه بالتزام ما وجب عليه وهذا باجماع الفقهاء
حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بناء
على العهد الماضي قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم الاية وقال كل
انسان الزمناه طائره في عنقه ويخرج له الزمه العهد وانما يراد به نفس ورقبة
لها ذمة وعهد حتى ان ولي الصبي اذا اشترى له شيئا واذا انفصل وظهرت ذمته
مطلقة كان اهلا بذمته للوجوب بعنوان الوجوب غير مقصود لنفسه فيجوز ان يبطل لعدم
حكمه ايضا فيصير هذا القسم بانقسام الاحكام ويوضح التقسيم قبل هذا في ادب الوصف
ان اهلية الوجوب مبنية على قيام الذمة وان الادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب اي
عهد من ربه بالتزام ما وجب عليه وهذا باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك
النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقده وهذا رد على
ذكره في مصنفه ان تعديد المال في الذمة من التبرعات لا معنى له ولا حاجة اليه بل
الشرع يمكنه بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا
فقال الشيخ هذا ثابت بالاجماع فمن انكره فقد خالف الاجماع ووجوب الذمة الصالحة
واجماعهم على ذلك بناء على العهد الماضي قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم
من ظهورهم ذريتهم للاية وقال جل ذكره وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ور
به الاستدلال بالاية الاولى ان الله تعالى لما علم بعلمه القديم ان الكفرة سيخونون
انما يدعوا منهم الغفلة او بان يقولوا انما كفرنا تقليدا لابائنا ولم يبين لنا الحق
احد عليهم الميثاق لئلا يكون ذلك ما نقضي اخذ جميعهم لكل واحد من الاربعة روى
مسلم بن خالد الجهني ان عمر رضي الله عنه سئل عن هذه الاية فقال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم سئل عنها فقال ان الله تعالى خلق ادم ثم مسح ظهره فاستخرج منه
ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج

منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار يعملون فقام رجل يا رسول الله ففيم العمل
فقال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت
على عمل من اعمال اهل الجنة فيدخله الجنة واذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل
النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما خلق الله تعالى آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة من ذريته
الى يوم القيامة وقيل قال لهم جميعا اعلموا انه لا اله غيري وانا ربكم لا رب لكم غيري
فلا تشركوا بي شيئا واني مرسل اليكم رسلا يذكروكم عهدي وميثاقي ومنزل عليكم
كتبا فتكلموا فقالوا شهدنا ... والاحاديث في هذا الباب كثيرة وهو امر ممكن وقد
اخبر الصادق عنه فوجب قبوله واتفق على هذا عامة المفسرين واحتج به الشيخ
على وجود العهد في الماضي وقالت المعتزلة هذا فاسد اما اولا فلان المفسرين
ذكروا ان الذرية المخرجة كانت كهيئة الذر واخذ الميثاق على الذر غير صحيح
لان ذلك يقتضي الحيوة وهي مشروطة بالبنية وبعض العقل ولو كانوا عقلاء
لما نسوه لان الوقائع العظيمة لا ينساها العاقل ولان مجموع بني آدم مع ما ذكرنا
من شرط البنية لا يسعهم عرصة الدنيا فكيف ظهر آدم ولان اخذ الميثاق عليهم
ان كان ليصير ذلك كافيا في الثواب والعقاب فخلاف الاجماع وان كان ليصير حجة
عليهم اذا وجدوا في الدنيا فلا فائدة فيه واما ثانيا فلان الاية تقتضي ان الاخذ
من ظهور بني آدم لانه بدل من آدم ولقوله من ظهورهم ذريتهم واشهدهم
على انفسهم وآدم له ظهر واحد والحديث يدل على انه من ظهر آدم فكيف يكون
تفسيرا للاية مع وجوب المطابقة بين التفسير والمفسر على انهم اختلفوا في موضع
الميثاق فقال ابن عباس رضي الله عنهما ببطن نعمان واد الى جنب عرفة وقال
ايضا ان ذلك بدهنا ارض بالهند وهو الموضع الذي اهبط الله آدم فيه وقال الكلبي
بين مكة والطائف وقال السدي اخرج الله آدم من الجنة ولم يهبطه من السماء
وكذا اختلفوا في لفظ الحديث ومثل ذلك كيف يكون حجة او تفسيرا واذا
حملوا بخيلتهم الفاسدة نساك هذا هو ذلك على التمثيل فقالوا معنى اخذ
ذريتهم من ظهورهم اخراجهم من اصلابهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست
بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم
الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي
ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم
وقررهم وقال لهم الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا
واقررنا بوحدانيتك واجيب عن الاول بانه وان كان على هيئة الذر
لا يخرج عن جواز اطلاق الشيء عليه وقد قال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده
وقد فسر بنطق النمل الصغير وقد قال تعالى قالت نملة ولا نسلم ان

ان الحيوة مشروطة بالبنية وانما جاز النسيان لعله مصاحبة تلك الابدان مع
ازواجها ولكثرة الغواشي وقد شاع في الكل تذكرهم لذلك لتجردهم عن الغواشي
ولان ... ان كان جوهرا فردا فلا امتناع لاتساع ظهر آدم لها وان قلنا انه النفس
الناطقة وهي جوهر غير متحيز ولا حال في المتحيز فالسؤال ساقط وقوله اخذ
الميثاق ان كان ليصير كذا الى الآخرة لان الله تعالى يفعل ما يشاء وعلى ان الفائدة ما ذكر
من اقامة الحجة عليهم كارسال الرسل وعن الثاني بانه روي عن النبي عليه السلام بطرق
كثيرة صحيحة انه فسر الاية بذلك ولا يجوز الطعن في تفسيره فظاهر الاية
يقتضي ان الاخراج من ظهور بني آدم فيحمل على انه تعالى علم ان الشخص
الفلاني يتولد منه فلان ومن فلان فلان فاخرجهم على ما علم تعالى من
ترتيب دخولهم في الوجود وليس في الاية ما يدل على الاخراج من صلب آدم لكن
الخبر دل عليه فاخراجهم من ظهور بني آدم بالقرآن ومن صلب آدم بالخبر ولا
منافاة فوجب المصير اليهما معا صونا للاية والخبر عن الطعن بقدر الامكان وان
في كل واحد من الاية والحديث اقتصارا فقد اقتصر في الاية على ذكر الفرع
استغناء به عن ذكر الاصل لاحتياج كل اصل الى فرعه وتم علم النبي صلى
الله عليه وسلم ذلك ذكره في التفسير ما اقتصر عنه في الاية وترك فيه ما كان مذكورا
في الاية استغناء عنه بذكره في الاية وبان المراد من بني آدم في الاية آدم واولاده
اما لانه علم للنوع كالانسان والبشر واما لانه مجاز بالزيادة ويعضده انه لو لم يكن كذلك
لزم الخلل في معنى الاية واللازم ظاهر البطلان اما الملازمة فلانه اذا لم يكن بني آدم
اسما للنوع بل يكون لما دون آدم كان الذرية داخلة تحته فيكون المعنى اني واذ
اخذ ربكم من بني آدم وذلك لا شك في فساده وعلى هذا يكون ذرياتهم بينهم
بدلا من بني آدم ويكون مفعول الاخذ وهو العهد او الميثاق محذوفا ويكون
تقديره والله اعلم واذ اخذ ربكم من هذا النوع حينا ... الاتفاق لم لا يجوز
ان يكون المراد من بني آدم اولاده الصلبية ومن ذرياتهم اولاد هؤلاء و...
فيدفع المحذور لانه يلزم ان يكون اخذ الميثاق مقصورا على الذرية دون
الاولاد وليس كذلك ولان المخرج من الذرية ليس مقتصرا على من هو من صلب
اولاده بل المراد من دونهم ايضا وهذا الوجه انما يتاتى على قراءة من قرأ
ذرياتهم واما قراءة ابي عمرو ونافع وابن عامر ليمكن ان يكون ذرياتهم بدلا
من بني آدم والاختلاف في نقص العدد وفي الفاظ الحديث لا يقدح في المقصود
لان القدر المشترك كاف وهو ثابت بالاتفاق واذا سقط اسباب تخيلهم
لا يصار الى ما ذهبوا اليه من التمثيل والتخييل لان الكلام للحقيقة واما
الاية الثانية فتفسيرها الزمناه ... عمله وهو من قولك طار له سهم اذا خرج
والمعنى ان عمله لازم له لزوم القلادة او الغل قال صاحب الكشاف كان الرجل

خرج مسافرا فيم سطابو فيتوجه فان حوسا كما تسمى وان سو بادحا شام فلما نسبوا
الخمر والشوا الى الطابوا استعبو لما كان سهاما من تو را الله وسمه او من عمل العبد
الذى هو السبب في الرحمة والنعمة ووجه الاستدلال بها ان الادمى الذى لولا لقصد ن
عليه الاثان ن ما مصدق عليه الان ن الزم عمله في عنقه في الادمى الذى لولا الام
عمله في عنقه ولا يعني في صلاح الاسم الا ذكر والزمة العهد واذا اطلقت فانما
يراد بها نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق كما مر والرقبة عطف تفسير للنفس
كان العهد للذمة لانك اذا قلت وجب في ذمته فمعناه في نفسه محل له
العهد الماضي وهو النفس والرقبة حتى ان الصبي اذا اشترى للصبي كما
ولد سالما لزمه الثمن لما قلنا في ثبوت ذمته فيملكه ويتوجه اليه المطالبة ويؤدي
شيا نه للولي لانه مالي فيجري فيه النيابة واما قبل الانفصال وهو جزء من وجه
اما كونه جزءا فهو من حيث الحس والحكم اما من حيث الحس فلقراره بقرار
الام وانتقاله بانتقالها كبدها واما من حيث الحكم فانه يعتق بعتقها ويرق برقها فكذلك
في البيع تبعا له واما انه من وجه فلانه منفرد بالحياة معد للانفصال وصيرورته نفسا
بذاته فلم يكن له ذمة مطلقة كاملة حتى صلح ليجب له الحق من العتق والارث
والوصية والنسب ولم يصلح لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب ونحوها ولو اشترى
شيا له لا يجب عليه الثمن واذا انفصل فيظهر له كمال الاهلية كان اهلا بسبب عهد
الى بق للوجوب لكن اهلية الوجوب وصلاحيته لا تستلزم الوجوب لانه غير مقصود
بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتحقق
ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه وغرضه وهو
المطالبة بالاداء والابتلاء كما جاز ان يبطل لعدم محله ايضا كالبيع للحر واذا جاز
ذلك يصير هذا القسم وهو الوجوب اي اهلية الوجوب باعتبار انقسام الاحكام
لا باعتبار ذاته منقسما الى ما يثبت والى ما لا يثبت فكل قسم متصور حكمه يثبت
في حق الصبي يجب ان يثبت وجوبه في حق الصبي وما لا فلا وقد مر تقسيم الاحكام
هذا في اول الفصل في باب معرفة العلل الى حق الله والى حق العبد وال
ما اجتمع فيه الحقان الى اخر الاقسام المذكورة هناك قال رحمه الله
فاما في حقوق العباد فما كان منها غرما وعوضا فالصبي من اهل وجوبه لان
حكمه هو الاداء يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء فوجب القول
بالوجوب عليه متى صح سببه وما كان صلة لها شبه بالمؤن وهي نفقة الزوجات
والقرابات لزمه ايضا اما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض واما الاول
مؤنة اليسار وكل صلة لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله مثل تحمل
العقل لانه لا يخلو عن صفة الجزاء مقابلا بالكف عن الاخذ على يد الظالم ولذلك
اختص به رجال العشائر وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه مثل ما مر

لانه لا يصلح لحكمه فيبطل القول بلزومه وكذلك القول في حقوق الله تعالى على الاجمال لان
الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بوجوبه وان وجد
سببه ومحله لان الوجوب كما ينعدم مرة لعدم سببه ومرة لعدم محله ينعدم ايضا
لعدم حكمه وقد مر تقسيم هذه الجملة ايضا لان هذا شروع في بيان ما هو مشروع في
حقه اذ بعضها غير مشروع في حقه كالعقوبات فلا جرم فصله الاحكام بقوله ما كان
منها اي من حقوق العباد غرما كضمان المتلفات وعوضا كثمن المبيع والاجرة فالصبي
من اهل وجوبه حتى لو اتلف شيئا او اشترى الولي له شيئا او استاجره يجب عليه
الضمان والثمن والاجرة لان حكمه اي حكم ما كان غرما او عوضا الوجوب في حقوق العباد
وهو اداء العين يحتمل النيابة لان المال مقصود في حقهم لا الاداء لان المقصود
في حقهم اما رفع الخسران او حصول الربح وذلك يحصل باداء وليه فوجب القول
بالوجوب عليه متى صح سببه وهو الاتلاف او البيع او الاجارة وما كان صلة اي واجبا
بلا عوض مالي فاما ان تكون لها شبه بالمؤنة او بالاجزية فان الاول كنفقة الزوجات
والقرابات فالصبي من اهله فيلزمه ايضا اما نفقة الزوجات فلان لها شبها
بالاعواض لانها وجبت بازاء الاحتباس وفي الاحتباس ان كان حق الزوج من حيث
الاستمتاع وقضاء الشهوة منها واصلاح امر المعيشة ففيه حق الشرع من حيث
حصول الولد وتحصين كل منهما عن الزنى من حيث ان الاحتباس حق الزوج امكن
جعل النفقة عوضا عنه فكانت صلة باعتبار الاصل لوجوبها في مقابلة ما ليس بمال
ولها شبه بالعوض وعلى هذا قلنا باعتبار انها صلة لا تصير دينا من غير قضاء
او رضاء كنفقة الاقارب ومن حيث بالعوض وعلى هذا قلنا باعتبار انها صلة
تصير دينا اذا وجد القضاء او التراضي عملا بالدليلين بقدر الامكان واما الا
عني نفقة الاقارب فمؤنة اليسار اي متعلقه به ولهذا لم يجب على الفقير والصبي
من اهل وجوب المؤنة فيجب عليه اذا كان غنيا اذ المقصود ازالة حاجة القرابة
بوصول كفايتهم اليهم وذلك بالمال فاداء وليه كادائه واذا كان كذلك كان من قبيل
المتصور حكمه فيثبت في حقه وان كان الثاني لم يكن الصبي من اهله مثل تحمل
العقل اي الدية اما انه صلة فلوجوبه في مقابلة ما ليس بمال واما شبهه بالاجزية
فلما قال الشيخ انه لا يخلو عن صفة الجزاء من جهة كونه مقابلا بالكف عن الاخذ على يد
الظالم بدليل اختصاص رجال العشيرة به فان اهل حفظ المظلوم عن الظالم انما
هم الرجال دون النساء لانهن لا يقدرن عليه لضعفهن والصبي غير اهل
لذلك الحفظ كالنساء فلا يجب عليه وما كان عقوبة يعني من حقوق العباد كالقصاص
او جزاء كحرمان الميراث لا يجب على الصبي ايضا على ما مر في باب معرفة العلل
لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل فيبطل القول بلزومه
وكذلك في حقوق الله على الاجمال اي على هذه الجملة وهي ان الوجوب لازم متى

صح القول بحكمه ومتى بطل القول بوجوبه وان صح سببه كتحقق دلوك الشمس وشهود
الشهر ومحله وهو الذمة لان الوجوب كما ينعدم بعدم سببه ومحله ينعدم لعدم حكمه
ايضا لعدم ما هو المقصود منه وهو حكمه وقد مر تقسيم هذه الجملة اي حقوق
الله ايضا في ذلك الباب قال رحمه الله فاما الايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل
لما قلنا من عدم اهلية الاداء وكذلك العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن او بالمال
لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء هو المقصود في
حقوق الله تعالى وذلك فعل يحصل اختيارا على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء والصغر
ينافيه وما يتادى بالنائب لا يصلح طاعة لانها نيابة جبر لا اختيار فلو وجب مع
ذلك لصار المال مقصودا وذلك باطل في حقوق الله فلذلك لم يلزمه الزكوة
والصلوة والحج والصوم هذا تفصيل ما اجمل فيما تقدم في حقوق الله فالايمان
لا يجب على الصبي قبل ان يعقل لما قلنا من عدم اهليته للاداء وكذلك العبادات الخالصة
بدنية كانت كالصلوة والصوم او مالية كالزكوة او مركبا منهما كالحج لا يجب عليه وان وجد
سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء هو فعل يحصل عن اختيار على سبيل
التعظيم وهو المقصود في حقوق الله والصبي ليس بقادر على هذا المقصود اما الاول
فلما قال الشيخ تحقيقا للابتلاء فانه انما يكون بامتثال ما امر به ليظهر المطيع من العاصي
واما الثاني فلما قال والصغر ينافيه اي ينافي الابتلاء او ينافي حصول فعل عن اختيار على سبيل
التعظيم فان قيل سلمنا ان الاداء هو المقصود والصبي ليس بقادر عليه لكن بعض الحقوق
يتادى بالنائب كالزكوة فانها تتادى بالوكيل فيجوز ان تتادى بالولي اجاب الشيخ
بقوله وما يتادى بالنائب لا يصلح طاعة والالف واللام للعهد اي النائب الذي هو الولي
لان هذه النيابة نيابة جبر لا اختيار والنيابة الجبرية لا مدخل لها في العبادات اما انها
نيابة جبر فلثبوتها عليه شرعا بلا اختياره واما انها لا مدخل لها في العبادات فلما
قال الشيخ فلو وجب مع ذلك اي مع النيابة جبرا لصار المال مقصودا وذلك باطل
اما الملازمة فلان النيابة الجبرية تدل على عدم كون فعل من عليه مقصودا [illegible]
[illegible] فعل غيره واذا لم يكن الفعل مقصودا صار المال مقصودا اذ لا ثالث
هناك واما بطلان اللازم فلما تقدم بينا ان الفعل مقصود وسلم الخصم
خلافه نيابة الوكيل فانها اختيارية وعورض بان الشرع اوجب عليه بقوله عليه
السلام ابتغوا في اموال اليتامى كيلا تاكلها الصدقة وذلك دليل الاهلية واجيب
بان الصحابة اختلفوا في وجوبها عليه ولم يجر المحاجة بالحديث ولو بلغهم لما وسعهم ترك
المحاجة به ولو احتجوا به لاشتهر وحيث لم [illegible] عندنا صح انه روي عن الحسن
البصري انه حكى اجماع السلف في عدم الزكوة على الصبي واذا ثبت ذلك استوى
المالي وغيره في ذلك فلذلك لم يجب العبادات الخالصة كالزكوة والصلوة والحج
والصوم كما لم يجب الايمان وقدم الزكوة في الذكر للخلاف الذي ذكرنا فيه تقديما لما هو

هو الاهم وما دفعه قال رحمه الله وما فيه معنى المؤنة مثل صدقة الفطر يلزمه
عند محمد لما قلنا ولزمه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهم الله اعتبارا بالاهلية القاصرة
القاصر وذلك بواسطة الولي ولزمه ما كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج لما ذكرنا وما
كان عقوبة لا يجب اصلا لعدم حكمه لما فرغ عن العبادات الخالصة ذكر غيرها مما
كان عبادة فيه معنى المؤنة كصدقة الفطر لم يوجبه محمد وهو قول زفر لما قلنا انه ليس باهل
لاداء العبادة بنفسه ونيابة الولي جبرية لا مدخل لها في الباب ومعنى العبادة فيها غالبة
ومعنى المؤنة مغلوبة والمغلوب عند المقابل كالمعدوم واوجبه ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
اعتبارا بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر الذي يحصل بواسطة الولي لانها ليست بعبادة
خالصة تحتاج الى الاهلية كاملة واختيار كامل والاحتياط في ايجابها تفريغا للذمة وما
كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج لزمه لما قلنا في نفقة الزوجات ان الصبي اهل
لوجوب المؤن لان المال مقصود واداء الولي كادائه وانما قيد بقوله في الاصل لان
العشر شابه معنى العبادة حتى لم يجب على الكافر عند ابي حنيفة ابتداء والخراج شابه معنى العقوبة
حتى لا يبتدأ به على المسلم ولكنهما من مؤن الارض في الاصل كما مر بيانه وما كان عقوبة اي من حقوق
الله تعالى كالحدود لا يجب عليه اصلا لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالعقوبة قال رحمه الله
ولهذا كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب
له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعة الله
تعالى عليه فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله لما كان اهلا لادائه ووجوب
حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع مشروطا بتقديم الايمان لانه راس اسباب احكام نعيم
الاخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى ولما ذكرنا ان من كان اهلا للحكم اهلا للوجوب والمطالبة
بالاداء كان اهلا لنفس الوجوب كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله كالمعاملات و
العقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا
وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم اثروا الدنيا على الاخرة والمقصود من العقوبات
الانزجار عن الاقدام على اسبابها وفي هذا المعنى الكافر كالمسلم دفعا للفساد عن العالم بل
الكافر اولى بالعقوبة ومن كان اهلا للاداء كان اهلا للوجوب كما بينا فكان الكافر
اهلا للوجوب عليه فيجب له الثمن والاجرة والمهر اذا زوج امته والقصاص اذا قتل
وليه كما يجب عليه هذه الاشياء ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء
من الشرائع التي هي طاعة الله عليه لانه سبب لارتفاع الدرجات بعد دخول الجنة
بفضل الله ولم يكن اهلا وكان الخطاب بها اي بالشرائع موضوعا عن الكافر عندنا
ولزمه الايمان لانه اهل لادائه حتى يصير به اهلا لما وعد الله المؤمنين فيكون
اهلا لوجوبه لا خلاف في ذلك لاحد واعلم ان العلماء اتفقوا على ان الخطاب
بالشرائع يتناول الكافر في حكم المؤاخذة في الاخرة على معنى انهم يؤاخذون
بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون اللزوم اعتقادا

وذلك كفر منهم كانكار التوحيد فيعاقبون عليه في الاخرة كما يعاقبون على اصل
الكفر واختلفوا في وجوب الاداء في حق احكام الدنيا فذهب اصحابنا العراقيين
انه يتناولهم ويجب الاداء عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة اصحاب الحديث
وكان عامة مشايخ ما وراء النهر القاضي ابو زيد والشيخ وشمس الائمة
انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات وفايدة الخلاف
لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو ادوها لا تصح ولو اسلموا لا يجب عليهم
القضاء بالاجماع وانما تظهر في حق احكام الاخرة فعند الاولين يعاقبون
بترك العبادات دون الاخرين تمسك المثبتون بالمنقول والمعقول
اما الاول فقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وقوله تعالى
وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة فانه جعل في الاية الاولى سبب
سلوكهم في سقر كونهم لم يكونوا من المصلين وفي الثانية جعل الويل
لمن لا يؤتي الزكوة وذلك دليل واضح على عقوبتهم بترك العبادات
واما الثاني فلان سبب الوجوب متقرر وصلاحية الذمة له موجودة والشرط
وهو الاهلية وان كان معدوما لكنه ممكن الحصول لتحصيل الايمان كالجنب و
المحدث بعدم الطهارة فلو سقط الاداء تعود لك بالكفر كان ذلك
تخفيفا وهو الكفر لا يصلح لذلك لكونه اغلظ الجنايات والفسق والجهل
لا يصلحان سببا لذلك فالكفر اولى وانما لا يجب القضاء عليه بعد الاسلام
لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولقوله
عليه السلام الاسلام يجب ما قبله لا لانها لم تجب فاذا مات على الكفر لم يوجد
المسقط فيعاقب على تركها ويبقى حكم الوجوب وفايدة الاداء فان الايمان
يجب على من علم الله انه يموت كافرا والصلوة واجبة على مسلم علم الله انه
لا يصليها ولا يتصور منه الاداء لان خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع
لكنها واجبة لتوجه العذاب فكذا هذا وتمسك النافون ايضا
بالمنقول والمعقول اما الاول فقوله صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا
الى اليمن ادعهم الى الاسلام فان هم اجابوك فاعلمهم ان عليهم خمس
صلوات الحديث وهذا تنصيص على ان وجوب اداء الشرايع مرتب على
الايمان والثاني ما ذكره الشيخ في المتن بقوله لم تكن اهلا لثواب الاخرة
قوله ولم يجعل مخاطبا بالشرايع جواب عن الاشكال عما ذكرنا في جانبهم
بان انتفاء الخطاب ان كان بانتفاء الاهلية فهو شرط ممكن الحصول
بتقديم الايمان كالجنب والمحدث وتقديره لم يجعل الكافر مخاطبا بالشرايع
مشروط تقديم لان الايمان راس اسباب اهلية احكام الاخرة وما كان كذلك
لا يصلح ان يكون شرطا لغيره تبعا الا ترى ان من قال لعبده تزوج

من النساء ولا يثبت حريته اقتضاء لتصحيح الامر لان حريته اصل بنفسه فلا يثبت
مقتضيا لما هو تبع وهو تزوج الاربع فان قيل ما امر الله بالطاعات وحدها حتى يلزم جعل
الايمان تبعا بل امرهم بالايمان صريحا وبالطاعات كذلك فيكون الايمان مامورا به ضمنا وصريحا
فيكون اقوى كمن يقول لعبده انت حر وتزوج اربعا اجيب بان الايمان مامور به صريحا
وليس كلامنا فيه وانما هو في جواز ثبوته ضمنا للامر بالطاعات اقتضاء وذلك لا يجوز لما
ذكرنا فلا يكون الايمان مامورا به ضمنا اصلا وتمثيله بالمثل غير صحيح لانه لا يدل على ثبوت
الحرية اقتضاء فانها تثبت بقوله انت حر وحرية ما سبق حكم لعدم ولايته وهلا يدل
على بطلان امره بالتزوج لا على صحته فلا يكون مثالا لما نحن فيه وعلى ما ذكرنا ان سقوط
الخطاب بالاداء ليس للتخفيف كما ظنوا بل للتحقيق معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب
العبادات والحاقهم بالبهائم لا تخفيفا وكان من قولهم الكفار لا يخاطبون بالشرايع بيان
عظم الوزر والعقوبة واجيب عن تمسكهم بالاية بانه غير صحيح اذ المراد من المصلين
المعتقدون فرضيتها وكذا المراد بقولهم لا يؤتون الزكوة الذين لا يعتقدون فرضية
ايتائها كما قاله الزجاج ورد بان هذا خلاف الظاهر فلا يكون مقبولا واجيب بان
شرط التاويل احتمال اللفظ قريبا كان او بعيدا لا ظهور المعنى فاذا دل الدليل على
امكان كون المحتمل مراد الشرع من اللفظ قطعيا لزم تاويله وقولهم فايدة الوجوب العقوبة
غير صحيح لان الخطاب للاداء لا للاثم فلم يجز تصحيحه للاثم بالترك كذا في التقويم
قال رحمه الله وقال بعض مشايخنا بوجوب الاحكام والعبادات على الصبي لقيام
الذمة وصحة الاسباب ثم السقوط لعذر الحرج قال الشيخ وقد كنا عليه مدة
لكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه وهذا اسلم الطريقين صورة ومعنى
وتقليد محمد من اراد بعض المشايخ القاضي ابا زيد ومن تابعه فانهم قالوا الوجوب
الاحكام اي حقوق الله على جميعها على الصبي لقيام الذمة ووجود الاسباب فيجب الوجوب
باعتبار السبب والمحل لان الوجوب جبري لم يفتقر الى قدرة الفعل والتمييز وانما
يعتبر ان يوجب للاداء الا يرى ان النائم والمغمى عليه يلزمهما الصلوة لوجود السبب
والذمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذا في الصبي الا ان عذر الصبي
عند سقط بعد الوجوب دفعا للحرج قالوا وما قيل ان الوجوب للاداء لا سفه
فلا يجوز الايجاب على من لم يقدر على الاداء غير مستقيم لانا نقول الوجوب اما للاداء
او القضاء بعد زمان لا حالة الوجوب فصح الايجاب على من لم يقدر على الاداء من يرجى
له قدرة الاداء او القضاء في الجملة والصبي من تلك الجملة كالنائم والمغمى عليه ولان
الاداء ثمرة الوجوب فلا يمتنع الوجوب بعدم ثمرته كما لو باع من مفلس يجب وان كان
عاجزا عن ادائه قال الشيخ وقد كنا عليه مدة لكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه

وبدون ان يكون لايكون اهلا للاداء لايكون اهلا للوجوب وذلك لان القول بالوجوب بنظرا الى السبب والذمة
من غير اعتبار حكم مجاورة الحكم واخلاء ايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة اذ فائدة الحكم في
الدنيا الابتلاء لتظهير المطيع من العاصي والصغير بناءنه كما تقدم وفي الاخرة الجزاء باعتبار الاداء
في الدنيا ولم يتحقق فلا يكون الحكم بالايجاب مفيدا اصلا لايقال هذا تخصيص العلة لان معناه
ان السبب والذمة يوجبان الايجاب لكن تخلف ههنا لعدم الفائدة والشيخ ممن لا يجوزه
لان هذا من قبيل انتفاء العلة لعدم شرطها وهو المحل القابل للوجوب كما في الكافي فانها
ليست في حقه لهذا المعنى وهذا المعنى الذي اختاره اسلم الطريقين لسلامته
لهذا المعنى صورة لسلامته عن البناء اي الصوري بسوية ولا سوية ومعنى لسلامته
عن خلو الوجوب عن الفائدة في الدنيا والاخرة وتعليلا بالسلامة عن مخالفة السلف فانهم
لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا وحكما لسلامته عن النقض بما اذا صام او صلى فانه لو كان الوجوب
ثابتا لوقع ما اداه عن الواجب كالمسافر وليس كذلك بالاتفاق قال رحمه الله
ولذلك قلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى وكذلك يقول في الحائض
ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء ثم النقل الى البدل وهو القضاء لان الحرج لما عدم في ذلك
بقي الحكم فوجب القول بالوجوب واما الصلوة فقد بطل الاداء لما فيه من الحرج فبطل الوجوب لعدم
حكمه مع قيام محل الوجوب وقيام سببه وكذلك قلنا في المجنون اذا امتد فصار لزوم الاداء يؤدي
الى الحرج فبطل القول بالاداء وبطل القول بالوجوب لعدم الحكم ايضا هذا في الصلوات
والصيام معا واذا لم يمتد في شهر رمضان لزمه اصله لاحتمال حكمه اي ولما قلنا ان الوجوب
متى صح القول بحكمه صح القول بثبوته ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بثبوته قلنا
في الصبي اذا بلغ في شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى ويؤدي ما بقي من الشهر لانه بالبلوغ
صار اهلا لحكم الوجوب بسبب الوجوب في حقه فاما الصغر فعذر دائم لا يحتمل الانقطاع قبل
ادائه فكان احتمال وجوب الاداء ساقطا فلا يثبت الوجوب وكذلك يقول في الحائض
ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء فان النجاسة لا تؤثر في معنى الصوم حقيقة وحكما
بخصوص تهر النفس بالاداء في هذه الحالة ثم ينتقل الحكم الى البدل وهو القضاء
لانعدام الحرج فيه اسقاط اللمس بالوضوء عند عدم الماء الى التيمم واما الصلوة فلا يلزمها
لان وجود النجاسة يمنع جوازها فقد بطل الاداء فبطل الوجوب لعدم حكمه مع قيام
محل الوجوب وهو الذمة وقيام سببه وهو الوقت قوله لما فيه من الحرج يمكن ان يكون دليلا
لبطلان الاداء وهو الظاهر وذلك لان في الاحتراز عن الدم في وقت الصلوة ايام الحيض
حرجا ويمكن ان يكون الاداء بمعنى القضاء لان استعمال الحرج في نفي القضاء هو المتعارف
في هذا المقام فيكون الكلام في نفي الانتقال الى القضاء كما في الصوم ولم يتعرض للزوم
الاداء لان وجود النجاسة مانع ظاهر عن الاداء لا يحتمل الخفاء وقلنا في المجنون

الممتد وهو ان يستغرق الشهر في الصوم ويزيد على يوم وليلة في الصلوة ان لزوم الاداء لا يحتمل
الخفاء وقلنا في المجنون الممتد يؤدي الى الحرج لان في الزام من لا يعقل ولا ساعة الاكل وغيره الكف
عن المفطرات مع النية حرجا بينا لا محالة فبطل القول به وبالوجوب ايضا لانتفاء حكمه ويمكن
ان يكون الاداء بمعنى القضاء والتوجيه ما مر وفي غير الممتد قلنا بلزوم اصل الصوم لاحتمال
حكمه وهو القضاء لعدم الحرج ويجوز ان يكون مراده من الحكم الاداء ومعنى احتماله في غير الممتد
امكان انقطاعه في كل ساعة وفيه نظر لان امكان الانقطاع في كل ساعة مستو فيه الممتد
وغيره والحكم في الصلوة اذا لم يمتد كذلك لكنه اكتفى بذكر الصوم عنها اختصارا واعتمادا
على دلالة ما قبله عليه قال رحمه الله واذا عقل الصبي واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان
دون ادائه حتى صح الاداء وذلك لما عرف ان الوجوب جبر من الله باسباب وضعت للاحكام
اذ لا يخلو الوجوب عن حكمه وليس في الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك في الاداء ولا خطاب ولا تكليف
على الصبي بوجه حتى يبلغ فيثبت انه غير مخاطب بالايمان لكن صحة الاداء مبني على كون الشيء مشروعا و
لا قدرة الاداء لا على الخطاب والتكليف كالمسافر يؤدي الجمعة من غير خطاب ولا تكليف لما مر
في حكم الصبي قبل ان يعقل ذكره بعده فقال واذا عقل الصبي واحتمل الاداء قلنا
بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس وجوبه دون وجوب ادائه فيصح اداؤه ويقع عن الفرض
وذلك لان ثبوت اصل الوجوب دون الاداء لما عرف في بيان اسباب الشرائع وغيره ان الوجوب جبر
من الله باسباب وضعت للاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وليس في الوجوب تكليف وخطاب
وليس في الجبر تكليف ولا خطاب اما ان الوجوب جبر من الله فلانه لا اختيار للعبد فيه اصلا
واما انه ليس في الوجوب تكليف ولا خطاب فلما تقدم ان الخطاب لتفريغ الذمة عما وجب عليه
بالسبب لا لنفس الوجوب واذا لم يكن تكليف وخطاب لا يكون وجوب اداء ولا خطاب ولا
تكليف على الصبي بمجرد العقل حتى يبلغ فلا يثبت وجوب الاداء في حقه قوله اذا لم يخل الوجوب
عن حكمه يمكن ان يكون احترازا عن الصبي الغير العاقل فان الوجوب بالنسبة اليه خال عن حكمه لعدم
ويجوز ان يكون النسخة عن حكمه اي فائدة وحكمته صحة الاداء لانها مبنية على كون الشيء مشروعا وعلى
قدرة الاداء فيكون الوجوب ثابتا الا يرى ان امرأته لو اسلمت وعرض عليه الاسلام فابى ان يسلم
فرق القاضي بينهما ولو لم يكن الوجوب ثابتا لما فرق بينهما وكلامنا في المشروعات وفي الصبي
العاقل القادر على الاداء واذا كان الوجوب ثابتا والاداء مشروطه وهو الشهادة عن معرفة
صح ولا يلزمه الاداء بعد ذلك واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير مشروع متردد بين فرض
ونفل فلا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ ولا كذلك الصلوة لترددها بينهما فيقع نفلا
وبطلان الشرط هذه المسألة بمسافر يؤدي الجمعة فان اداءه اياها صحيح من غير خطاب
ولا تكليف وفيه نظر لما ذكرنا ان الصلوة مترددة بين شرعيتها نفلا وفرضا فيقع
عن الصبي نفلا وليس في المسافر كذلك بل يقع فرضا ويمكن ان يجاب عنه بان التنظير بالنظر

الى صحة الاداء من غير خطاب ولا تكليف فقط على ان الصبي ليس عليه شيء من الصلاة فرضا يقع ما اداه من ذلك يقع نفلا بخلاف المسافر فان الظهر فرض عليه وان لم يكن الجمعة فرضا فيقع عن الفرض دفعا للحرج فان السفر من مظان دفعه قال رحمه الله والاغماء ما لم يناف حكم وجوب الصوم لم يناف وجوبه وكان منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتد فكان منافيا للوجوب والنوم ما لم يكن منافيا لحكم الوجوب اذا انتبه لم يكن منافيا للوجوب ايضا ش لما فرغ من التخريج على الطريق المختار في الصبا والحيض والجنون والسفر ذكر الاغماء والنوم فان الاغماء لما لم يكن منافيا لحكم وجوب الصوم وهو الاداء فانه لو اغمي عليه الرجل بعد ما نوى الصوم ولم يوجد منه ما ينافي الامساك صح صومه وكان مؤديا للفرض واذا لم يكن منافيا الادائه لم يناف وجوبه ولما كان منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتد بالزيادة على يوم وليلة لتعذر الاداء والحرج في القضاء كان منافيا للوجوب اي وجوب المذكور وهو الصلوة والنوم لما لم يكن منافيا لحكم الوجوب اذا انتبه يعني القضاء في الصوم والصلوة لعدم امتداده فيهما لم يكن منافيا للوجوب ايضا ثبت ان الحقوق كلها تخرج على الطريق المختار وهو ان من كان اهلا لحكم الوجوب وهو الاداء او القضاء كان اهلا للوجوب ومن لا فلا قال رحمه الله باب اهلية الاداء واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما القاصر فيثبت بقدرة البدن اذا كان قاصرا قبل البلوغ وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله واصل العقل يعرف بدلالة العيان وذلك ان يختار المرء ما يصلح له بدرك العواقب المستورة فيما يأتيه ويذره وكذلك القصور يعرف بالامتحان فاما الاعتدال فامر يتفاوت فيه البشر فاذا ترقى عن رتبة القصور واقيم البلوغ مقام الاعتدال في احكام الشرع ش عطف اهلية الاداء على اهلية الوجوب في الباب المتقدم وجعلها على قسمين قاصر وكامل وقدم القاصر على الكامل لان القاصر من الكامل بمنزلة المفرد من المركب واعتبار هذا التقسيم انما هو بالنسبة الى صحة الاداء ووجوبه وصحة الاداء ووجوبه بالنسبة الى قصور القدرة وكمالها فاعتبار هذا القسم بالنسبة الى قصور القدرة وكمالها وكمالها انما يحصل بقوة فهم الخطاب وذلك بالعقل وقوة العمل وهي بالبدن وقصورها بفوت الاول سواء كان قبل البلوغ كالصبي المميز او بعده كالمعتوه فانه بمنزلة الصبي على ما نذكر لعدم اعتدال عقله فمن كانت قدرته قاصرة كانت اهليته قاصرة فيصح منه ما هي من غير عهدة ومن كانت قدرته كاملة كانت اهليته كاملة فيجب اداء ما امر به وهذا لان في ايجاب الاداء قبل الكمال بان يفهم بادنى عقله ويعمل بادنى قوة حرجا بينا والحرج منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب بالاداء الى ان يعتدل عقله وقوته بان يتيسر له الفهم والعمل رحمة من الله الرحيم واذا تأخر الخطاب

الاعتدال العقل فلا بد من معرفة وجود اصله والقصور والاعتدال فيه قال الشيخ اصل العقل يعرف بدلالة العيان يعني المشاهدة فاذا شاهدنا المرء يختار فيما يأتيه ويذره سبب درك العواقب المستورة ما صلح له استدللنا على وجود اصل العقل فيه لانه امر خفي وهذا سبب له ظاهر فيقام مقامه قال وكذلك القصور يعرف بالامتحان فانه اذا ترك المصلحة الراجحة بوجوهها وعرف ذلك بالتجربة استدللنا على قصوره فيه فاما الاعتدال فامر يتفاوت فيه البشر فاذا ترقى البشر عن رتبة القصور اقيم البلوغ مقام الاعتدال تيسيرا لان الغالب ان العقل عنده واذا اقيم مقامه اكتفى في احكام الشرع صار مدارا له و توهم وصف الاعتدال قبله وبقاء النقصان بعده ساقط الاعتبار لقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ قال رحمه الله والاحكام في هذا الباب منقسمة على ما مر فاما حقوق الله تعالى فمنها ما هو حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه بوجه وهو الايمان بالله تعالى فوجب القول بصحته من الصبي لما ثبت اهلية ادائه و وجد منه بصفته لان الشيء اذا وجد حقيقته لم ينعدم الا بحجر من الشرع وذلك في الايمان باطل لانه حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه الا في لزوم ادائه وذلك يحتمل الوضع فوضع عنه فاما الاداء فحال عن العهدة لان حرمان الارث يضاف الى الكفر العاني وكذلك الفرقة ولان ما يلزمه بعد الايمان فمن ثمراته وانما يتعرف صحة الشيء من حكمه الذي وضع له وهو سعادة الاخرة لا من ثمراته الا ترى انه يلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد عهدة ش اراد من الباب الاهلية القاصرة وتعرض لقسمة الاحكام ليتبين ما يصح منها وما لم يصح وهي منقسمة على ما تقدم في باب اهلية الوجوب وغيره اي حقوق الله وحقوق العباد فاما حقوق الله فعلى ثلاثة اقسام ما هو حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه بوجه وما يكون قبيحا لا يحتمل غيره وما يكون دائرا بينهما بان يكون حسنا في وقت وقبيحا في اخر وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون قابلا للنسخ اولا والاول هو القسم الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون مأمورا به اولا والثاني هو الثاني اي القبيح الذي لا يحتمل غير القبح والاول هو الاول اي الحسن لا يحتمل غير الحسن كالايمان بالله تعالى فانه لا شك في كونه حسنا لا يحتمل النسخ اصلا ولا عهدة اي لا تبعة ولا ضرر فيه بوجه فاذا وجد من الصبي وجب القبول لصحته لثبوت اهلية ادائه ووجوده منه بحقيقته لان الشيء اذا وجد بحقيقته لا ينعدم الا بحجر من الشرع والحجر في الايمان باطل لكونه حسنا لا يحتمل غيره فان قيل لا نسلم ان الايمان لا عهدة فيه بوجه حتى يصح من الصبي اذا وجد منه فانه فيما يرجع الى الدنيا دائر بين الضرر والنفع لانه يحرم به عن الارث من مورثه الكافر وبين امرأته المشركة وان كان يرث من المسلم وتحل له المسلمة اجاب الشيخ بقوله لا عهدة الا في لزوم ادائه وبيانه ان الايمان اما ان يكون مشتملا على العهدة باعتبار وجوب ادائه او باعتبار نفس الاداء او باعتبار امر خارج عنه فان كان الاول فمسلم ولكن لم نقل به بل سقط لانه يحتمل الوضع اي الاسقاط بعد البلوغ بالاكراه والنوم والاغماء فيجوز ان يوضع عن الصبي

بعد ردة الصبا لانه الزم فلا عهدة ح وان كان الثاني فهو ممنوع وحرمان الارث والفرقة مضافان
الى الكفر الباقي لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية وسبب الانقطاع هو الكفر لا الاسلام فاضافته الى
الاسلام فاسد في الوضع وكذلك اضافة الفرقة الى الاسلام لما عرف في باب الوضح وان كان الثالث
فصحيح لان ما يلزمه بعد الايمان من غرامة لكنها ليست بمعتبرة لان صحة الشيء انما تعرف
من حكمه الذي وضع له وهو سعادة الاخرة في الايمان لا من ثمراته لجواز انفكاكها عنها فان الاسلام
قد يوجد ممن ليس له قرابة تحرم عن ميراثه او امراة تفسد نكاحها واستدل
على عدم اعتبار الميراث بقوله الا يرى انه اي ما ذكر من لزوم العهدة يلزم الصبي
اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لاحد ابويه بان اسلم احدهما ثم مات له مورث كافر او كانت
امراة مشركة يثبت حرمان الارث ويقع الفرقة ولم يعد ذلك ضررا في حقه فدل
ذلك على ان المنظور هو حكم الاصلي لا الثمرات قال رحمه الله ومنه ما هو
قبيح لا يحتمل غيره وهو الجهل بالصانع والكفر به الا يرى انه لا يرد عليه بوالدته فكيف
يرد عليه بالله تعالى وكذلك الجهل بغير الله تعالى لا يعد منه علما فكيف الجهل بالله
واذا كان كذلك لم يصلح ان يجعل ردته عفوا بل كان صحيحا في احكام
الاخرة وما يلزمه من احكام الدنيا بالردة فانما يلزمه حكما لصحته لا قصدا اليه فلم
يصلح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا له هذا هو القسم الثاني من حقوق الله
وهو الذي يكون قبيحا لا يحتمل غيره كالجهل بالصانع والكفر به ومعنى كون الكفر حقا
لله تعالى ان حرمته حقه كحرمة الزنا وشرب الخمر قيل قوله الا يرى متعلق بما سبق تقدير
محذوف وتقديره ومنه ما هو قبيح لا يحتمل غيره فوجب القول بصحته ايضا كالقسم الاول
الا يرى انه لا يرد عليه بوالديه بسبب ضرر يلحقه من جانبهما وهو ضرر التاديب ولا يجعل
ذلك منه جهلا بل يجعل علما حقيقة فكيف يرد عليه بالله تعالى بسبب احكام يلزمه بناء
عليه مع ان اداب الشرع انفع له من اداب الابوين وكذلك الجهل بغير الله لا يعد منه
علما لم يصلح ان يجعل ردته حتى يجعل عارفا بشيء يجهله فكيف بالله مع انه اقبح من الجهل
بغيره واذا كان عدم علمه بالله لا يعد علما لم يصلح ان يجعل ردته عفوا بل كان صحيحا في
احكام الاخرة لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة خلاف العقل والنص واما
في حق احكام الدنيا فكذلك عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف واحد قولي الشافعي رحمهما
الله لا يكون صحيحا وهو القياس لان الارتداد ضرر لا يشوبه نفع اصلا فلا يصح من الصبي
كاعتاق عبده واطلاق امراته وهبة ماله وجه قولهما وهو الاستحسان ان الصبي
في الردة كالبالغ لان البالغ انما يصح ردته باعتبار تحققها منه وكونها محظورة
وتحققها من الصبي كتحققها من البالغ كالايمان وسبب الحظر في حقه لانها لا تحتمل
ان لا تكون محظورة في وقت ولا في حق شخص ثم لم يمتنع ثبوتها بعد التحقق
حقيقة لما حجر شرعا فان البالغ محجور عنها ولا يسقط عنه الحجر بعذر وكذا بعذر

الصبي

الصبا اذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها وما لزمه من احكام الدنيا بسببها فانما لزمه
حكما لصحته لا قصدا اليه فلم يصلح العفو عن مثله كما اذا ثبت ذلك تبعا لارتداد الابوين
وصار كما لو تكلم في صلوته او اكل في صومه متعمدا لم يبق العبادة لمباشرة ما ينافيها و
ان كان في فسادها الضرر واعترض عليه بانه مرفوع القلم بالحديث فكيف يصح ردته
في احكام الاخرة واي ضرر مثل ضرر للاخرة واجيب بعدم بقاء الاطلاق لانه ليس بمرفوع
القلم فيما لم يكن اهلا له كضمان المتلفات والارتداد من ذلك لما ذكرنا واذا كان كذلك
لم يبق دليلا فيما نحن فيه قال رحمه الله ومن ذلك ما هو بين هذين القسمين
فقلنا فيه بصحة الاداء من غير عهدة حتى قلنا بسقوط الوجوب في الكل لان اللزوم لا
يخلو عن العهدة ولا يشرع بدون ذلك الوصف وقلنا بصحتها تطوعا بلا لزوم مضي ولا
وجوب قضاء لانها قد شرعت كذلك الا يرى ان البالغ اذا شرع فيها على ظن انها عليه
وليست عليه لان اللزوم يبطل عنه فكذلك اذا شرع في الاحرام على هذا الوجه ثم احصر
فلا قضاء عليه فقلنا في الصبي اذا احرم صح منه بلا عهدة حتى اذا ارتكب محظورا
لم يلزمه وقلنا في الصبي اذا ارتد انه لا يقتل وان صحت ردته عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما
الله لان القتل يجب بالمحاربة لا بعين الردة ولم يحارب فاشبه ردة المراة لي القسم الثالث
من حقوق الله هو ما يكون بين الحسن والقبيح بان يكون حسنا في وقت دون وقت
كالصلوة والصوم والحج فقلنا في هذا القسم بصحة الاداء من الصبي من غير عهدة
اي لزوم مضي وضمان حتى قلنا بسقوط الوجوب اي لزوم الاداء في الكل اي في كل ما
هو من هذا القسم لان اللزوم لا يخلو عن العهدة والعهدة عنه موضوعة واما القول
بصحة العبادات من غير عهدة فيجوز انفكاكها عنها فانها قد شرعت بدون ذلك اي
اللزوم كما قلنا في المظنون وقيل المراد بسقوط الوجوب في الكل نفس الوجوب وفيه
نظر لان الكلام في وجوب الاداء لا نفس الوجوب فلا حاجة الى التعرض اليه ولان سقوط الوجوب
بعد تحققه ليس بمختار الشيخ وانما مختاره عدم تحققه كما مر والقول بصحتها بطريق الـ
التطوع لانه نفع محض لتعلق اداها فلا يشق عليها بعد البلوغ بخلاف الايمان فان
القول بصحته بطريق وقوعه فرضا كما مر فليس عليه لزوم مضي اذا شرع فيها ولا وجوب
قضاء اذا تركها او افسدها لان هذه الحقوق قد شرعت في حق البالغين
في الجملة كذلك كما في المظنون فان البالغ اذا شرع فيها على ظن انها عليه والحال انها
لم تكن عليه يبطل عنه اللزوم وكذلك اذا شرع البالغ في الاحرام على ظن انه عليه ولم يكن
صح الاتمام بلا صفة لزوم حتى لو احصر فتحلل لا يجب عليه القضاء فكذا الصبي اذا احرم
صح منه نفلا ولا عهدة عليه فلو ارتكب محظور احرامه لم يجب عليه جزاؤه لان في ايجابه
ايجاب ضرر وهو ليس من اهله وقلنا في الصبي اذا ارتد انه لا يقتل وان صحت ردته
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو ليس من اهله وليس من ثمرات الارتداد حتى يثبت

بعين الردة كالحرمان عن الميراث والفرقة بين الزوجين واما يجب بالمحاربة ولم يوجد هذا الكلام انه
جواب سوال يتوجه على ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله توجيهه ان يقال لما حكما بصحة الارتداد في
حق الحرمان ووقوع الفرقة وجب الحكم بصحته في حق وجوب القتل فاجاب الشيخ بذلك وهذا كما
لا يخفى ليس على ما ينبغي لان هذا البحث على هذا الوجه يتعلق بالقسم الذي قبله فيقع ايراده ههنا
سهوا من الناسخ في التركيب قال رحمه الله فاما ما كان من غير حقوق الله فثلثة اقسام ايضا ما هو نفع
محض وما هو ضرر محض وما هو دائر بينهما اما النفع المحض فيصح منه مباشرته لان للاهلية القاصرة
والقدرة كافية لجواز الاداء الا يرى ان مباشرة النوافل منه بما قلنا وفي ذلك جاءت السنة المعروفة قال النبي صلى
الله عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وانما هذا ضرب تاديب
وتعزير لا عقوبة وكذلك ما هو نفع محض من التصرفات مثل قبول الهبة وقبول الصدقة وذلك مثل قبول
بدل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى فانه يصح وكذلك اذا اجر الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه
ومضى على ذلك العمل وجب الاجر للحر استحسانا ووجب للعبد بشرط السلامة ولا اشتراط السلامة في الصبي الحر وكذلك
العبد اذا قاتل بغير اذن المولى والصبي بغير اذن المولى يستوجب الرضخ استحسانا ويحتمل
ان يكون هذا قول محمد فانه لم يذكر الا في السير الكبير ووجب بصحة عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق
غيره وعتاق عبده اذا كان وكيلا لان الادمي مكرم بصحة العبادة وعلم البيان قال الله تعالى وعلمه البيان
فكان القول بصحته من اعظم المنافع الخالصة وفي ذلك توصل الى درك المضار والمنافع واهتداء
للتجارة بالتجربة في الاستقلال وابتلوا اليتامى حقوق غير الله ينقسم انقسام حقوق الله الى ثلثة اقسام
ما هو نفع محض وما هو ضرر محض وما هو دائر بينهما اما النفع المحض فيصح من الصبي مباشرته لان له
الاهلية القاصرة والقدرة وهما كافيتان لجواز الاداء كما تقدم الا يرى ان مباشرة النفل منه صحيح لانها
نفع محض والاهلية القاصرة كافية لذلك وفي مباشرته النوافل ورد السنة المعروفة وهي قوله عليه السلام مروا صبيانكم
بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا اي على تركها تخويفا للعطف وعلى الصلوة اذا
تركوها فان قيل كيف يصح الضرب عليها ولا عقوبة والصبي ليس من اهلها اجيب بان ذلك ضرب تاديب وتعزير
يتحقق باطلاق المسلمين وتعلق الصلوة المستحق لا انه للعقوبة والضرب للتاديب من المنافع
قال ان اديت الصبي كالعود تسقى الماء في غرسه حتى تراه مورقا ناضرا بعد الذي ابصرت من يبسه
وكما جاز في مباشرة النوافل والقول بصحتها لكونها نفعا محضا جاز كل ما هو نفع محض من التصرفات
بوجود الاهلية القاصرة وانتفاء الا نواعني العهدة كقبول الهبة وقبول الصدقة وذلك اي تصرف
ما هو نفع محض والقول بصحته مثل صحة القول في قبول بدل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى
فان حجر المولى عما هو ضرر او توهم ضرر ولا شيء في قبول ذلك من الضرار اصلا فحجر المولى لا يكون
عن قبول ذلك اصلا ومثل قبول بدل الخلع اي الصبي والعبد المحجورين انفسهما اذا مضيا على
العمل وجوب الاجر للحر بغير شرط السلامة وللعبد لمولاه بشرط سلامته عن الهلاك وهذا استحسان
لان العقد بعد العمل محض منفعة وهما غير محجورين عن النفع المحض فرق بينهما باشتراط السلامة
في العبد لان العبد اذا هلك في العمل يصير المستاجر غاصبا لاستعماله بغير اذن مولاه فيضمنه

ضرر

ولا اجر عليه لانه ملكه بالضمان من حين وجب عليه الضمان واما الحر فلم يشترط فيه السلامة لان الغصب فيه غير متحقق
فلو هلك في العمل له اجر ما قام من العمل لانه لا يملك بالضمان وفي القياس لا يجب لهما شيء وان عملا لان الاجارة عقد
معاوضة كالبيع فلا يملكه المحجور عليه بغير اذن المولى وكذلك العبد والصبي اذا قاتلا بغير اذن المولى والولي والولد
استوجبا الرضخ استحسانا لانهما غير محجورين عن محض منفعة واستحقاق الرضخ بعد القتال نفعه
الصرف فيكونان كالماذون من جهته وفي القياس لا شيء لهما لان اهليتهما للقتال انما يحصل بالاذن فلا يحرم
قتله كالمستامن اذا قاتل فان كان باذن الامام فله الرضخ والا فلا ويحتمل ان يكون هذا
الاستحقاق استحسانا قول محمد فان عنده امان الصبي والعبد المحجور يصح ولا يصح ذلك الا ممن له
ولاية القتال فاذا كان لهما ولاية القتال كان لهما الرضخ عند الفراغ منه فاما عندهما فلا يصح امانهما
فلم يكن لهما ولاية القتال فلا يرضخ لهما ولعل الاصل لهما شهود القتال بلا اذن بالاجماع فلا يستحقان شيئا كالحربي
اذا قاتل واستدل الشيخ على هذا الاحتمال بقوله فانه لم يذكر الا في السير الكبير يعني ان محمدا رحمه الله لم يذكر
هذه المسئلة الا في السير الكبير واكثر تفريعاته مبني على اصله كتفريعات الزيادات قيل والاصح ان
هذا جواب الكل لان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للمنع عن
الاستحقاق قوله وجب القول معطوف على قوله وجب الاجر وتعبيره وكقبول بدل الخلع وجب القول
بصحة عبارة الصبي في بيع مال غيره وعتاق عبده اذا كان وكيلا لان الادمي مكرم بصحة العبادة وعلم
البيان لان الله من عليهم بتعليم البيان قال الله تعالى علمه البيان والحكمة في الامتنان هو منفعة القول
بصحة العبارة من اعظم المنافع فان الانسان يتميز عن سائر الحيوانات بالبيان وهو النطق الفصيح
المعرب عما في ضميره وفي قوله الخالصة اشارة الى عدم شائبة الضرر في هذا المحل وقوله وفي ذلك ان
في القول بصحة عبارته اذا توكل بهذه التصرفات كالتفسير لكونها من اعظم المنافع لان به توصلا
الى درك المضار يعني الغبن والمنافع يعني الارباح واهتداء في التجارة بالتجربة المامور بها لاجل دفع اموال
اليتيم اليهم عند ايناس الرشد بقوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم وتعرفوا احوالهم بالتصرف
قبل البلوغ حتى اذا انستم منهم رشدا اي هداية دفعتم اليهم اموالهم بلا تاخير عن حد البلوغ فعلم
ان الاهتداء في التجارة امر مطلوب ونفع محض اذا كان بطريق التوكيل عن غيره لانه خالص عن الضرر
فوجب القول بصحة ما يحصل بالعبارة من الاهتداء ونوقض بعدم صحة شهادته مع انها من المنافع الصحيحة
العبارة الذي هو اعظم المنافع واجيب بانها مما لا يحصل بالاهلية القاصرة لانها الزام الغير بغير رضاه
فليس بمشروع في حقه قال رحمه الله واما ما كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه فبطلت مباشرته وذلك
مثل الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض فانه يملكه القاضي
عليه لان صيانة الحقوق لما كانت بولاية القضاء انقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا لا
يشوبه ضرر لان العين غير مامون العطب والدين مامون العطب الا من قبل التوى وقد وقع
الامن عنه بولاية القضاء فصار ملحقا بهذا الشرط بالمنافع الا الاصل فيما كان ضررا محضا كالطلاق
والعتاق والهبة والصدقة والقرض فليس بمشروع في حق الصبي لان الصبا لما كان مظنة المرحمة
حتى كان هجران الصبي حراما كما هو ثابت شرعا في حقه المضار فلا يتاتى المشروعات في حقه

ونوقض بما اذا اسلمت امراته وحرض عليه السلام فابى فانه يفرق بينهما وكان ذلك طلاقا عند ابي
حنيفة ومحمد رحمهما الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقا في قول
محمد ولو كانت الام او الوصي نصيب الصغير من عبد مشترك بين ه وبين غيره واستغنى بدل الكتابة
صار الصغير معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان يجب بالاعتاق
واجيب بان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق عدمها عند عدم الضرورة والحاجة
فاما عند تحقق الحاجة فمشروع كما في الصور المذكورة اليه اشير في كلام شمس الائمة وقيل مع نظر لانه
على هذا التقدير يلزم تخصيص العلل ولعل الاولى ان يقال المراد من الطلاق والعتاق
ولاية ايقاعهما بدليل قوله فبطلت مباشرته فانها تنبني على الولاية واما الوقوع ففي مرتبة
بعده وما ذكر من المسائل فليس فيه مباشرة وانما ذلك من قضية عدم الاباء او المعروف
الثابت بالنص ودفع الضرر وكان ذلك ليس من ملكه لا يملكه عليه غيره من الولي والوصي
لان ولايتهما نظرية ولا نظر في اثبات الولاية فيما هو ضرر في حقه ما خلا القرض وهو قطع
الملك عن العين ببدل يثبت في ذمة المحتاج لا على جهة الثمن فقوله عن العين احتراز عن قطع
الملك عن الدين فانه ابراء وقوله ببدل احتراز عن قطع الملك عن ملك العين بلا بدل
بدل فان ذلك هبة وقوله في ذمة المحتاج ليتناول المفلس وغيره من المعدمين وهو احتراز
عن قطع الملك عن العين ببدل في غير الذمة وقوله لا على جهة الثمن احتراز عن البيع نسيئة
فان القرض يملكه القاضي عليه ويندب الى ذلك دون الولي والوصي اما انهما لا يملكانه فلانه
اشبه التبرع بمنزلة العين على مال ولهذا حل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب
وهما لا يملكان التبرع عليه واما ان القاضي يملكه فلان صيانة الحقوق لما كانت ثابتة
بولاية القضاء انقلب القرض بحال القضاء نفعا لا يشوبه مضرة اما صيانة الحقوق
بالقضاء فلانها فوضت اليه وجعل عليه في تحصيل ذلك كافيا بلا دعوى وبينة واذا كانت
الصيانة حاصلة بحال القضاء انقلب القرض به صيانة لحقه من المنافع التي لا يشوبها مضرة
وان زاد الشيخ لذلك بيانا بقوله لان العين غير مامون الهلاك والدين مامون العطب
الا من جهة التوى فالعين غير الدين الا من قبل التوى بان يجحد المال فان العين يساوي
الدين في كون الدين غير مامون العطب من هذه الجهة وقد الامن من التوى بولاية
القضاء فصار القضاء بهذا الشرط وهو كون القرض في القاضي فوق العين ملحقا
بالمنافع الخالصة ويمكن ان يكون جوابا لسؤال تقريره كيف يكون القرض نفعا محضا
لا يشوبه مضرة وهو فوق العين فان النقد خير من النسيئة فقال لان العين غير
مامون العطب الى اخر ما مر من التقرير فان قيل لو اقر الصبي العاقل على نفسه بالرق
وهو مجهول الحال صح اقراره وذلك ضرر محض اجيب بان ثبوت الرق هنا ليس
بعبارته بل بدعوى ذي اليد عبوديته لان عند معارضته اياه بدعوى الحرية لا يقدر له عليه وعند عدم
هذه المعارضة يقدر له عليه فيكون القول قوله في دفعه منزلة صبي غير عاقل اذا كان في يده هو عنده

قال رحمه الله واما ما تردد بين النفع والضرر مثل البيع والاجارة والنكاح وما اشبه ذلك
فانه لا يملك بنفسه لما فيه من الاحتمال ويملكه برأي الولي لانه اهل لحكمه بمباشرة الولي وقد صار اهلا
يتصور منه المباشرة واذا صار اهلا للحكم كان اهلا للسبب لا محالة وفي القول بصحة مباشرته برأي
الولي اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولي لا محالة مع فضل نفع البيان وتوسع طريق الاصابة وذلك
بطريق احتمال الضرر في التصرف بمباشرة الولي لا محالة مع فضل نفع يترتب برأي الولي
حتى يجعل الصبي كالبالغ وذلك في قول ابي حنيفة الا ان انه صح بيعه بغبن فاحش من الاجانب
والولي لا يملكه وذلك باعتبار ان نقصان رأيه يجبر برأي الولي فصار كالبالغ وعندهما بطريق
ومحمد رحمهما الله بطريق ان رأي الولي شرط الجواز وعموم رأيه بخصوصه فجعل كان الولي باشر
بنفسه فلذلك قالا لا يملكه بالغبن الفاحش مع الاجانب ومع الولي وعن ابي حنيفة رحمه الله
في التصرف مع الولي روايتان في الغبن الفاحش في رواية اجازه لما قلنا وفي رواية رده
لشبهة النيابة وذلك انه في الملك اصيل وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه الا ترى ان الاصل
الرأي دون وصفه فثبت شبهة النيابة فاعتبرت في موضع التهمة وسقطت في غير موضع التهمة
وعلى هذا الاصل قلنا في المحجور اذا توكل لم يلزمه العهدة وباذن الولي يلزمه لما كان من التصرف
محتملا للنفع والضرر كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نافعا واذا كان خاسرا كان ضارا وكذا
الاجارة فانها ان كانت باقل من اجر المثل فهي رابحة وان كان باكثر ففيها ضرر وكذا النكاح
بالنظر الى مهر المثل وكذا ما اشبهها مثل الشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب و
الاستهلاك والرهن فان الصبي لا يملكه بنفسه لما فيه من احتمال كونه ضارا ويملكه برأي
الولي لانه اهل لحكمه بمباشرة الولي وله اهلية مباشرة السبب وكل من كان اهلا للحكم
وله اهلية مباشرة السبب كان اهلا للسبب اما الاول فلان الولي اذا باشر هذه التصرفات
للصبي ثبت له الملك في البيع والاجارة لا للولي واذا توكل عن الصبي بهذه التصرفات صحت منه
مباشرته واما الثانية فلان الاسباب ليست مقصودة لذاتها بل المقصود بها احكامها فمن
كان اهلا للاحكام التي هي المقصودة كان اهلا لما هي وسيلة اليها واذا كان اهلا للحكم والسبب
وهو احتمال الضرر وهو منتف لان في القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة مثل الاصابة
بمباشرة الولي مع نفع البيان وتوسع طريق الاصابة فان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل
بمباشرة الولي كالتمرن وتوسيع طريق توفر المنفعة بحصولها بمباشرته ومباشرة الولي وذلك نفع
له من ان يسند احد الطريقين لا محالة وحد المقتضي والنفع المانع وحصل زيادة نفع يتحقق
بها ما يمحض نفعا فوجب القول بصحته وذلك يكون بطريقين احدهما ان قصور رأيه يجبر برأي الولي ويلتحق به بالبالغين فصار ذلك كزوال
المانع بالبلوغ وهذا مختار ابي حنيفة رحمه الله الا يرى انه صح بيعه بغبن فاحش
من الاجانب كما يصح لكل من غيره من البالغين او منه بعد البلوغ والولي لا يملكه وذلك
باعتبار ان نقصان رأيه جبر برأي الولي فصار كالبالغ والثاني وهو مختار الصاحبين

ان انضمام راي الولي شرط الجواز لا لازالة المانع وعموم راي الولي وخصوصه ومعنى عموم رايه
وخصوصه ان الولي اذا اذن للصبي اذنا عاما وحل تحته كل تصرف صدر عنه وهو المعني عنه
بالراي العام واذا باشر بنفسه كان ذلك رايا خاصا وقيل معناه ان الولي اذا تصرف بنفسه كان
مختصا فسمي خاصا واذا تصرف الصبي براي الولي كان رايه عاما لتعديه الى غيره ويمكن ان
يقال اذا تصرف الصبي براي الولي انضم راي الصبي اليه فصار كان له فردين فسمي عاما
واذا كان رايه العام كخاصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه ولو باشر بنفسه لم يملكه
بالغبن الفاحش مع الاجانب فكذا اذا باشر الصبي برايه لا يملكه بالغبن الفاحش
مع الاجانب وكذا اذا باشر الصبي برايه لا يملكه بالغبن الفاحش مع الاجانب ومع الولي
يوضحه ان الغبن الفاحش كالهبة ومن لا يملك الهبة من ماله لا يملك التصرف بالغبن الفاحش
والصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك الغبن الفاحش لان اذنه لدفع الضرر لا للاضرار به
والجواب لابي حنيفة ان التصرف بالغبن تجارة ولهذا يجب به الشفعة فيدخل تحت الاذن
بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة وبخلاف الولي لانه لم يثبت ولاية التجارة في مال الصبي مطلقة بل مقيدة
بشرط الانفع والاصلح ولا يبعد ان لا يصلح تصرف من الولي ويصلح من الصبي كالاقرار بالدين
او العين والعقد بالغبن الفاحش من صنيع التجار فانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب
التجار ليحصل مقصود من الربح في تصرف آخر فكان هذا والغبن اليسير سواء وروي عن ابي
حنيفة رحمه الله في التصرف بالغبن الفاحش مع الولي روايتان في رواية اجازه لما قلنا انه صار
كالبالغ بانضمام رايه فلم يفرق بين المعاملة مع الولي وغيره وعلى هذه الرواية لا يحتاج الى تكلف
لانه على اصل القاعدة وفي رواية اخرى رده لشبهة النيابة وبيان ذلك ان الصبي في الملك
اصيل لانه مالك حقيقة وفي الراي اصيل من وجه دون وجه اما انه اصيل من وجه فلان اصل
العقل في الراي ثابت ومن هذا الوجه شبه تصرفه تصرف الملاك واما انه ليس باصيل من وجه
فلانه ليس له وصف الولاية لان فيه خللا يجبر براي الولي فثبتت شبهة النيابة كانه نايب عن الولي فيعتبر
في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي بغبن فاحش لان فيه تهمة ان الولي اذن له ليحصل مقصوده
لا للنظر له وسقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي او مع الولي
بمثل القيمة وعلى الاصل الذي ذكرنا ان ما فيه احتمال الضرر لم يملكه الصبي بنفسه ويملكه باذن
الولي قلنا في العبد المحجور اذا قبل الوكالة او توكل الوكالة لغيره لم يلزمه العهدة اي الاحكام
التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب لان في التزامها ضررا
ولو اذن له المولى لزمته لان الضرر يندفع باذنه وفي بعض النسخ وباذن الولي حتى يكون
المراد من المحجور الصبي المحجور وهو اليق بالمكان لان بناء مسألة العبد على الاصل المذكور
بالتقدير الذي مر آنفا غير مستقيم قال رحمه الله واما اذا اوصى الصبي بشيء
من وصايا البر فبطلت وصيته عندنا وان كان فيه نفع ظاهر لان الارث شرع نفعا للمورث
الاترى انه شرع في حق الصبي وفي الاشتغال الى الايصاء ترك الافضل لا محالة الا انه مشروع في

حق الصغير فكذلك هذا اختلف العلماء في وصية الصبي فاهل الحجاز يجوزون ما وافق الحق وبه اخذ الشافعي
لانها نفع محض يحصل له الثواب بعد استغنائه عن المال بالموت ولا يحصل ذلك لغيره ولان الوصية اخت الميراث
والصبي في الارث عنه كالبالغ فكذا في الوصية بخلاف هبته وصدقته حال حيوته لانه يتضرر بزوال ملكه
في حال حاجته وقد اجاز عمر رضي الله عنه وصية غلام يافع وهكذا نقل عن الشعبي وشريح وعندنا و
صيته باطلة وقوله من وصايا البر اتفاقي لان وصيته مطلقا باطلة سواء مات قبل البلوغ او بعده
لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا في الاصل فيعتبر
بازالته تبرعا حال حيوته وحصول النفع الاتفاقي باعتبار مصادفة الازالة حالة الموت غير
معتبر كما لو باع شيئا اشرفت على الهلاك مع انه نفع محض لا يصح لكون البيع في اصله محتمل الضرر
والنفع الاتفاقي غير معتبر وكما لو باع شاة باضعاف قيمتها وان انقلب نفعا باتفاق الحال وكما
لا يملك طلاق امرأته المعتدة الشهادة ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لان اصل التصرف من المضار وهذا
لان في اعتبار الجزئيات حرجا فيعتبر كل باب باصله تيسيرا ولئن سلمنا ان في الوصية نفعا له
وهو حصول الثواب لكنها مبطلة لادائها الى ترك ما هو الافضل منها وهو الميراث لان الميراث
شرع نفعا للمورث والارث افضل من الوصية ففي الاشتغال بالوصية ترك الافضل لا محالة اما ان الارث
شرع نفعا للمورث فلانه شرع في حق الصبي وما ليس بنفع فليس بمشروع له واما انه افضل فنقل الملك
الى اقاربه بعد استغنائه ونقل الملك الى اقاربه بعد استغنائه ادخل في النقل الى الاجانب لاشتماله
على صلة الرحم قال صلى الله عليه وسلم لسعد لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس وترك الافضل ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا وفيه بحث اما اولا فلانه في الانتقال الى الابعاد
لو كان ترك الافضل لما جاز في حق البالغ واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك اما الملازمة فلان
ترك الافضل الى غيره مستقبح وذلك غير جائز واما ثانيا فلان النبي عليه السلام قال
لسعد الثلث كثير وهو اجازه مطلقا في حق الوصية بالثلث فيتناول بظاهره الصبي والبالغ
والجواب عن الاول ما ذكره الشيخ بقوله الا انه مشروع في حق البالغ كما شرع له الطلاق في النكاح
ولم يشرع في حق الصغير فكذا هذا وتحقيقه منع الملازمة فان اعتبار عدم المشروعية في
الصغير لا يستلزم عدمها في البالغ فان البلوغ له احكام ليست لغيره باعتبار كمال الاهلية عنده
كشرعية الطلاق للبالغ دون الصغير وعن الثاني بان القياس عدم جواز الوصية اصلا لما ذكرنا
لكن استحق ذلك بالاثر في سعد والحق به من في معناه من البالغين والاستحسان بالاثر
ليس بقابل للتعليل لما مر والصغير ليس بمعنى البالغ من كل وجه فيلحق به وما روي
عن عمر رضي الله عنه ان الغلام كان بالغا لكنه قريب العهد بالبلوغ وسمي يافعا مجازا وقول
الشعبي وشريح ليس بحجة اما عندي فلا يرى تقليد التابعي فظاهر واما عند غيره فاحتمل
ان يكون ذلك بناء منهم على قول عمر رضي الله عنه وقد عرفت تاويله قال رحمه الله
ولذلك قلنا لا يجوز ان يخير الصبي بين ابويه بعد الفرقة لانه من حسن اما سرد دين

الضرر والنفع والغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة والولي في موضع النزاع ليس بولي
فبطل اختياره لهذا اي ولان ما تردد بين النفع والضرر لا يملكه الصبي بنفسه قلنا اذا وقعت الفرقة
بين الزوجين وبينهما ولد لا يجوز ان يخير الصبي بين ابويه بل الحضانة للام حتى يستغني عنها بان ياكل
وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده ثم يدفع الى الاب اذا كان الولد ذكرا وان كانت انثى فهي لها
حتى تحيض ثم تدفع الى الاب وقال الشافعي حق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان ثم يخير الولد فايهما
اختار يكون عنده سواء كان الولد ذكرا او انثى لما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم
خير غلاما بين ابويه ولنا ان التخيير من جنس ما يتردد بين النفع والضرر بل جانب الضرر متعين
لان الغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة فيختار من يدعه يلعب ولا يواخذه بالاداب لا يقال
تحقق الضرر بفعل الغير لا باختياره لان اختياره علة العلة فيضاف الحكم اليها فان قيل الضرر
مندفع باذن الولي فيصح اختياره برضى الولي كالبيع اجاب الشيخ بان الولي في موضع النزاع ليس بولي
وهو الموضع موضع النزاع لان الام تنازعه فالولي بالاختيار على ما النفع لا للصبي فيبطل اختياره كالجار
وما روي انه صلى الله عليه وسلم خير الغلام فقال اللهم سدده فبتوفيقه دعائه صلى الله عليه وسلم اختار من هو الانفع
له ومثله لم يوجد في حق غيره فلا يكون مثله فلا يخير قال رحمه الله وقد خالفنا الشافعي رحمه الله في هذه
الجملة خلافا متناقضا لا يستقيم على شيء من اصول الفقه وكفى به حجة عليه ولم يعتد بخلافه لانه قد قال بصحة
كثير من عباراته في اختياره احد الابوين وفي الايصاء وفي العبادات وقال بلزوم الاحرام اي الاحرام من غير نفع
وابطل الايمان وهو نفع محض وليس له فقه في شيء من ذلك الا شيء موضوع وهو ان كل من كان موليا عليه
لان احدهما سمة العجز والثاني آية القدرة وهما متضادان فاجرى هذا الاصل في الفروع وطرده بلا فقه
معقول فقال لا يصح اختيار احد الابوين ولا يصح اختيار الولي عليه وكذلك قبول الهبة في قول صحيح منه
دون الولي وفي قول عكسه ولا فقه فيه لانه لم يبن الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي وعندنا لما كان قاصر
الاهلية صلح موليا عليه ولما كان صاحب الاهلية صلح وليا حتى جعلناه وليا لم نجعله موليا عليه واذا
جعلناه موليا عليه لم نجعله وليا فيه وانما هذا عبارة عن الاحتمال وهو راجع الى توسع طريق الاصابة
وذلك هو المقصود لان المقصود من الاسباب احكامها فوجب احتمال هذا التردد في السبب لسلامة
الحكم على الكمال وانما الامور بعواقبها فهذا خالفنا الشافعي رحمه الله في جملة ما ذكرنا من الاحكام خلافا
متناقضا لا يستقيم على شيء من اصول الفقه فلم يعتد بخلافه وبيان خلافه المتناقض انه اعتبر عبارة الصبي
فيما فيه عهدة ومضرة ولم يعتبرها فيما هو نفع محض عاجلا واجلا وذلك لانه اعتبر صحة عبارته في
اختيار احد الابوين وقد تبين ان فيه مضرة وكذا اعتبرها في الايصاء وفيه مضرة لادائه الى ترك الافضل
وفي العبادات صحح عبارته حيث قال بصحة صلوته وصحتها موقوفة على صحة عبارته فان التحريمة والقراءة
والاذكار عبارات وحج صحيحة منه كالبالغ وقال بلزوم الاحرام حتى يلزمه المضي فيه ولو ارتكب
محظور احرامه لزمه الجزاء عنده وليس في ذلك نفع بل ضرر محض وابطل الايمان اي عبارته
في الايمان حيث لم يحكم باسلامه مع انه نفع محض كامل وليس ذلك لكونه باعتبار النظر الى المعنى

لا يصلح وليا

الفقهي المودع في كل مسألة بل بالنظر الى موضوع ليس براجع الى اصل وهو ان ما يمكن حصوله من المنافع بمباشرة
الولي لا تعتبر عبارته فيه وما لم يمكن حصوله الا بمباشرته فالولي يعتبر عبارته فيه فقال لان من كان موليا عليه
في شيء لم يصلح وليا فيه لان احدهما وهو كونه موليا عليه سمة العجز والثاني وهو كونه وليا آية القدرة وهما
اي كونه عاجزا وقادرا في شيء واحد متضادان فلا يجتمعان في شخص واحد بالنسبة الى شيء واحد واجرى
الشافعي هذا الاصل في الفروع وطرده بلا معنى معقول فقال يصح اختيار الابوين لان منفعة هذا
الاختيار لا تحصل له بمباشرة الولي بل انما كان مباشرته لا تنفع لا اختياره من فيه صلاح الصبي من ترك اللعب
والاشتغال بالعلم او الصنعة بخلاف الصبي فانه يختار من يدعه للهو واللعب وكذلك قال يصح
قبول الهبة من الصبي اذا بلغ سبع سنين لانه نفع محض فيملك مباشرته واذا ملك بنفسه لا يملكه الولي
عليه وفي قول منه انه يصح من الولي كالبيع ولا يصح منه ولا فقه فيما ذكر في الجواب في هذه المسائل
بل لانهم يرجعون الى القاعدة المذكورة على دليل يستقيم في الصبي يدل على صحة عبارته او عدمها
واما علماؤنا رحمهم الله فسلكوا في ذلك على دليل فيه فانهم قالوا لما كان الصبي قاصر الاهلية صح موليا عليه
كان صاحب اصل الاهلية لوجود اصل العقل صلح وليا بنفسه ولم يقل بالجمع بينهما حقيقة لان المراد بكونه
وليا وموليا عليه احتمال ذلك على سبيل البدل فمتى جعلناه وليا لم نجعله فيه موليا عليه واذا جعلناه موليا
عليه لم نجعله وليا مثلا اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لم نجعله فيه تبعا لاحد ابويه واذا جعلناه مسلما
بتبعية احد ابويه لم نجعله مسلما باسلام نفسه والجمع بينهما على هذا الوجه غير مستحيل واذا كان كذلك لكن
ليس كل ما ليس بمستحيل واجب الاعتبار الا ان للعقل في الباب ما كان راجعا الى نفع الصبي من النفع
اشار اليه على ذلك بقوله وهو ان هذا الجمع الذي هو على سبيل الاحتمال وسماه التردد راجع الى توسع طريق
نيل الحكم وطريق الاصابة وتوسع الاصابة هو المقصود منها اما انه راجع الى توسع طريق النيل فلحصول
التصرف بمباشرته وحصوله بمباشرة وليه والتحصيل بمباشرتين اوسع منه بمباشرة واحدة
واما ان توسع طريق الاصابة هو المقصود فلان المقصود من الاسباب احكامها لا ذواتها
كما نقلنا غير مرة فضلا ان هذا التردد راجع الى المقصود وهو ان هذا المقصود نفع للصبي محض
محل التردد في السبب باحتمال حصول التصرف بمباشرته او بمباشرة وليه في غير تعيين احدهما لسلم
الحكم وهو النفع على الكمال اي على كلا التقديرين بلا تردد فان الامور بعواقبها وغاياتها هنا
اي بحصول المنافع بلا تردد بتوسع طريقه وان كان في سببه تردد قال رحمه الله باب
الامور المعترضة على الاهلية العوارض نوعان سماوي ومكتسب اما السماوي فهو الصغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والاغماء والمرض والرق والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فانه
نوعان منه ومن غيره اما الذي منه فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر واما الذي من
غيره فالاكراه بما فيه الجاء وما ليس فيه الجاء لما فرغ عن بيان الاهلية وما يتصل بها مما ينبني عليها
شرع في بيان ما يعترض عليها فيمنعها عن النفاذ على حالها وهو انواع فمنها ما يزيل اهلية الوجوب
كالموت ومنها ما يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء ومنها ما يوجب تغييرا في بعض الاحكام على ما سيأتي

باب الامور المعترضة على الاهلية

ان شاء الله والعوارض جمع عارضة اي آفة او خصلة عارضة من عرض له كذا اي ظهر له امر يصده عن المضي على ما
كان فيه وتسمية هذه الامور عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية ولهذا سمي السحاب عارضا لمنعه اثر
الشمس وشعاعها ولهذا لم يذكر الشيبة والكهولة ونحوهما في العوارض لعدم تغير الاحكام بها والعوارض
نوعان سماوي ومكتسب اما السماوي فهو المنسوب الى صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه ونسبته الى السماء تلويح
بخروجه عن قدرة العبد لان السماويات ليست مقدورة للعبد وهو بالاستقراء احد عشر نوعا الصغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والاغماء والمرض والرق والحيض والنفاس والموت والقائل يقول التقسيم الى ذلك
اما غير حاصر او بعضها متداخل فان الحمل والارضاع والشيخوخة تغير بعض الاحكام ولم يذكر منها فان ترك
لدخولها تحت المرض فالاغماء والجنون كذلك فكانت متداخلة والا لم يكن التقسيم حاصرا واجيب بانها
وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردها بالذكر وانما عد الصغر منها و
ان كان باصل الخلقة لانه زائد على ماهية الانسان واما المكتسب وهو ما فيه اختيار للعبد فهو نوعان
ما يكون منه اي ممن تكون فيه العارض وما يكون من غيره اما الاول فبالاستقراء ستة انواع الجهل والسكر
والهزل والسفه والخطاء والسفر وعد الجهل منها وان كان اصليا لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا لانه زائد على ماهية الانسان ولما كان العبد قادرا على ازالته عد من المكتسب وان لم
يكن فيه اختيار بخلاف الرق فان العبد وان كان قادرا على ازالته بالاسلام لكنه في الاصل جزاء على
الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية فكان سماويا وانما قدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في
العارضية لخروجه عن اختيار العبد واشد تاثيرا في الاحكام من المكتسب وقدم الصغر في تعداد
السماوية والجهل في تعداد المكتسب لانهما ثابتان في اول احوال الادمي قال رحمه الله
اما الجنون فانه في القياس مسقط للعبادات كلها لانه ينافي القدرة فينعدم به الاداء فينعدم
الوجوب لانعدامه لكنهم استحسنوا فيه اذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفوا والحقوه بالنوم والاغماء وذلك
لانه لما كان منافيا لاهلية الاداء كان القياس فيه ما قلنا الا ان الانبياء عليهم السلام عصموا عنه
لكنه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على ما قلنا واختلفوا انه فقال ابو يوسف رحمه الله انما هذا اذا كان عارضا غير اصلي
ليلحق بالعوارض فاما اذا بلغ الصبي مجنونا فاذا زال صار في معنى الصبي اذا بلغ وقال محمد رحمه الله
هما سواء واعتبر حاله فيما يزول عنه ويلحق باصله وهو في اصل الخلقة متفاوت بين جنون مديد وقصير
فيلحق هذا الاصل في الحكم الذي لم يستوعبه بالعارض وذلك في الجنون الاصلي اذا زال قبل انسلاخ
شهر رمضان لما مر فذكر الجنون في تفصيل السماوية وان كان في ح متاخرا عن الصغر لان حكم
الصغر في بعض احواله حكم الجنون فقدمه ليمكنه الحاق الصغر به والجنون بديهي التصور وقد يعرف
فيقال في تعريفه انه سماوية باعثة للانسان على افعال ينافي مقتضى العقل مطلقا من غير ضعف في عامة
الحواس فبقوله سماوية خرج المكتسب وبقوله باعثة للانسان على افعال ينافي مقتضى العقل خرج الصغر
والنسيان والنوم والاغماء والرق والحيض والنفاس والموت وخرج العته بقوله مطلقا
فان افعاله تارة مثل افعال العقلاء وبقوله من غير ضعف في عامة الحواس المرض فان بعض الامراض

كالصرع ونحوه وقد يكون باعتبار اختلاف نقصه في العقل وسببها اما نقصان جبل عليه دماغه كعين الاكمه
ولسان الاخرس واما معنى عارض اوجب زوال الاعتدال الحاصل للدماغ كرطوبة مفرطة او يبوسة متناهية
فانه في القياس مسقط للعبادات كلها لانه ينافي القدرة وما ينافي القدرة ينافي الخطاب واذا انتفى
الخطاب انتفى وجوب الاداء واذا انتفى وجوب الاداء انتفى نفس الوجوب كما هو مذهبه مرة ولا فرق
في ذلك بين قليله وكثيره وهو قول زفر والشافعي حتى ان المجنون اذا افاق في بعض الشهر لا يجب عليه
قضاء ما مضى كالصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم في خلال الشهر وكذا لو افاق قبل تمام يوم وليلة
في الصلوة لم يجب عليه قضاء ما فاته لكنهم اي العلماء الثلثة استحسنوا انه اذا زال قبل الامتداد
جعلوه عفوا اي ساقط الاعتبار والحقوه بالنوم والاغماء والنوم والاغماء جعلا كانهما لم يوجدا
اصلا في حق ايجاب القضاء في كل عبادة لا يؤدي اداؤها الى الحرج بعد زوالهما فكذا الجنون
الذي لم يمتد باعتبار ان كل واحد عارض زال قبل الامتداد وذلك اي كون الجنون مسقطا
للعبادات قول زفر في القياس وعدم سقوطها في الاستحسان اذا لم يمتد لانه لما كان منافيا لاهلية الاداء
كان القياس فيه سقوط الاداء واستوضح منافاته للاهلية بقوله الا يرى ان الانبياء عليهم السلام عصموا عنه
لانه يوجب بطلان الاهلية والالتحاق بالبهائم ولهذا كانت نسبتهم الى الجنون كفرا لكنه اذا لم يمتد لم يكن
موجبا للحرج على ما قلنا في باب الاهلية من انه اذا لم يستوعب شهر رمضان لزمه اصله لاحتمال حكمه ثم
انهم بعدما اتفقوا على جنون معفو بعد الامتداد اختلفوا فيه باعتبار انه مطلق الجنون او جنون
خاص فذهب ابو يوسف الى ان الجنون المعفو هو ملحق بالنوم والاغماء في وجوب القضاء
عند زواله قبل الامتداد هو الجنون الذي عرض بعد البلوغ فاما اذا بلغ الصبي مجنونا فزال في
خلال الشهر مثلا صار هذا المجنون في معنى الصبي اذا بلغ في خلال الشهر فلا يجب عليه قضاء
ما مضى وهذا لانه يلحق بالنوم والاغماء العارضين ما لم يكن الجنون عارضا لم يوجد المعنى الموجب
للالحاق فلا يصح الالحاق بهما وقال محمد هما سواء والجنون الملحق بالنوم والاغماء مطلقه واعتبر حال
الجنون الاصلي اعني ابتداءه وعدم امتداده في الواجب الذي يزول عنه وجعل امتداده في
كل عبادة بحسبها كما بيناه وبين مساواتهما بقوله ويلحق يعني محمدا يلحق محمد الجنون الاصلي باصله اي
باصل الجنون وهو كونه عارضا فان الاصل فيه ان يكون عارضا والجبلة سالمة عن الآفات فكان
امرا عارضا وبهذا الاعتبار لا فرق بينهما ثم ذكر الفرق بينه وبين الصبا في الالحاق اي بين بقوله
وهو اي الجنون الاصلي في اصل الخلقة متفاوت بين جنون مديد يوجب سقوط الواجبات وقصير
لا يوجب ذلك بخلاف الصبا فانه ممتد مسقط للعبادات واذا كان متفاوتا فيلحق هذا الاصل
وهو الجنون الاصلي في الحكم الذي لم يستوعبه بالعارض فلم يحتج وصف الاصالة لئلا يلحق بالصبا وذكر
ان الالحاق بالعارض في الجنون الاصلي اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان فانه يلحق بالعارض
الذي زال قبل الانسلاخ ولا يخفى اغلاق الشيخ عبارته في هذا الموضع وقد روي في المبسوط
وفتاوى قاضي خان وعامة الكتب الاختلاف على عكس ما ذكره الشيخ فان المحقق عن محمد عدم

قضاء ما مضى إذ الخطاب يتوجه الآن فكان كالصبي يبلغ ولعل ما ذكره الشيخ هو وجه قياس أبي يوسف
وما ذكره غيره هو الاستحسان فإن هشامًا روى عنه أنه قال في القياس لا قضاء عليه ولكني أستحسن
فأوجب عليه قضاء ما مضى لأن الأصلي لا يفارق العارضي وذكر في طريقة أبي المعين أن في ظاهر الرواية
لا فرق بين الأصلي والعارضي وروى ابن سماعة عن محمد أنه جعل الذي بلغ مجنونًا كالصبي
والكافر وليس فيه رواية عن أبي حنيفة واختلف المتأخرون فيه على قياس مذهبه والأصح أنه ليس عليه
قضاء ما مضى قال رحمه الله وحد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات فأما في الصلوات
فبأن يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله ليصير ستًا فيدخل في حد التكرار وأقام
أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله الوقت مقام الصلوة تيسيرًا فاعتبر الزيادة بالساعات
وفي الصوم بأن يستغرق شهر رمضان ولم يعتبر التكرار لأن ذلك لا يثبت إلا بحول وفي الزكوة
بأن يستغرق الحول عند محمد رحمه الله وأقام أبو يوسف رحمه الله أكثر الحول مقام كله فيما عند علماء التيسير
والتخفيف فإذا زال قبل هذا الحد ولو ساعة كان على الاختلاف الذي قد ذكرنا أن عدم سقوط الواجب
مع وجود الجنون أمر استحساني إذا لم يفض إلى الحرج والحرج إنما هو بالكثرة والعبادات تختلف
بحسب الأوقات فالامتداد الموجب للحرج يعتبر بحسب استغراقه وقت كل عبادة فأما في الصلوات فبأن
يزيد على يوم وليلة ليدخل في حد التكرار واختلف في ذلك فقال محمد باعتبار الصلوات بأن يصير ستًا
لأن التكرار يتحقق به وأقام أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله الوقت في دخول الصلوة حد التكرار
مقام الصلوات تيسيرًا لأنه سببه والسبب يقام مقام المسبب في حق صاحب العذر كما في السفر
أقيم مقام المشقة فاعتبر الزيادة على يوم وليلة بالساعات وفائدة الخلاف تظهر فيمن جن بعد طلوع
الشمس ثم أفاق في اليوم الثاني قبل الزوال أو قبل وقت العصر فعند محمد يجب عليه القضاء لأن الصلوات
لم يصر ستًا وعندهما لا قضاء عليه لأنه من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة وأما في الصوم فالامتداد
بأن يستغرق الجنون شهر رمضان والتكرار فيه غير معتبر لأن التكرار لا يثبت إلا بحول واعتباره
يفضي إلى زيادة التابع على الأصل وهو غير جائز وبيان ذلك أنا إنما شرطنا الدخول في حد التكرار في
الصلوات تأكيدًا لوصف الكثرة فإن أصل الكثرة يحصل باستغراق الجنس وإنما يصار إلى المؤكد
إذا لم يزد المؤكد على الأصل أو يساويه وفي باب الصوم يزداد إذ لا يأتي وظيفة أخرى ما لم يمض
أحد عشر شهرًا فيزداد ما شرع تابعًا على ما شرع أصلًا وهو فاسد ونوقض بزيادة المرتين على
المرة في الوضوء فإنها شرعت لتأكيد الفرض وقد زادت على الأصل وأجيب بأنها لم يشرع
لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائد سنة والسنن والنوافل وإن كثرت لا تماثل
الفرض ويجوز أن يكون معنى كلامه لأن ذلك لا يثبت إلا بحول أنه مدة مديدة جدًا يستوي فيه الحيوة
والممات ففي اعتباره حرج وأما الامتداد في الزكوة فبأن يستغرق الحول عند محمد
وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة والمروي عن أبي يوسف في الأمالي قال أبو اليسر وهذا أصح لأن
الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وفيه يظهر أن بدخول السنة الثانية لا يجب الزكوة

ما لم يحل الحول ولأن التكرار فيها ليس بمعتبر كما في الصوم وروى هشام عن أبي يوسف أنه أقام أكثر الحول
مقام كله في امتداد الجنون لأن لكل وقتها وإن كان الحول إلا أنه مديد جدًا فقدر بأكثر الحول تيسيرًا و
تخفيفًا لأنه أقرب إلى سقوط الواجب كما أن اعتبار الوقت في الصلوة أشبه للأكثر ونصف السنة عنده
ملحق بالأقل فإذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي ذكرناه في كل عبادة فلا يخلو إما أن يكون أصليًا
أو عارضيًا فإن كان الأول فهو على الاختلاف المذكور في باب الصلوة والصوم وبيانه ما إذا بلغ الصبي
مجنونًا وهو مالك للنصاب فزال الجنون بعد مضي ستة أشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ فعليه الزكوة
عند محمد رحمه الله لأنه لا يفرق بين الجنون الأصلي والعارضي ولا يجب عند أبي يوسف بل يعتبر الحول من
الإفاقة وإن كان الثاني فزال بعد ستة أشهر وجبت الزكوة بالإجماع قال رحمه الله وقد يبقى
قيل إن الجنون لا ينافي أهلية الوجوب لأنه لا ينافي الذمة ولا ينافي حكم الواجب وهو الثواب في الآخرة
إذا احتمل الأداء ألا يرى أن المجنون يرث ويملك وذلك ولاية إلا أنه يعدم الأداء فيصير الوجوب عدمًا
بناء عليه ولهذا قلنا إن المجنون يؤاخذ بضمان الأفعال في الأموال على الكمال لأنه أهل لحكم على ما قلنا و
إذا ثبتت الأهلية كان هذا العارض من أسباب الحجر والحجر عن الأقوال صحيح فيفسد عباراته وقلنا
بأن لم يصح إيمانه لعدم ركنه وهو العقد والأداء أيضًا فلم يكن محلا إلا في علم الحكم لعدم الركن فليس من
باب الحجر ولكن الإيمان مشروع في حقه حتى صار مؤمنًا تبعًا لأبويه كذلك قال في الجامع فلم يصح التكليف
فيرجع الأمر إلى حقوق العباد فإن امرأة المجنون إذا أسلمت عرض الإسلام على أبي المجنون دفعًا للظلم
بقدر الإمكان وما كان ضررًا يحتمل السقوط فغير مشروع في حقه وما كان نفعًا لا يحتمل العفو
فمشروع في حقه حتى أنه يصير مرتدًا تبعًا لأبويه قوله هذا تمهيد لما يبنى عليه من مسائل الحجر وغيرها وهو
من الشيخ في آخر العلل الطردية وفي باب بيان الأهلية أن الجنون لا ينافي أهلية الوجوب
إذا احتمل الأداء إلا أن ينعدم الأداء فينعدم الوجوب بناء عليه وأداء المجنون يحتمل [illegible]
الوجوب أما أنه لا ينافي أهلية الوجوب فلأنه لا ينافي الذمة الثابتة لكل مولود ولهذا يرث ويملك
ويملك وكل واحد من الإرث والملك ولاية لأنه استيلاء على المحل شرعًا ولا ولاية بلا ذمة وأما
أن الأداء منه يحتمل فلأنه موجود منه بالإتيان في الوقت وخلفه هو القضاء بالإقامة خارج الوقت
وذلك كاف للوجوب كما في الإغماء ولهذا إذا نوى الصوم ثم أصبح مجنونًا يصح صوم ذلك
اليوم منه ولأنه لا ينافي حكم الوجوب وهو الثواب في الآخرة وإذا كان كذلك فلا يكون منافيًا
لأهلية الوجوب فقوله إذا احتمل الأداء ظرف لقوله لا ينافي أهلية الوجوب وقوله ألا يرى
يتعلق بقوله لا ينافي الذمة وقوله إلا أن ينعدم استثناء منقطع متعلق بقوله لا ينافي
أهلية الوجوب ولهذا أي ولما قلنا أنه لا ينافي أهلية الوجوب قلنا إن المجنون يؤاخذ بضمان
الأفعال في الأموال حتى لو أتلف مالًا يجب عليه الضمان على الكمال كما يجب على العاقل
لأنه أهل لحكم وجوب المال وهو الأداء على ما قلنا إن المال هو المقصود في حقوق العباد
لا الفعل وهذا المقصود يحصل بأداء نائبه فكان من أهله واحترز بقوله على الكمال عن

(هامش: وجب الدية على العاقلة)
عن ضمان الافعال في الانفس فانه لا يجب عليه القصاص الا موضحا فالقتل على الكمال وجب الدية على العاقلة
واذا ثبت الاهلية كان جنس العوارض يعني الجنون من اسباب الحجر عليه فيما يصح الحجر عنه والحجر عن الاقوال
صحيح لان اعتبارها بالشرع والمجنون لا يعتبر حاله ولا معارض فوجب بطلان شرط الاعتبار
فيفسد عباراته فلا يصح اقاريره وعقوده وغيرها مما يتعلق بالعبارة لان شرط اعتبار
الكلام العقل والتمييز وبالجنون يفوت ذلك فلا يمكن اعتباره بخلاف الافعال فانها
توجد حسا مرة لها فلا يتصور الحجر عنها والمراد من الحجر ههنا اخراجها من حيز الاعتبار اصلا
فكان ابطاله بطريق المجاز ولهذا لو عقل المجنون باجازة المولى لا يصح بخلاف الحجر في اقوال
العبد والصبي فانها صادرة هناك عن عقل فيجوز من وجه حتى ينعقد باجازة المولى والولي
فالطلاقه فيها بطريق الحقيقة وسواء كان هذا قول الشيخ وقلنا لا يصح ايمانه اي ايمان
المجنون لعدم ركنه وهو عقد القلب والاداء الصادر عن عقل لم يكن حجرا اي حقيقة لان
عدم الحكم لعدم الركن ليس من باب الحجر بمعنى الحجر الحقيقي فان ظاهر قوله والحجر عن الافعال
صحيح فمنعت عباراته يدل على انه محجور عن الايمان وقد ذكرنا في باب اهلية الاداء ان الشيء اذا
وجد حقيقته لم ينعدم الا بحجر الشرع وذلك في الايمان باطل لما قلنا انه حسن لا يحتمل
غيره فكان ذلك تناقضا فلدفع ذلك بين ان المراد من الحجر ههنا عدم الحكم لعدم الركن
وليس ذلك من الحجر الممنوع في شيء وكذلك الحكم في سائر عباراته فانها غير معتبرة اصلا لفوات
عن هذا عقل قوله ولكن الايمان متعلق بقوله لم يصح ايمانه اي نفسه (ايمانه) لم يصح لعدم ركنه لكنه يصح
تبعا لابويه لان العقل ليس بشرط له والاهلية موجودة لما مر كذلك محمد في الجامع الكبير فلم يصح
التكليف اي لما كان ايمانه من وجه غير صحيح ومن وجه صحيح لم يصح تكليفه ايضا الا كذلك فلم يصح
تكليفه باعتبار ايمان نفسه بوجه من الوجوه اي سواء كان بالغا او غير بالغ لان صحة التكليف مبنية
على العقل وقد عدم ويصح تكليفه بالايمان بتبعية احد ابويه باعتبار حقوق العباد
لاحتياجهم اليها وبيانه في نصراني زوج ابنه النصراني نصرانية فاسلمت تحت عرض الاسلام
على الابن المجنون لا نهاية له والتأخير مبطل حقها وفي ذلك ضرر لها والامساك بالاصل وبعد
الاسلام بنفسه متعذر فوجب النقل الى ما يخلفه وهو الاسلام باسلام تبعا لابويه صيانة
للحقين ودفعا للظلم بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يعرض الاسلام على
ابيه بل يؤخر حتى يعقل كما في الصبي والاستحسان اولى لان البلوغ له غاية معلومة فبالتأخير
لا يلزم ابطال الحقين وما كان ضررا يحتمل السقوط كالعبادات والحدود والكفارات
ففيه مشروع في حق المجنون لانها لما سقطت باعذار وشبهات فبعذر الجنون المسقط
للعقل اولى وكذلك الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار المحض وما كان حسنا
لا يحتمل العفو كالكفر فثابت في حقه تبعا لابويه حتى القول برده في حق الابوين بعد
تحققه منهما واذا ثبت في حقهما ثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين وهذا اذا بلغ مجنونا

(هامش: الردة في حقه)
وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب والعياذ بالله فان تركاه في دار الاسلام لا يثبت الردة في حقه
لانه مسلم تبعا للدار اذا اسلامه مستفاد منهما فاذا بطل من جهتهما ظهر تبع دار الاسلام لانه كالخلف عنهما
ولو بلغ عاقلا ثم جن ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب لا يصير تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان
فلا يصير تبعا بعده بحال وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع احدهما بحال لانه صار اصلا
في الايمان بعقد سببه فلا ينعدم ذلك باسباب اعترضت فبقي مسلما ماله (?) رحمهما الله واما الصبي
في اول احواله مثل المجنون ايضا لانه عديم العقل والتمييز واما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية
الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ فقلنا لا يسقط عنه فرضية
الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا الا ترى انه اذا امن في صغره لزمه احكام بنيت على
صحة الايمان وهي جعلت تبعا للايمان الفرض ولذلك اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا
ولو كان الاول نفلا لما اجزأ عن الفرض ووضع عنه التكليف والزام الاداء وجملة الامر ما قلنا ان
يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن
كل عهدة تحتمل العفو ولذلك لا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزمه حرمانه عنه بالكفر والرق لان الرق
ينافي اهلية الارث وكذلك الكفر لانه ينافي اهلية الولاية وانعدام المحل لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد
جزاء والعهدة نوعان خالصة لا يلزم الصبي بحال ومشوبة يتوقف لزومها على راي الولي وما كان
الصبا عجزا صار من اسباب ولاية النظر وقطع الولاية عن الاغيار (?) الصغر وهو عبارة عن
مدة عمر الشخص ما بين الولادة الى حين البلوغ له احوال فاما في اول احواله فمثل المجنون لان
الصغير عديم العقل والتمييز فيسقط عنه ما يسقط عن المجنون لانه ادنى حالا من المجنون واما اذا عقل
فقد اصاب ضربا من الاهلية يعني اهلية الاداء لكن الصبا مع ذلك اي مع اصابته ضربا من الاهلية
عذر فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله كالعبادات والحدود والكفارات
ولا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان لانه فرض دائم لدوام
موصلاته بدوام الوجوب لكن العبد يعذر اذا لم يكن له قدرة وعقل فاذا اداه الصبي كان فرضا
لا نفلا لعدم موجبه اي فرض ونفل كما توهم واستوضح الشيخ وقوعه فرضا بقوله الا ترى انه اذا امن
في صغره لزمه احكام بنيت تبعا للايمان كحرمان الارث ووقوع الفرقة وجواز صلاة الفطر عليه
وغير ذلك وهذه الاحكام تابعة للايمان الفرض فدل ذلك على وقوعه فرضا قيل قوله جعلت تبعا للايمان
الفرض تأكيد لا انه بيان نوع منه لانه غير متنوع لما ذكرنا وفيه نظر لانه لا يفوت المقصود على ما يظهر بالتأمل
والظاهر انه اراد بذلك ما كان في اصل الوضع فان المؤمنين للاب لزمهم الاحكام المذكورة كانوا بالغين
في الاغلب فان ايمان الصبي وترك دين ابائه مع كونه من اظهرهم نادر ولذلك اي ولكونه
وقع فرضا اذا بلغ الصبي ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما اجزأ
عن الفرض واللازم باطل لعدم الحكم بالارتداد فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفل اداء في
حال في الفرض فلا ينوب عنه كالصبي صلى في اول الوقت ثم بلغ في اخره لا ينوب المؤدى عن الفرض

واللازم باطل لعدم الحكم بالارتداد فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفل ادنى حالا من الفرض
ولمانع ان يمنع الملازمة مستندا باحرام الفقير فانه نفل ويتقلب فرضا وبالوضوء قبل الوقت
فانه ينوب عن الوضوء الفرض في الوقت والجواب ان الاحرام والوضوء من الشرائط والشروط يراعى
وجودها لا وجودها قصدا بخلاف الايمان فانه راس الطاعات فلا يجوز ان يحصل غير مقصود
تبعا للغير قلنا وضع عنه التكليف اي ايجاب اداء الايمان ففعله ولزوم الاداء تفسير بالعطف
للتكليف لان ذكر بالخطاب ولا خطاب في حقه وجل الامر فيه اي القول الكل وحاصل ذكاه ما قلنا
ان العهدة عنه موضوعة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبي من اسباب المرحمة طبعا لميل
الطباع السليمة اي الترحم على الصغار وشرعا لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا الحديث
والعفو رحمة فجعل الصبا سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو ووجوب الاداء يحتمل العفو و
السقوط عن البالغ فان من لم يصادف وقتا يتمكن فيه من الاقرار وصدق بقلبه صح ايمانه بالاجماع
وكذلك لو اكره على الكفر وقيد بقوله يحتمل العفو احترازا عن الردة وعن حقوق العباد فانها محرمة
لا يمتنع الضمان فيهما كما تعلم وهذا اي حق الاقرار واهم وانما هو الاعتقاد فان سياق كلامه يدل
على سقوطه فان في الايجاب عليه نوع عهدة وهو لزوم عقاب الاخرة بتركه ولذلك ولكون الصبي سببا
للعفو عن كل عهدة يحتمله لا يحرم الصبي الميراث بقتل مورثه عمدا او خطأ لان موجب القتل يحتمل السقوط
بالعفو وباعذار كثيرة فسقط بعذر الصبا فجعل كان مورثه مات حتف انفه بخلاف الدية لانها تجب
لعصمة المحل وهو اهل لوجوبها عليه قوله ولا يلزم عليه حرمانه عنه جواب سؤال تقريره لو كان عدم حرمان
الميراث بالقتل لكون الصبا سبب المرحمة لزم عدم حرمانه ايضا بالكفر والرق واللازم باطل لثبوت الحرمان
بينهما والملازمة لان كلا منهما مانع من موانع الارث فلا تفرقة بينهما وتقرير الجواب لا يلزم ذلك لان عدم الحرمان
بالاسباب الاهلية او الولاية لا يستلزم عدمه بما يبطلها فان الرق ينافي اهلية الارث لان الرقيق
مال مملوك فلا يكون مالكا فكان المالك في الحقيقة هو المولى وهو اجنبي عن الميت والكفر
ينافي اهلية الولاية قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية
قال الله تعالى اخبارا عن زكريا فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية
فعدم الحق وهو الارث ههنا لعدم سببه وهو الولاية وفي الرق لعدم اهلية الاستحقاق فعدم
الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء وعقوبة فلا يمتنع بالصبا ولقائل ان يقول كلام
الشيخ مخالف لما في عامة الكتب فانه جعل الولاية سبب الارث وذكر في عامة الكتب ان سببه اتصال
الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء فما وجه التوفيق ويمكن ان يجاب بان العامة كانهم
اعتبروا الولاية شرطا للاهلية كالحرية فجعلوا السبب الاتصال بالميت والشيخ راى
ان الشرط لا يستلزم المشروط وولاية الارث تستلزم الاتصال بالميت باحد الاشياء فجعلها
نفس السبب لعدم انفكاكها عنه ولما ذكر ان العهدة لا تلزم الصبي وكانت متنوعة الى
خالصة لا يلزم معه ومشوبة تتوقف لزومها على راي الولي ذكر نوعها تتميما للمراد وضم كلامه بيان

كونه

كونه عجزا اي اسباب ولا بقا لنطوله وقطع ولا بنية عن الاعتبار قال رحمه الله واما ضمان ما يهلك
من المال فليس بعهدة لكنه شرع جبرا العته بعد البلوغ بمنزلة الصبي مع العقل في كل الاحكام حتى انه
لا يمنع صحة القول والفعل لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يستهلك من المال فليس بعهدة لكنه
شرع جبرا وكونه صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل ويوضع الخطاب عنه كما وضع عن الصبي
ويولى عليه ولا يلي على غيره في العته انه يوجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه
بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره وحكمه بعد البلوغ حكم الصبي مع
العقل وكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل فالعته يشبه اخر احواله في وجود العقل
مع خلل فيه فالحق بالصبي العاقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعهما الصبا
مع العقل فيصح اسلامه وتوكله ببيع مال غيره وبطلاق منكوحة غيره وباعتاق عبد غيره ويصح منه قبول
الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة كالصبا فلا يطالب عند الوكالة
بتسليم المبيع ونقد الثمن ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاقه امراته واعتاق
عبده باذن الولي وبغير اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بلا اذن الولي لان كل ذلك من المضار فان
قيل لا نسلم ان العته يمنع العهدة لان المعتوه يلزمه ما يستهلكه من الاموال وفيه العهدة اجاب الشيخ
بان ذلك ليس من العهدة لكنه اي الضمان شرع جبرا لما اتلفه من المحل المعصوم والمال قد ر بالمثل وكون
المتلف صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد لتعلق بقائه وقيام
مصالحه به وبالصبا والعته لا تزول حاجته عنه فيبقى معصوما فيجب الضمان على المتلف بخلاف حقوق
الله تعالى فانها تجب ابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة بعقود
فانها لا تجب بعقده بالخروج كلا منهما عن حد الاعتبار دفعا لاستلزام المضار فلم يجعل عقودهما اسبابا لتلك
الحقوق ويوضع الخطاب عنه فلا يجب عليه عبادة ولا عقوبة كما وضع عن الصبي وعلى هذا عامة المتا
خرين وقال القاضي ابو زيد في التقويم حكم المعتوه حكم الصبا الا في حقوق العباد فانها لم
يسقط احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبي لانه وقت سقوط الخطاب وفيه
نظر لانه نوع جنون اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه عقل قليل ونقصان العقل
اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه بالجنون في البالغ والخطاب سقط عن الصبي في اول
احواله وعن المجنون لمشابهة بينهما وفي اخر احواله فضلا ورحمة فسقط عن المعتوه لانه يشبه
فيه فيمتنع وجوب ادا جميع العبادات والمعتوه يولى عليه كما في الصبي لان ثبوت الولاية من باب
النظر ونقصان العقل لكونه دليل العجز مظنة النظر وهو لا يلي على غيره لعجزه عن التصرف
لنفسه فلا يثبت له القدرة على غيره قال رحمه الله واما نفترق الجنون والصغر
في هذا العارض غير محدود وقبل اذا اسلمت امرأته عرض على ابيه الاسلام او امه ولا يؤخر
الصبا محدود فوجب تاخيره فاما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان في شيء لما جمع
الشيخ رحمه الله بين الجنون والصغر في اول احواله وبين العته والصبا في اخر احواله ذكر ما يفرق به

الفرق بين هذه الاشياء فقال وانما يفترق المجنون والصغير اي لا يفترقان الا في ان هذا العارض
يعني الجنون غير محدود وليس لزواله وقت معين ينتظر له فاذا اسلمت امرأته عرض على ابيه الاسلام او
امه ولا يؤخر العرض الى ان يعقل لان فيه ابطال حقها والصبا محدود فوجب تاخير العرض حتى
لو زوج النصراني ابنه لا يعقل نصرانية فاسلمت وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا على حالهما حتى يعقل
لانه لا ضرر عليها في التاخير ولا فائدة في الحال اما عدم الضرر فلان عقل الصبي قريب واما انه معهود
لاجراء الله تعالى العادة على ذلك واما عدم الفائدة في الحال فلان الصبي لا يقدر على الجماع فكان
التاخير اولى لان في التعجيل تفويت حقه فاذا عقل عرض عليه الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما
فان قيل في العرض عليه الزام ما ليس بمخاطب به شرعا وذلك لا يصح اجيب بان عدم صحته اما ان يكون
باعتبار حق الله او حق العبد والاول مسلم وليس الكلام فيه والثاني ممنوع لتوجه الخطاب اليه بذلك
الاعتبار ولا يؤخر الى بلوغه لان الاسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حقها
الى البلوغ كذا في الجامع فاما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان في وجوب العرض في الحال
حتى لو اسلمت امرأة يعرض عليه في الحال كما يجب العرض في الصبي العاقل لان اسلامه صحيح كاسلام
الصبي العاقل نص عليه الشيخ في التقويم فحصل بهذا ان المجنون يساوي المعتوه والصغير
العاقل في وجوب العرض في الحال لكن في المجنون على وليه وفي الصبي العاقل والمعتوه على انفسهما
قال رحمه الله واما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله ولكنه يحتمل ان يجعل
عذرا في حقوق العباد لا يجعل عذرا لان حقوق العباد محترمة لحقهم وحاجتهم لا ابتلاء وحقوق
الله ابتلاء لكن النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعة اما بطريق الدعوة مثل النسيان في الصوم
واما باعتبار حال البشر مثل التسمية في الذبيحة جعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جهة صاحب
الحق اعترض فجعل سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد ولان النسيان ليس بعذر من جهتهم
النسيان بديهي التصور وما ذكر في تعريفه فلفظي كما قيل هو الجهل بما كان يعلمه ضرورة مع
علمه بامور كثيرة لا بافة فقوله مع علمه بامور كثيرة يخرج النوم وقوله لا بافة يخرج الجنون ولا ينافي
العقل ولا الحكم الفعل والقول فلا ينافي الوجوب لانه لا يخل بالاهلية واما ان حقوق الله عليه
لا يؤدي الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه اذ الانسان لا ينسى عبادات متكررة مثلا بحيث يدخل
في حد التكرار واذا لم ينافي الوجوب فلا يخلو اما ان يكون في حق الله او في حق العباد فان كان
في الاول يحتمل ان يجعل عذرا وان كان في الثاني فلا يجعل عذرا حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب
عليه ضمانه لان حقوق العباد محترمة لحقهم والنسيان لا يفوت احترامها فحقوق العباد مع النسيان
لا يفوت وليس ذلك ابتلاء اذ ليس للعبد على العبد حق الابتلاء واما حقوق الله تعالى فثابتة ابتلاء
وما ثبت كذلك سقط بعذر العجز والناسي عاجز عن الاداء لاحتياجه الى قصد والقصد الى الفعل
قبل العلم به غير متصور اما انها ثابتة ابتلاء فقد تقدم بيانه ان المقصود تمييز المطيع عن العاصي
بالامتثال وتركه واما ان ما ثبت كذلك سقط فلسقوط العبادات بسائر الاعذار قوله

لكن

لكن النسيان بدل من قوله لكنه يحتمل ان يجعل عذرا لكونه اوفى لتادية المقصود وهو اشتمال
جعله عذرا وبيانه ان النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعة بحيث لا يخلو الطاعة عنه غالبا اما
بطريق الدعوة الطبع الى ما يوجب النسيان كما في الصوم فان الطبع لما دعى الى الاكل والشرب
سبب النسيان اوجب نسيان الصوم واما باعتبار حال البشر كما في التسمية في الذبيحة فان حال البشر
ينقص عند ذبح الحيوان خوفا وهيبة او نفرة طبع فيكثر الغفلة في تلك الحالة عن التسمية لاشتغال
قلبه بالامور المذكورة جعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق اعترض فجعل
سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد لان النسيان ليس بعذر من جهتهم فخص الشيخ الاخير
بسمته حال البشر وان كان مثل الطبع ايضا في حال البشر لان الملاح بدعوة الطبع ما كان ملكه
وبالحل مقابله وجعل التسمية على الذبيحة من حقوق الله لان الثابت عندها الحل وعند عدمها الحرمة
وهما من حقوق الله تعالى وليس مراده حصر سبب النسيان على الوجهين المذكورين فان سلام الناسي
في الصلوة غالب وليس منهما وفيه بحث فان المنصوص عليه النسيان هو هذان الوجهان وما سوى
ذلك فملحق به بالدلالة كما ياتي بيانه قال رحمه الله والنسيان ضربان ضرب اصلي وضرب
يقع فيه المرء بالتقصير وهذا يصلح للعتاب والنسيان في غير الصوم لم يجعل عذرا وكذلك في غير الذبيحة
لانه ليس في معنى المنصوص عليه في غلبة الوجود فبطلت التعدية حتى ان سلام الناسي لما كان غالبا عد
عذرا الخ اعلم ان النسيان لما بين ان النسيان يحتمل ان يكون عذرا في حقوق الله دون حق العباد وكان فيه تقسيم
ذكر تقسيمه ليتبين ما يصلح ان يكون عذرا وما لا يصلح لذلك فضرب منه اصلي وهو ما يقع فيه الانسان
من غير ان يكون معه شيء من اسباب التذكر وهذا يصلح عذرا لعله وجوده بعدم المذكر وضرب
وآخر يقع فيه الانسان بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا يصلح للعتاب
يعني لا يجعل عذرا للتقصير كما في حق آدم عليه السلام فانه ابتلي بالانتهاء عن الشجرة معينة فنسي حفظه
والانبياء يعاتبون بادنى زلة ويكتسب من نسي القرآن بعد حفظه فانه من تقصيره لقدرته على
تذكاره بالتكرار والنسيان في غير الصوم لم يجعل عذرا وكذا في غير الذبيحة لان النسيان في غيرهما
ليس مثل النسيان المنصوص عليه فيهما في غلبة الوجود فبطلت التعدية فاذا باشر المحرم او
المعتكف ما يفسد احرامه واعتكافه ناسيا لاحرامه واعتكافه او تكلم المصلي في ركن الصلوة
غير القعدة فسد الحج والاعتكاف والصلوة ولم يجعل النسيان عذرا لوجود ما يذكره لهولاء
يمنعهم عن النسيان وكان الوقوع لغفلة وتقصير فلا يلحق الحالة بالمنصوص عليه حتى ان سلام الناسي
في الصلوة في القعدة الاولى لما كان غالبا لكون القعدة محل السلام وليس لها ما يذكره انها القعود
الاولى جعل عذرا الحاقا بالمنصوص عليه قال رحمه الله فاما النوم فعجز عن استعمال قدرة
الاحوال فاوجب تاخير الخطاب للاداء ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء لان النوم لا يمتد فلا يكون
في وجوب القضاء عليه حرج واذا كان كذلك لم يسقط الوجوب قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وينافي الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق

والعتاق والاسلام وغير ذلك فالمصلي اذا قرأ في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يصح
قراته واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته واذا قهقه النائم في صلوته فقد قيل تفسد
صلوته ويكون حدثا وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا وقيل يكون حدثا ولا تفسد صلوته والصحيح
انه لا يكون حدثا لان القهقهة جعلت حدثا في موضع المناجات لقبحها وسقط ذلك بالنوم فلا تفسد
الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام ايضا قوله النوم بديهي التصور وقيل في تعريفه اللفظي
هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضا
ولا يخفى ان هذا اخص من النوم وقول الشيخ عجز عن استعمال القدرة الاحوال اي عن الادراك الحسي
على ما قيل ليس بتعريف له لكونه غير مانع فان الاغما ونحوه داخل فيه بل بيان لاثره وهو يوجب تاخير
الخطاب للادا لكنه لم يمنع الوجوب كما في النسيان لاحتمال الادا حقيقة بالانتباه او الاحتمال خلفه
وهو القضا على تقدير عدمه فان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب بل يسقط العمل الى حين القدرة
بطول زمان الوجوب ويسقط الواجب بحيث يسقط المسقط حينئذ للحرج والنوم لا يمتد عادة فلا يلزم
في وجوب القضا عليه حرج واذا كان النوم لا يمتد عادة ولا يستلزم الحرج لم يسقط الوجوب
لعدم الاخلال بالاهلية لانها بالذمة والاسلام والنوم لا يخل بهما ويؤيد هذا قول النبي صلى
الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قوله فليصلها
دليل على ان الوجوب ثابت في حقه لكن تاخر وجوب الادا للعذر لانه قال عن صلوة ولم يكن اجب
حالة النوم لما كان نائما عنها والنوم ينافي الاختيار اصلا لان الاختيار بالتمييز ولا تمييز مع
النوم فبطلت عباراته فلا يبنى على الاختيار كالطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع
والشرا وصار كلامه كالحان الطيور وقوله اصلا احتراز عن المكره والخاطي والهازل
فان اصل الاختيار فيهم موجود ويعتبر الكلام لان المعدوم فيهم الرضا وعدمه لا يؤثر في وقوع
الطلاق والعتاق فالمصلي اذا قرا في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يصح اي لم يعتبر
قراته من الفرض على المختار وفي النوادر قراته ينوب عن الفرض لان الشرع جعله كالمستيقظ
في حق الصلوة كذا في الذخيرة ولا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها في غير
اختيار واما القعدة الاخيرة فلا نص فيها عن محمد وقد قيل انها يعتد بها لانها ليست
بركن ومبناها على الاستراحة فلا يلائمها النوم بخلاف غيرها لان مبناها على المشقة فلا
يتادى في حالة النوم وفي المسبه اذا نام عن القعدة كلها فعليه ان يفعل مقدار التشهد
والا فسدت صلوته واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته لصدوره ممن لا اختيار له
وهو اختيار الشيخ وفي المغني وفتاوى قاضي خان والخلاصة يفسد صلوته ويكون حدثا
لان القهقهة في الصلوة حدث بالنص وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم
واليقظة الا ترى انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة وتم اختيار
المتاخرين احتياطا كذا في المغني وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفة انه حدث ولا تفسد

غريب

صلوته حتى كان له ان يتوضا ويبني بعد الانتباه لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام فيها
وقد زال بالنوم لفوات الاختيار واما تحقق الحدث فلا يتوقف على الاختيار فلا يمنع بالنوم
فكان حدثا سماويا كالرعاف فلا تفسد صلوته وفي عامة نسخ الفتاوى تفسد صلوته ولا يكون
حدثا لان النوم كاليقظة عند الاكثر في حق الكلام وكونها حدثا باعتبار معنى الجناية وقد زال
بالنوم كقهقهة الصبي فيها حيث لا يكون حدثا ومختار الشيخ انها لا يكون حدثا ولا تفسد الصلوة
لان القهقهة جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجات وسقط ذلك بالنوم فلا تفسد الصلوة
ايضا لان النوم يبطل احكام الكلام قال ـــــ رحمه الله واما الاغما فانه ضرب مرض يفوت
قوة حتى كان النبي عليه السلام غير معصوم عنه واما الاغما في فوت الاختيار وفوات استعمال القدرة
مثل النوم حتى يمنع صحة العبارات وهو اشد منه لان النوم فترة اصلية وهذا عارض ينافي
القوة اصلا الا ترى ان النائم كان مستقرا لم يكن نومه حدثا لانه بعينه لا يوجب الاسترخا
لا محالة والاغما لكل حال يكون حدثا والنوم لازم باصل الخلقة فكان النوم في المضطجع
في الصلوة اذا لم يتعمد حدثا لا يمنع البناء والاغما من العوارض النادرة في الصلوة وهو
فوق الحدث فلم يلحق به منع البناء على كل حال ويختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى جبرا
لان الاغما مرض ينافي القوة وقد يحتمل الامتداد على وجه يوجب الحرج فيسقط به الادا واذا
بطل الادا بطل الوجوب على ما قلنا وهذا استحسان وكان القياس ان لا يسقط به شي
من الواجبات مثل النوم وامتداده في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة على ما قررنا في
الصوم لا يتصل امتداده لان امتداده في الصوم نادر وكذلك في الزكوة وفي الصلوة غير
نادر وفي ذلك جاءت السنة فلم يوجب حرجا ٥ الاغما ضرب مرض ويفوت قوة اي نوع منه
وقد يفوت هذا النوع بفتور اصل يفوت القوى بعم العاقل عن استعمال العقل ولا يعدمه
والدليل على كونه مرضا لا جنونا عدم عصمة الانبياء عليهم السلام عنه دون الجنون وهو في فوت
الاختيار وفوات استعمال القدرة كالنوم فلا يخل بالاهلية مثله لان العجز عن استعمال العقل
لا يستلزم عدمه ولهذا لا يولى عليه كما في الصبي والمجنون لكنه يمنع صحة العبارات لاحتياجها
الى الاختيار ولم يوجد معه لكنه اشد من النوم في كونه عارضا لان النوم فترة اصلية لا
طبيعية لا يخلو الانسان عنه في حال صحته ولا يفوت العقل وان كان يوجب العجز عن استعمالها
ويمكن ازالته بالتنبيه فمن هذا الوجه نافي صفة العارضية والاغما عارض من كل وجه
لان الانسان قد يخلو عنه مدة حياته ويزيل العقول بالكلية بحيث لا يمكن ازالته واعادته على
ما كان بالعلاج وكان اقوى من النوم ووضح الشيخ ما ذهب اليه من بيان الاشدية في
الاغما بقوله الا ترى بوجهين احدهما ان النائم اذا كان مستقرا لم يكن نومه حدثا لان
النوم بعينه لا يوجب الاسترخاء بالضرورة بل الاستغراق فيه يوجب الاسترخا
وازالة المسكة والاغما سواء كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا يكون حدثا لانه يوجب

استرخاء المفاصل وازالة المسكة بالكلية وهذا باعتبار ان بعض النائمين قد ما كان نام قاعدا استقر
ولا يقع على الارض وذلك دليل على عدم الاسترخاء بخلاف الاغماء فانه لا يستقر معه الانسان
في حال فدل على الاسترخاء بالكلية والثاني ان النوم لازم باصل الخلقة فكان يكثر الوقوع كالحدث
المنصوص عليه فكان من المضطجع في الصلوة اذا لم يتعمد حدثا لا يمنع البناء ومنه بالمضطجع
لان النوم راكعا وساجدا وقائما في الصلوة غير حدث وقد يعدم التعمد لانه اذا نام مضطجعا متعمدا
ونقض وضوءه وبطلت صلوته بالاتفاق والاغماء من العوارض النادرة في الصلوة وهو فوق
الحدث ومنع الصلوة لانه يخل بالعقل مع كونه حدثا في جميع الاحوال وكل واحد منهما مانع من الاداء
فلم يكن في جواز البناء في معنى الحدث الذي يغلب وجوده المنصوص عليه بقوله من قاء او رعف او امذى
فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم فلم يلحق به ومنع البناء على كل حال قوله ويختلفان
فيما يجب من حقوق الله يجوز ان يكون ابتداء كلام للفرق بينهما ويجوز ان يكون وجها اخر من توضيح
شدة الاغماء فيكون بيانه اوجه ومعناه انهما بعدما اتفقا في فوت الاختيار وفوات استعمال
القدرة يختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى فيصلح الاغماء عذرا مسقطا في البعض دون النوم
لان الاغماء كما عرف مرض ينافي القوة اصلا فلا يجب الاداء في الحال وقد يحتمل الامتداد في
بعض الواجبات على وجه يوجب عدم الاعتبار امتداده للحرج بدخول الواجب في حد التكرار
فيسقط به اي بالحرج او بالامتداد اداء الواجب اصلا اما حقيقة فللعجز الحالي واما حكما فلا
قضاء به بالامتداد الى الحرج واذا بطل وجوب الاداء بطل الوجوب على ما قلنا في الاهلية
ان الوجوب غير مقصود وانما المقصود هو الاداء وهذا اي سقوط الاداء بالاغماء عند الامتداد
استحسان والقياس ان لا يسقط به شيء من الواجبات وان طال كما قال بشر بن غياث
المريسي لانه مرض لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيوثر في تأخير الاداء
لا في سقوط القضاء كالنوم والامتداد الموجب سقوط القضاء في الصلوات ان يزيد على يوم
وليلة على ما مر في الجنون باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما واما في
الصوم فلا يعتبر امتداده حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر لزمه القضاء وان تحقق ذلك خلافا
للحسن البصري لان وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال العقل ووجوب القضاء ينبني عليه قلنا
السقوط اما بزوال الاهلية او بالحرج والاهلية لا تزول به لما بينا والحرج غير متحقق لانه قلما يتحقق
وجوده وامتداده في الصوم نادر لانه يمنع الاكل والشرب وحينئذ الانسان لا يعيش فيها شهرا نادر
فلا يصلح لبناء الحكم عليه وكذلك الزكوة لان حدها حول واما في الصلوة فامتداده غير
وفي ذلك جاءت السنة فان عليا رضي الله عنه اغمي عليه اربع صلوات فقضاها وعمارا اغمي
عليه يوما وليلة فقضى وابن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض فكان دليلا
على ان الامتداد في الصلوة ما ذكرنا و مدار الحجة على من يترك الامتداد فيها باستيعاب
وقتها وهو قول الشافعي قوله فلم يصح حاصل بقوله في الصوم نادر اي امتداده

في الصوم

في الصوم لا يوجب حرجا وطلاق المغمى عليه وعتاقه وسائر اقواله غير صحيح كالنائم ولو اتلف مالا معصوما
وجب عليه ضمانه كما في المجنون والصبي ولو اغمي عليه عند المسبقات للحج والعمرة وامر رفيقه
ان يحرم فاحرم جاز بالاتفاق ولو لم يامر فاحرم جاز عند ابي حنيفة لدلالة عقد المرافقة قال رحمه الله
واما الرق فانه عجز حكمي شرع جزاء في الاصل لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية به يصير المرء
عرضة للتملك والابتذال وهو وصف لا يحتمل التجزي فقد قال في الجامع في مجهول النسب اذا اقر
ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه الرق في اللغة عبارة عن
الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي اصطلاح اهل الفقه عجز حكمي
به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال فيملك كالانسان بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات
وتقيد بالحكمي احترازا عن الحقيقي فرب عبد يكون اقوى من الحر حسا وحقيقة لكنه وان قوي حسا
فهو عاجز حكما عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها وهو في الاصل
جزاء الكفر في الابتداء صار من الامور الحكمية ومعنى انه في الابتداء ثبوته في الشرع جزاء على كفرهم فان الكفار
لما استنكفوا عن عبادة خالقهم وصيروا انفسهم كالبهائم في عدم الاستماع بعقولهم بالتامل في ايات الله
وسمعهم في سماع كلام الانبياء وبصرهم في رؤية الاشياء بالاعتبار والتدبر فيها جازاهم الله تعالى في الدنيا
بالرق بجعلهم كالبهائم في التملك والابتذال ولهذا لم يثبت الرق على المسلم ابتداء لكنه في البقاء صار حكما
من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى يبقى العبد رقيقا ان اسلم ويكون
ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه الكفر وصار هذا كالخراج فانه ثبت في الابتداء بطريق
العقوبة حتى لا يبتدأ به على المسلم لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض
خراج لزمه الخراج العرضة المعرض للامر الذي نصب له فعلة من العرض يعني ان المرء بسبب
الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والامتهان والعرضة ضرب من عسج القصاب يهابه وسكينه وهو
وصف لا يحتمل التجزي ثبوتا وانتفاء وهو مذهب اصحابنا وصحح الشيخ النقل عن ذلك بما ذكر محمد
رحمه الله في اخر دعوى الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته
لو انضم اليه مثله لم يجعل بمنزلة حر وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف وكذا في جميع احكامه
مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة ذكره من غير خلاف فدل على ان ذلك مذهب اصحابنا جميعا
وهذا لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف شخص شايعا دون النصف والحكم يبتني
على السبب ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى فكذا اثره ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب
العقوبة على النصف شايعا دون النصف والتجزي انما يتحقق التجزي بالعمر ومثله التوضي
قال رحمه الله وكذلك العتق الذي هو ضده حتى ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا عند
ابي حنيفة رحمه الله في شهاداته وسائر احكامه وانما هو مكاتب وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق انفعاله
العتق فلا يتصور دونه واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا كالتطليق والطلاق
وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق ازالة للملك متجزئ يتعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق لانه عبارة

عن سقوط الرق وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك فاذا سقط بعضه فقد وجد شطر علته العتق وصار ذكر
كاعداد اعضاء الوضوء انها متجزئة تتعلق بها اباحة الصلوة وهي غير متجزئة وكذلك اعداد الطلاق
للتحريم لو اتفقوا على بنا على عدم تجزي الرق وضده وهو العتق اى نقيضه لان المحل لا يخلو عنهما
ولا يجتمعان فيه وعلى تجزي الملك واختلفوا في تجزي الاعتاق فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى تجزئه وصاحباه
الى عدمه اما بيان الرق في عدم التجزي فقد ذكرناه واما العتق فلانه قوة حكمية بها يصير الشخص
اهلا للمالكية والولاية على خلاف الرق وثبوت مثل هذه القوة في البعض دون البعض غير متصور
وعلى هذا قال ابو حنيفة ان معتق البعض لا يكون حرا لا في البعض ولا في الكل في شهاداته واحكامه
مع تجويزه تجزي الاعتاق وقالا يعتق الكل وانما فائدة الاعتاق عنده يصير كالمكاتب في حق
ان المولى لا يملك بيعه وهو احق بمكاسبه وانه يخرج الى الحرية بالسعاية وان بعض الملك زال عنه
كما في المكاتب بكل الملك الا انه لا يرد رقيقا بالعجز بخلاف المكاتب لان السبب في المكاتب عقد
يحتمل الفسخ وهنا ازالة ملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ فابو حنيفة اعتبر جانب الشريك فان
الملك لما بقي في نصيبه يعتبر اثبات العتق في الحال لانه لو ثبت ثبت في الكل لعدم التجزي واللازم
باطل بالحال لبقاء ملك الشريك في نصيبه وهما اعتبرا جانب العبد لاستحقاق العتق في النصف
على الاضافة الاعتاق فيثبت في الكل لعدم التجزي وقد يرجع في هذا الى القول بعدم تجزي الاعتاق
فلان الاعتاق انفعاله العتق واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا لكن الانفعال
وهو العتق غير متجز لما مر فلم يكن الفعل متجزيا اما الاولى فلان العتق لازم الاعتاق يقال
اعتقته فعتق فلا يتصور الاعتاق بلا عتق كما لا يتصور الكسر بلا انكسار واما الثانية فلان
الانفعال حكم للفعل والحكم ثابت بقدر دليله كالتطليق والطلاق فان الطلاق الذي
هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق متجزيا ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم
من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق
ازالة الملك متجز يتعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق عبارة عن سقوط الرق وسقوط الرق
حكم سقوط كل الملك بيانه ان الاعتاق اما اثبات او ازالة لا سبيل الى الاول لانه من
الاسقاطات والثاني اما ان يكون ازالة للرق الغير المتجزي او الملك المتجزي لا سبيل
الى الاول لان نفوذ تصرف المرء انما هو مقصور فيما هو حقه وما هو حقه هو الملك
دون الرق لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وما كان عقوبة بالجناية على حق
الله فهو حق الله اما الاولى فلان حرمة الكفر حقه على الخلوص واما الثانية فظاهرة
كحد الزنا وغيره من الاجزية الخالصة ولما كان ازالة للملك المتجزي كان متجزيا لكن
يتعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق اما تعلقه به فلانه معلوله واما انه غير متجز
فبالاتفاق وبالسبر وهو ان العتق عبارة عن سقوط الرق وسقوط الرق حكم
سقوط كل الملك اما انه عبارة عن سقوط الرق فلان سقوط الرق يستلزمه ملازمة

مساوية واما ان سقوط الرق حكم لسقوط الملك فلان الملك علة للرق وانتفاء العلة لا ينفي المعلول
واما انه حكم سقوط كل الملك فلانه لو لم يكن كذلك لزم انفكاك العلة عن المعلول او وجود المعلول
بلا علة او تجزي العتق واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا سقط
بعض الملك فلا يخلو اما ان سقط جميع الرق او لا سقط شيء او سقط بعضه فان كان الاول يلزم
وجود المعلول وهو سقوط نصف الرق بلا علة لان الحكم يثبت بقدر دليله والا لزم ان يكون
الجزاء كالكل في افادة الحكم وليس شطر العلة علة كلها وان كان الثاني لزم انفكاك العلة عن
المعلول لان الحكم يثبت بقدر دليله ولم يثبت شيء وان كان الثالث لزم تجزي العتق واذا
ثبت ان سقوط حكم سقوط كل الملك فاذا سقط بعضه فقد وجد شطر العلة وليس للبعض حكم
الكل وصار تعلق هذا الامر الغير المتجزي بالمتجزي كتعلق اباحة الصلوة التي هي غير متجزية
بغسل اعضاء الوضوء المتعددة المتجزئة فان غاسل بعضها متطهر ومزيل للحدث عن ذلك
البعض لكن اباحة الصلوة بغسل الكل وكذلك اعداد الطلاق فانها متجزية تتعلق بها الحرمة
الغليظة وهي غير متجزية هذا ما امكن لي في توجيه هذا الكلام وفيه بحث من وجوه الاول ان الشيخ
جعل الاعتاق ازالة ههنا وهو ناقض ما ذكره في مسئلة استعارة الفاظ العتاق للطلاق
بقوله واما الاعتاق فاثبات للقوة الشرعية والثاني ان تعالى الملك صفة المالك وهو لا يقبل
التجزي كالعلم والثالث لا نسلم ان الرق حق الله تعالى في البقاء لصيرورته حقا للعبد بجعله
عبد عبده الرابع ما قيل ان الملك هو الاختصاص المطلق للتصرف والرق لا يخلو اما ان يراد به
تخصيص العبد بالمالك فهو عين الرق او تخصيص المالك بالعبد فهو ان كان مغايرا للرق لكن
ازالته توجب ازالة حق الله وذلك لا يجوز والجواب عن الاول ان عبر عن الاعتاق بمفهومين
متغايرين في محلين باعتبارين مختلفين فانه عبر عنه باثبات القوة في باب الاستعارة ونحوه
المقصود من التصرف في الملك والاستعارة انما يكون بالنظر الى المعاني المقصودة المشروعة
كيف شرعت ولهذا الاعتبار لا ينافيه منع الاستعارة وعبر عنه ههنا بازالة الملك بالنظر
الى طريق الوصول الى المقصود المقصود فيما نحن فيه وذلك بازالة الملك ومثل هذا لا يعد
تناقضا وعن الثاني بانه تشكيك في الامر المسلم فان بيع نصف العبد جائز بالاجماع ومثله غير مسموع
وعن الثالث بانا قد اثبتنا الرق في الابتداء شرع جزاء واما في البقاء فهو من الامور الحكمية وليس
ذلك الا الى الشرع وعن الرابع على الشق الاول انا لا نسلم ان تخصيص العبد بالمالك عين الرق
وعن الثاني بانه تشكيك في المسلمات فان ازالة الملك في العبد بالاعتاق وعنده جائز بالاجماع
والحاصل ان الاعتاق ازالة الملك متجز تعلق به حكم غير متجز فاذا نظر الى حصول الاعتاق في
البعض استحق العبد العتق بقدره ولما لم يحتمل العتق التبعض وجب تكميله بطريق
السعاية فيجعل مكاتبا بين الحر والعبد قال ـــــ رحمه الله وهذا الرق يبطل
مالكية المال لقيام المملوكية مالا حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري وحتى لا يصح منهما حجة الاسلام

لعدم اصل القدرة البدنية لانها للمولى الا ما استثنى عليه في سائر القرب البدنية بخلاف الفقير لانه مالك
لما يحدث في قدرة الفعل وهي اذا حدثت وهي استطاعة الاصلية ما الزاد والراحلة فللتيسير
فلم يجب وصح الاداء لما اتى باسم الاشارة اشارة الى ان النكاح سمي رقا ولا يبطل مالكية المال
بخلاف هذا الرق فانه يبطل مالكية المال حتى لا يملك الرقيق شيئا وان ملكه المولى لقيام المملوكية مالا فيل
معناه ان مملوكيته في حق المالية لا في حق الادمية فلا يتصور ان يكون مالكا في هذا الوجه لان المملوكية
سمة العجز والمالكية سمة القدرة وهما متنافيا فلا يجتمعان فان قيل لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال
ومالكا من حيث انه ادمي كما في مالكية غير المال فلا يلزم التنافي لاختلاف الجهة قلنا الرقيق مالكيته من
حيث انه ادمي لزم ان يكون المال مالكا وذلك لا يجوز لان المالك متبذل والمال مبتذل ولا يجوز ان
يكون المبتذل حينئذ الا في حالة واحدة بخلاف مالكية غير المال لان الضرورة دعت الى اثباتها فيما
ظاهر والصواب في الجواب ان الادمية سابقة على المالية فلو ملك المال باعتبارها لمنعت الغير عن
مالكية ماليته واللازم ظاهر البطلان وبيان الملازمة ان الغرض ان المالكية بالادمية ولا فرق بين مال
ومال في جواز التملك بالاجماع فلو ملك الرقيق باعتبار ادميته مالا لملك ماليته نفسه وما هو مملوك
لشخص لا يجوز ان يكون مملوكا لغيره كما اذا ابق عبد لمسلم فدخل دار الحرب فاخذوه لم يملكوه عند
ابي حنيفة رحمه الله لان يده قد ظهرت على نفسه بالخروج من دارنا فلم يبق محلا للتملك لا يقال ينبغي ان
لا يبقى بالرق اهلا للتصرف كما انه لا يبقى اهلا لملك المال لانه مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك
له مالا لانا نقول التصرف على نوعين تصرف في نفس العبد بالاعتاق والتزويج وغير ذلك فهو الذي يملكه
المولى وليس للمولى ذلك الا بالنيابة عن المولى بامره وتصرف في ذمته وليس في ذلك مملوك للمولى حتى
ان المولى لا يملك الشراء بثمن يجب في ذمة عبده ابتداء فثبوت اهلية هذا التصرف له لكونه غير مملوك
للمولى ومآل الامر الى ان ما هو مملوك للمولى العبد لا يملكه فلا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما
المولى كما لا يملكان الاعتاق لان التسري عبارة عن حل استمتاع يحصل بملك اليمين والعبد ليس
باهل له فالعبد ليس باهل للتسري وخص المكاتب بالذكر وان كان حكم العبد كذلك لانه لما صار
احق بمكاسبه لحريته يدا اوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح في القدر
المكاتب حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي البدنية فيكون عدم الاستطاعة التي هي شرط وجوب
الحج لان القدرة البدنية بمنافع البدن وهي حادثة على ملك المولى الا ما استثنى على المولى في نفسه
القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يحصلان بها فرضين ليست للمولى بالاجماع
وهو فيها يبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج الموجود قبل وجود شرطه نفلا فلا
ينوب عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث ينوب عن الفرض لانه مالك لما
يحدث من قدرة الفعل اذا حدثت وهي الاستطاعة الاصلية لان الخطاب في
وقت الحج يلحق من هو اهل والفقير منهم لانه ملك استطاعة الاداء ولكن يلحقه
المشقة بلا زاد ولا راحلة فتأخر الوجوب عنه الى ملكها تيسيرا فلم يجب الاداء لكنه

صح

صح ان يفعل كالمسافر يعجل الصوم والظاهر من كلام الشيخ ان الاستطاعة شرط لنفس الوجوب فنار
على ما قال ان من كان اهلا لحكم الوجوب بوجه كان اهلا للوجوب وفي لا فلا والزاد والراحلة شرط وجوب
الاداء على الافاقي وكم من لم يجب الاداء عليه لفوات شرط لا ينتفي عنه صحة الاداء وشرط من هذا ان
ليس المراد في قوله للعبد الذي يصير الواجب له سيما كيس الزكوة كما هو اول الكتاب من
ان ذلك يحصل بخدم ومراكب واعوان قال رحمه الله والرق لا ينافي مالكية غير المال
وهو النكاح والدم والحيوة لان الرق لا ينافي اهلية غير المال كالنكاح والدم والحيوة لان مالكيه
الرقيق لذلك لا تفضي الى انتفاء الرق فيكون باسمه فكان في حق هذه الاشياء مبقي على اصل الحرية
ولانها من خواص الانسان والضرورة داعية الى اثباتها لان العبد مع الرق اهل للحاجة الى
النكاح والى البقاء فانه لا يملك الاستمتاع بامة المولى وانما عند الحاجة باذنه كما لا يملك الاستمتاع
بماله كلا رب عند ذلك وليست له اهلية ملك اليمين فاذا الامر بقي له لانه هذه الحاجة
الا النكاح فيثبت له مالكيته وانما توقف نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه لان النكاح
يستلزم للمهر وفي ايجابه بدون اذنه اضرار به حيث يتعلق برقبة العبد وماليتها حق
المولى فلا بد من اذنه ولهذا لو اسقط حقه بالاعتاق يبقى النكاح الصادر من العبد بغير
اذنه ولو اذن بلا اعتاق كان ملك البضع للعبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا الاجازة
فان قيل المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالكا لما ملك المولى ذلك اجيب
بان ذلك لا ينفي المالكية لانه لتحصين ملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك او النقصان فهو لدفع
الضرر عنه كان يوقعه على اذنه فاص لكونه مالكا ولهذا ملك العبد البضع بعد الاجازة وكذلك
الدم والحيوة ولانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء الا ببقائهما فيثبت له ملكهما ولهذا لا يملك المولى
اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار باستحقاق اراقة دمه وهو في ذلك
مثل الحر وكان اقرارا على نفسه لا على حق المولى فيصح ويؤخذ به في الحال وتقبل الجزية
قال رحمه الله وينافي كمال الحال في اهلية الكمالات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة
والحل والولاية حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم تحتمل الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب
ولذلك قلنا ان الدين متى ثبت بسبب لا تهمة فيه انه باع به رقبته مثل دين الاستهلاك ودين التجارة
لان حاجتنا الى ظهور التعلق في حق المولى ثم لا بد من استيفائه من موضعه واذا لم يثبت في حق المولى
تاخر الى عتقه ولم يتعلق برقبته ولا بكسبه مثل دين ثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج
امراة بغير اذن مولاه ويدخل بها لان تقوم البضع انما يستهيه ظهرت في حق الرق
وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا لا في الاخرة فانه في الاخرة
مثل الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان فيه للحر على العبد وذلك مثل الذمة فانها
وضعها الشرع لبني آدم وهي كرامة لان الادمي بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب
ويمتاز عن سائر الحيوانات امتيازا شرعيا والحل فان استفراش الحرائر وتوسع

قضاء الشهود حتى حبه لا يستلزم اثما وملامة كرامة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه السلام والولاية
فانها تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى وذلك كرامة والمالكية المبتذلة الكرامات لا يكون كالمملوك المبتذل
وضعف ذمته برقبته معناه ان له ذمة ضعيفة اما الاول فلانه من حيث هو آدمي خلق وله
ذمة صالحة كالحر واما الثاني فلانه مال والمال لا ذمة له فقلنا بوجود اصل الذمة لكن ضعفت
بالرق فلم يحتمل الدين بنفسها اي الا مطالبة بالاداء من غير ان ينضم الى الرقبة ماليتها او الكسب واذا
ضم احد ماليتها تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب فيصرف الكسب اليه اولا فان لم
يف او لم يكن له كسب يباع الرقبة فيه ولا يباع مع وفاء الكسب لان في الابتداء بالكسب نظرا
للمولى من حيث انه لا يزول ملكه عن راس ماله ليتصرف ويربح وينظر للغريم من حيث انه لم ينقطع
حقه عن البيع ولم يضيق محل حقه فلهذا قدم الاستيفاء من الكسب وان كان التعلق بالرقبة
اسبق من التعلق بالكسب وان تعذر البيع كما في المدبر والمكاتب ومعتق البعض يستسعى
في الدين هذا اذا كان دينا ثابتا في حق المولى بان ثبت بسبب لا تهمة فيه مثل دين الاستهلاك ودين
التجارة لان حاجتنا الى ظهور التعلق في حق المولى ثم لا بد من استيفائه من موضع الاداء
اختار المولى الفداء فلو استهلك العبد المأذون او المحجور مال الغير او لزم المأذون دين بسبب
التجارة وجب الضمان ويستوفى من كسبه او من رقبته ان لم يفد المولى اما المحجور ففي حق المولى في
الاستهلاك فبالاتفاق واما في دين التجارة ففيه خلاف الشافعي لان رقبته كسب المولى و
استغاله بالدين لا يكون الا بسبب الاذن ولم ياذن له الا بالتجارة فلا يستغل ذمته بغير مال
التجارة ولنا ان هذا دين وجب على العبد مطلقا لانه ظهر وجوبه باقرار العبد والمولى جميعا
او بسبب معاين وهو الشراء فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك واما اذا لم يثبت في حق المولى تاخر
الى عتقه فلا يطالب العبد به ما لم يعتق ولا يتعلق بالبيع ولا بكسبه لانهما حق المولى الا
غير كما هو في حقه كدين ثبت باقرار العبد المحجور اذا كذبه المولى ولكنه ظاهر في حق العبد لانه
غير متهم في حق نفسه فيؤاخذ به بعد العتق واحترز بالمحجور عن المأذون فان اقراره بالدين
صحيح في حق المولى ومثل دين يثبت بان تزوج امراة بغير اذن مولاه ودخل بها
فانه يجب العقر ولا يؤاخذ به في الحال لانه دين وجب عليه في مقابلة البضع بشبهة عقد يعني العقد
الفاسد فلا تثبت تلك الشبهة في حق المولى لعدم رضاه به فلا يثبت في حقه قال رحمه الله
وكذلك الحل ينتقص بالرق لانه من كرامات البشر فيتسع بالحرية وينقص بالرق الى النصف
حتى لا يباح للعبد الا امرأتين وكذلك حل النساء ينقص بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة
اذا تقدم على الحرة ولا يصح اذا تاخر وقارن لتعذر التنصيف في المقارنة والعدة
تتنصف لكن الواحدة لا تقبل التنصيف فيتكامل لكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن
اتساع المملوكية اعتبر بالنساء وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية اعتبر فيه رق
الرجال وحريتهم فكان الطلاق بالنساء قوله اي ذكرنا ضعفت الذمة بالرق انتقص

يصح

الحل به لان الحل من كرامات البشر لما ذكرنا فيتسع بالحرية وينقص بالرق الى النصف لان استحقاق
النعم بالانسانية والانسانية تنقص بالرق بل لا استحقاق بعضه والحل نعمة فينتقص به اما الاول فظاهر
واما الثاني فلما بينا انه ينافي كمال الحال التي عليها الكرامات الموضوعة للبشر وهذا القدر معقول
واما كمية النقصان فقد استفيد من قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
فان نصف العقاب يدل على تنصيف النعم لكونه في مقابلته وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه لا يتزوج العبد
اكثر من اثنتين وهذا حجة على مالك في تجويزه اربعا كالحر لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح فيكون
فيها كالحر وكذلك حل النساء ينقص بالرق الى النصف لانه نعمة في جانب النساء كما في جانب الرجال بل
اولى لانه سبب لحصول المهر والنفقة وهي مختصة بها ويشتركان في السكنى والازدواج والتحصن
ويحصل الولد فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى لكن التنصيف باعتبار العدد غير ممكن
في حقها لان المرأة الواحدة لا تحل الا لواحد فينتصف باعتبار الاحوال وهي ثلث حال التقدم على
نكاح الحرة وحال التاخر عنه وحال المقارنة فيصح نكاحها حال التقدم ولا يصح حال التاخر ولا حال
المقارنة لتعذر التنصيف في المقارنة فيغلب الحرمة على الحل هذا ما اختاره الشيخ وقيل ليس
في الحقيقة الا حالتان حالة الانضمام الى الحرة وحالة الانفراد عنها فيحل حالة الانفراد ويحرم
في حالة الانضمام والعدة تتنصف لانها نعمة في حق المرأة لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق فيها
لكن الواحدة يعني الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فيتكامل ولا يسقط لان الاحتياط في الوجود
والطلاق يتنصف لان ملك الطلاق نعمة فيؤثر الرق في تنصيفه وهو ليس بقابل للتجزي فيتكامل
لكنه نعمة في حق المرأة حتى يعتبر بحالها او في حق الرجل حتى يعتبر بحاله اختلفوا في ذلك فذهب
الشافعي رحمه الله الى انه معتبر بالرجال واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم الطلاق بالرجال ولان الحر هو
المالك للطلاق فوجب ان يعتبر فيه حاله دون حالها كما في النكاح وهو مذهب عثمان وزيد وعائشة رضي
الله عنهم وذهب علماؤنا رحمهم الله الى انه معتبر بالنساء وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما لان
عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية واتساعها مبني على المحلية وحل المحلية نعمة في حقهن فيعتبر
رق الطلاق بهن اما انه عبارة عن اتساع المملوكية فلان القدر المملوك للزوج انما يعرف به واما ان
الاتساع مبني على حل المحلية فلان المملوكية اذا كانت متسعة بحيث لا تزول بطلقة او طلقتين كان حل محلية
التصرف ازيد بحيث يقدر الزوج ان يتصرف فيه بطلقة وطلقتين وثلث طلقات واما ان حل
نعمة في حقهن فلانهن يملكن استحقاق النفقة والسكنى والكسوة به ويحصل لهن ما ذكرنا
من منافع النكاح واذا كان نعمة في حقهن فيؤثر فيه رقهن لا غير واما النكاح فانه اثبات المالكية فكان
تعدده اتساع المالكية فيعتبر رق الرجال وحريتهم فكان الطلاق بالنساء والنكاح بالرجال
ولقائل ان يقول عدد الطلاق كما يمكن ان يكون اتساعا في المملوكية بما ذكرتم يمكن ان يكون اتساعا
في المالكية لان ملكه لا يزول عنها بطلقة او طلقتين ورجوعه الى حل المحلية لا ينافي ذلك لان حل
المحلية كما انه نعمة في حقهن لكونه نعمة في حقهم لتمكنهم به من استفراش الحرة يحصل نعمة في حقهن

يحتاج الى مرجح ويمكن ان يجاب بان حل المحلية يستوجب في جانبها مصالح زايدة على ما اشتركا فيه كالسكنى
النفقة والكسوة والسكنى فكان جانبهن ارجح فاعتبر وتاويل ما رووا في مباشرة الطلاق الى
الرجال وهو معارض بقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان الحديث وهذا ارجح لكونه مفسرا وما
رواه نصا قال ______ رحمه الله ولذلك تنصف الحدود في حق العبد ولذلك تنصف
القسم ولذلك انتقصت قيمة نفسه لما قلنا ان نقصان المالكية كما انتقصت بالانوثة فوجب نقصان
بدل دمه عن الدية لكن النقصان بالانوثة في احد ضربي المالكية بالعدم فوجب التنصيف وهذا
نقصان في احدهما لا بالعدم الا ان العبد ليس باهل لملك المال لكنه اهل للتصرف في المال واهل
لاستحقاق اليد على المال فوجب القول بنقصان في القيمة ش اي ولان الرق ينافي كمال الحال في
اهلية الكرامات الموضوعة للبشر تنصف الحدود في حق العبد والامة لان تغلظ العقوبة بتغلظ
الجناية وتغلظ الجناية بتوفر النعم والمزاجر المحض لكمال النعمة في حقه باستيفاء حظه من الحرة
المنكوحة وقد نزل في حق ازواج النبي عليه السلام قوله تعالى يضاعف لها العذاب ضعفين
لكمال النعمة في حقهن وقد اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما بينا فيوثر في تنصيف
العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب هذا ما قيل وفيه
نظر لانهم استدلوا على تنصيف النعم بتنصيف العذاب ثم استدلوا على تنصيف العذاب
بتنصيف النعم وذلك دور والجواب انه استدلال منهم لا تعليل فجاز ان يستدل بكل
منهما على الآخر فان استدل بتنصيف النعم على تنصيف العذاب كان بيانا للمية وان كان بالعكس
كان بيانا للانية ثم التنصيف انما يكون فيما يمكن فاما فيما لا يمكن كالقطع في السرقة فالحر والعبد
فيه سواء ولذلك تنصف القسم حتى يكون للحرة ضعف الامة لانه نعمة سكن اليه ازواج معهن تنصف
بالرق قد قال عليه السلام للحرة يومان وللامة يوم ولذلك تنقصت قيمة نفس الرقيق عن الدية حتى
اذا قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته الا انه لم يبلغ دية الحر فان بلغت تنقص من ديته عشرة
دراهم وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله يجب على الجاني قيمته بالغة ما بلغت واجمعوا
على ان في الغصب تجب القيمة بالغة ما بلغت وعلى ان الجمع بين ضمان النفس والمال غير ممكن وعلى
ان معنى النفسية والمالية موجود في العبد لكن الكلام في الترجيح فرجح الشافعي معنى المالية لان
القيمة اسقطت من دية الحر تجب القيمة بالاجماع ويجب للمولى ويملكه في العقد ملك المال فلو كان
الضمان ضمان النفس لما كان للاقل فيه مدخل ولانها تختلف باختلاف اوصاف تختلف بها الحسن
والجمال والصفات يعتبر في ضمان المال قيمة الدم مع ان الواجب بدل المالية فيجب القيمة بالغة
ما بلغت كما في الغصب ورجحنا النفسية لانها اصل والمالية عارضة ولذلك يجب القود وعليه تسمى
[illegible] وفوات المالية والجواب عما تمسك به الخصم ان في قليل القيمة الواجبة انما هو بمقابلة الادمية
ايضا ولهذا تجب فيه القسامة ويتحمله العاقلة الا انه لا يسمع فيه نقد رناه بقيمته رايا
طريقه ان يقال ان كونه مالا يوجب نقصان دمه فاذا انعكس نقصه معه باعتبار قيمته مالا

ننقصنا بذلك السبب الذي انتقص به وهو المالية بخلاف كثير القيمة فان فيه اثر عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
ولا نسلم وجوب الضمان للمولى بل للعبد ولهذا تقضى منه ديونه ولكنه لا يصلح مالكا للمال فيقوم
المولى لانه اولى الناس كما في القصاص ولئن سلم وجوب الضمان للمولى لكنه لا يدل على انه بدل المالية لان
القصاص يجب للمولى مع انه بدل النفس بالاجماع واختلاف القيمة باختلاف الاوصاف راجع الى اظهار
المالية التي تظهر النقصان باعتبارها وضمان الغصب ضمان مال لان الغصب يرد على المال
ليس الا واذا اعتبر معنى النفسية في باب الضمان فلا يكون ذلك الا لاظهار خطر المحل وخطره انما
هو بالمالية لان كمال حال الانسان بالمالكية وتمام المالكية بالحرية لان بالرق لا يبقى مالكية المال بالاتفاق
كامر فلان ينقص بدله كما نقص بدل نفس الانثى عن الرجل لنقصانها في احد ضربي المالكية
وهو النكاح معترف ان نقصان المالكية يوثر في نقصان الدية لا غيرها من الاوصاف والكلام انه
ينتقص بالزمانة وبفوات الاطراف لعدم انتقاص المالكية بها فان قيل اذا الحق الرق بالانوثة
في نقصان المالكية وجب ان يستويا في مقدار النقصان حتى كان النقصان بمقدار النصف كما
في الانوثة اجاب الشيخ بقوله لكن نقصان الانوثة في احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح
بالعدم فان المراة تملك المال رقبة ويدا وتصرفا ولا تملك النكاح اصلا فكانت ديتها على نصف
من دية الرجل وهذا الانتقاص الحاصل بالرق نقصان في ضربي المالكية لا بالعدم فان العبد يملك
النكاح كالحر ومالكية المال لم تزل بالكلية فانه لا يملك الرقبة ويملك التصرف والعبد ان لم يكن اهلا لملك
المال فهو اهل للتصرف فيه واهل لاستحقاق اليد عليه فان المأذون يستحق اليد بسببه على ما
سنذكره ان شاء الله فوجب نقصان بدله عن دية الحر فان قيل مالكية النكاح قاصرة في حقه وذلك لاقتصارها
على المرتين ووقوفها على اذن المولى فصار كل واحد من الملك على النصف في حقه وذلك يقتضي التنصيف
فالجواب ان ذلك ليس نقصان المالكية فان مالكيته في ملك النكاح كالحر لما ذكرنا ان الرق لا ينافي
مالكية غير المال وهو النكاح بل هو تنصيف الحل في حقه كما بينا انه ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات
الموضوعة للبشر وليس كلامنا في ذلك والعلماء تكلموا في عدم شهادته وغيره والتوقف على اذن المولى
لا اثر له على النقصان كما في الصبي بل هو لدفع الضرر عن المولى فان قيل فعلى هذا ينبغي ان ينقص
من قيمته ربع دية الحر لنقصان في احد ضربي المالكية بالنصف وكما في الانوثة اجيب بان هذا
ثابت باثر ابن مسعود وهو قوله لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم
ومثل هذا الاثر كالمسموع من النبي صلى الله عليه وسلم فوجب العمل به قال ______ رحمه الله
وهذا عندنا في المأذون انه يتصرف لنفسه ويجب له اليد بالاذن غير لازمة وفي الكتابة بدلا لازمة
وقال الشافعي رحمه الله لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا للسبب لان السبب شرع لحكمه ولم يكن
اهلا لاستحقاق اليد ايضا وانا قلنا ان اهلية التكلم غير ساقطة بالاجماع وكذلك الذمة مملوكة
للعبد [illegible] للدين واذا صار اهلا للاستحقاق للحاجة كان اهلا للقضاء وادنى طريقه
وهو الحكم الاصلي لان الملك ضرب قدرة شرع للضرورة وكذلك ملك اليد بنفسه غير مال الارث

ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في الكتابة واذا كان كذلك كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو حكم
والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك ولاجل ذلك جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل
في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون تبتني على ما ذكرنا ان العبد له ملك التصرف واستحقاق اليد
وكان ذلك يختلف فيما اذا دان نبينه فقال هذا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال ولاستحقاق
اليد عليه المال ثابت عندنا في المأذون فانه يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويستحق اليد عليه لكنها
غير لازمة لخلو الاذن عن العوض كالهبة وربما اشار الى دفع ما عسى يقال اذا كانت اليد له بالاذن
واجبة وجب ان لا يقبل الحجر بعده وكان الاذن لفك الحجر الثابت بالرق شرعا واثبات اليد له في كسبه
كالمكاتب الا ان يده لازمة لان الاذن بعوض فصار كالبيع فالفرق بين المأذون والمكاتب انما
هو بلزوم الاذن وعدمه وعند الشافعي ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد بل
يستفيد اليد والتصرف بالاذن من المولى فيتصرف بطريق النيابة كالوكيل ويده في
الاكساب يد نيابة كالمودع ويظهر فائدته ان الاذن في نوع اذن في الانواع كلها عندنا خلافا له
والحجر في نوع بعد الاذن العام لا يصح عندنا وعنده يصح وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا
حتى لو اذن له شهرا او سنة كان مأذونا ابدا الى ان يحجره وعنده يقبل قال الشافعي العبد لما لم يكن
اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه يعني التصرف لان السبب ليس بمقصود لذاته وانما هو شرع لحكمه
فاذا لم يكن اهلا للحكم لم يكن اهلا للسبب ولا لاستحقاق اليد ايضا لانها مستفادة من ملك التصرف
او ملك التصرف او ملك الرقبة ولا شيء منهما بثابت في حقه وقلنا التصرف انما هو باهلية
التكلم واهلية التكلم غير ساقطة فالتصرف غير ساقط اما الاول فلان التصرف كلام اعتبر
شرعا لحكمه واعتبار الكلام انما هو باعتبار صدوره عن الاهل واما الثاني فبالاجماع ولهذا صح
توكله وقبلت رواياته في الدين واخباره في الديانات كالهدايا والطهارة والنجاسة وشهادته
بهلال رمضان وغير ذلك فثبت انه اهل للتصرف ثم ذكر كونه اهلا لاستحقاق اليد بقوله
ولان الذمة مملوكة للعبد دون المولى فلانها عبارة عن وصف شخص به يصير اهلا
للايجاب والاستيجاب ومن هذا الوجه لم يصح مملوكا للمولى حتى يبقى مخاطبا بحقوق
الله وصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ويؤاخذ به بعد العتق ولو تصرف المولى
في ذمته كان استوجب شيئا في ذمته لا يجوز ولو كانت مملوكة لما صح الاول وصح الثاني واما كونها
قابلة للدين فلثبوت دين الاستهلاك في ذمة العبد المحجور واذا اقر به على نفسه حتى لو كفل
به شخص يؤاخذ به في الحال واذا كان كذلك ذمة مملوكة قابلة للدين اهل للحاجة لانها عبارة
عن اهلية الشخص للايجاب والاستيجاب كما ذكرنا ولم يجعل الايجاب والاستيجاب الا لدفع
حوائج من هو محتاج كما في الاحرار ولهذا قلنا لا يجوز ايجاب شيء على الله تعالى وتقدس واذا
كان اهلا للحاجة كان اهلا لقضائها والا لوقع في الحرج واذا كان اهلا للقضاء نظر
في طرقه اما ملك الرقبة او ملك اليد وادناه ملك اليد واعلاه ملك الرقبة فثبت الادنى ولما

ولما ثبت ان المقتضي للتصرف واليد موجود بين انتفاء المانع بقوله وهو الحكم اي اليد وذكر الضمير لاجل
الخبر وذلك لقائل ان يقول لا نسلم ان المقتضي وان كان موجودا لكن المانع ايضا متحقق وهو ان اليد
وسيلة الى ما هو الحكم المقصود لذاته وهو ملك الرقبة واذا لم يكن اهلا للحكم المقصود سقط
الواسطة وايضا ملك اليد في المال ملك مال والرق ينافيه فقال المانع منتف لان الحكم الاصلي اليد
دون الملك والرقبة لان ملك الرقبة ضرب قدرة شرع للضرورة دفع الحاجة وما شرع للضرورة
دفع الحاجة يكون وسيلة الى دفع الحاجة فملك الرقبة وسيلة الى دفع الحاجة ودفع الحاجة باليد
لان التمكن من الدفع يحصل بها ولذلك ملك اليد بنفسه غير مال وما لم يكن مالا فالعبد يملكه
فملك اليد يملكه العبد واما انه ليس بمال فلان الحيوان يثبت دينا في الذمة في عقد الكتابة
في مقابلة ملك اليد ولو كان ملك مالا لما كان كذلك كما في البيع واذا كان كذلك اي اذا ثبت
وجود المقتضي لاهلية التصرف واهلية استحقاق اليد وانتفى المانع وهو كون اليد وسيلة
وكون ملك اليد مالا كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو حكم اي امر اصلي مقصود بالعقد هو
ملك اليد والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لانه شرع وسيلة اليه فكان العبد في
تصرفه عاملا لنفسه لثبوت حكمه الاصلي له وكان تصرفه شراء رب المال شيئا من مال المضاربة
فانه يصح لافادته ملك اليد ثم ان لمشايخنا في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما ما اشار اليه الشيخ
بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد ومعناه ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد
للعبد فيكون حكمه له لانه يعني بتصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بقدر الانتفاع فاستخلفه المولى
لا بالتصرف بل بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان دين العبد
يمنع ملك المولى في كسبه لانه يتلقى الملك من جهته كالوارث مع المورث فعلم انه يملك السبب بسبب
ملك الرقبة لا بتصرف العبد والثاني ان ملك اليد يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ومع هذا
العبد عامل لنفسه لانه لما تردد بين ان يقع له وان يقع لغيره كان واقعا له كالمكاتب فان
كسبه للسيد من وجه ولنفسه من وجه ولم يجعل نائبا عن المولى فكذا هذا قوله ولذلك اي ولان
الملك يثبت للعبد والمولى يخلفه وان الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي بقاء الاذن
كالوكيل يعني وان كان اصلا في نفس التصرف وملك اليد لكن لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع
الملك للمولى كان العبد كالوكيل والمولى كالموكل حيث ثبت الملك له ولما كان له حق حجره بعد
الاذن بغير رضاه كما كان للموكل عزل وكيله بغير رضاه كان العبد المأذون في بقاء الاذن
بمنزلة الوكيل في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك وقوله في عامة مسائل المأذون
اي اكثرها متعلق ببقاء الاذن مثال الاول ما اذا اذن المولى للعبد في التجارة ثم مرض ثم باع
العبد ما كان من تجارته او اشترى شيئا محاباة بالغبن فاحشا او يسيرا ثم مات المولى فجميع ما
فعل العبد جائز عنده اي عند ابي حنيفة في ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان
واقعا للموكل في تصرف الوكيل يعتبر العقد بمرض المولى فتعلق حق ورثته بملكه كما

بعتق تصرف الوكيل بمرض الموكل وكالو باشر المولى بنفسه وكذلك الحكم عندهما في المحاباة اليسيرة
فاما المحاباة بغبن فاحش فباطلة وان كان يخرج من الثلث لان المأذون لا يملكها عندهما كالوكيل
بها في صحة المولى ولو كان الذي حاباها وارث المولى كانت المحاباة باطلة فكالو باشرها المولى
بنفسه ولو اقر المأذون في مرض المولى بدين او غصب او وديعة قائمة او مستهلكة او غيرها
من ديون التجارة وعلى المولى دين في صحته بدئ من تركته ومن رقبة العبد بدين كسبه فان
فضل شيء فهو للذي اقر له العبد لان الكل ملكه فصار كاقراره ففي هذه المسائل جعل
المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه لا مرض العبد ومثال الثاني
ما اذا اذن المأذون لعبده في التجارة فحجر المولى الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا وكل وقد قال
الموكل اعمل برأيك لا ينعزل الثاني بعزل الاول ولو مات المولى صارا محجورين كما لو مات
الموكل صارا معزولين ويشترط علم المأذون بالحجر لصحته كما يشترط علم الوكيل بالعزل ولو حجر
المأذون في ماله لم يبق للعبد ولاية قبض ما على غريمه وقت الاذن كالوكيل بالبيع لا يملك قبض
الثمن بالعزل ولو جن المولى بعد الاذن جنونا مطبقا او ارتد وقتل فيه او لحق بدار الحرب
يصير العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا ففي هذه المسائل جعل العبد كالوكيل في حق بقاء
الاذن واعلم ان الشارحين ذكروا في هذا الموضع اعتراضات بعضها غير وارد اصلا والباقي
سهل بالتامل فيما ذكرنا حق التامل والله اعلم قال رحمه الله والرق لا يؤثر في عصمة الدم
وانما يؤثر في قيمته وانما العصمة بالايمان وبدار الايمان والعبد فيه مثل الحر ولذلك يقتل الحر بالعبد
قصاصا ش عصمة الدم حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع وهي على نوعين عندنا مؤثمة
وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض فقط كما اذا اسلم كافر في دار الحرب ولم يهاجر ومقومة وهي
التي توجب الضمان والاثم على تقدير التعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص
وان كان خطأ فالدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار
ان كان عمدا والرق لا يؤثر في العصمتين بالاسقاط والتبعيض وانما يؤثر في قيمته لما بينا
وانما لم يؤثر في عصمة الدم لانها ان كانت مؤثمة فبالايمان وان كانت مقومة فبدار الايمان اي بالاحراز
بها والعبد في كل واحد منهما مثل الحر بلا نقصان اما الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار
فلانه يثبت بالقرار فيها بان اسلم او التزم عقد الذمة والعبد تبع للمولى والمولى محرز بها
فالعبد كذلك كسائر امواله ولذلك اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد بالقصاص
وقال الشافعي رحمه الله لا يقتل لان مبنى القصاص على المماثلة في النفسية ولا مماثلة بينهما في ذلك اما الاول
فظاهر لان القصاص ينبئ عن ذلك واما الثاني فلان نفس الحر موصوفة بانواع الكرامات
التي اختصت بها وصار بها اشرف من سائر الحيوانات واما نفس العبد فقد تمكن فيها
معنى المالية التي تحل تلك الكرامات فاختلت بها فكان دون الحر ولهذا انتقص البدل
فامتنع القصاص ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في الكرامات لان ذلك

بالنص على خلاف القياس والجواب لا نسلم ان نفسية العبد اختلت بمعنى المالية لان معنى المالية
مجاورة لها بطريق التبعية والوصف الذي ينبني عليه القصاص وشرط لاجله العصمة وصف اصلي
لا ينفك عنه وهو كونه متحملا للامانة التي هي الامانة اذ التحمل والاداء لا يتحقق الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق الا
بالعصمة فالتحمل والاداء اللذان هما وصفان اصليان لا يتحققان الا بالعصمة والحر والعبد في ذلك
متساويان وما سوى ذلك من الحرية والعقل والكمال والذكورة لا تعلق للقصاص بها فلا وجه لمنع القصاص ص
ح واما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة التي هي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله
ولهذا يقتل العبد بالحر قال رحمه الله واوجب الرق نقصانا في الجهاد حتى قلنا ان
استطاعة الجهاد والحج غير مستثناة على المولى ولذلك قلنا لا يستوجب السهم الكامل ش قد علم مما ذكرنا
ان الرقيق فيه جهة الادمية وجهة المالية وباعتبار الاول مالك وباعتبار الثاني مملوك والحكمة تقتضي
ان يعمل بكل من الجهتين فجعلنا منافع بدنه على قسمين بطريق المولاة فما استثنيت في العبادات التي
ليست مالية خالصة ولا فيها شائبة مال كالصلاة والصوم فلم يكن للمولى في ذلك حق كما كان له في غير ذلك
بطريق التبعية لملك الرقبة ولم يستثن فيما فيه شائبة مال كالحج والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بغير اذن
المولى لانه يحتاج فيه الى الكراع والسلاح وذلك لا يحصل الا بالمال والعبد لا يملكه فاوجب الرق نقصانا
في الجهاد ولذلك قلنا انه لا يستوجب السهم الكامل من الغنيمة لانه اذا حضرها فان قاتل باذن
المولى وبغيره او لم يقاتل فان كان فلا شيء له لان حضوره لخدمة المولى لا للقتال كالتاجر وان كان الاول
فله الرضخ دون السهم الكامل عند اهل العلم ولا يسهم له لانه صلى الله عليه وسلم اسهم لهم يوم خيبر و
لعامة العلماء حديث فضالة بن عبيد انه صلى الله عليه وسلم كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم ولان العبد
غير مجاهد بنفسه فان المولى منعه من الخروج والقتال فلا يستوجب سهم الحر ولكن يرضخ له اذا
قاتل لمعنى التحريض لا يقال لو قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه يدخل فيه الحر والعبد في ذلك سواء فيهما
مع ان السلب قد يكون اكثر من السهم لان استحقاق السلب اما بالقتل او بايجاب الامام ولا تفاوت بينهما
في ذلك بخلاف استحقاق السهم فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد لا يساوي الحر فيها الا ترى ان في التنفيل
سوى بين الفارس والراجل مع انه لم يسو بينهما في القسمة وما تمسكوا به من الحديث فمحمول على الرضخ عن عمير
عن مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله صلى الله عليه وسلم قال رحمه
الله وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز ولكنه يبطل امانه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
لانه تصرف على الغانمين ابتداء ولانه غير مالك للجهاد اصلا واذا كان مأذونا بالجهاد لم يصر اهلا للولاية
بالاذن لكن الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم تعدى
فلم يكن من باب الولاية مثل شهادته بهلال رمضان اي لما فرغ من بيان تأثير الرق في كمال الحال
في اهلية كمال الشرف الحاصل والكرامة شرع في تأثيره في انقطاع الولايات فانه من معاني الولاية المتعدية من
العبد كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تبتنى على القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ
القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي فينافيها ولان الاصل فيها ولاية المرء على نفسه ثم المتعدي

منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره ولانقطاع ولايته ابطل ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله امانه لان امانه تصرف على الناس ابتداء وهو ولاية ولا ولاية للعبد اما الثانية
فلما ذكرنا آنفا واما الاولى فلانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا لحقه فيسري منه الى الغير
ولان الامان نوع من الجهاد والعبد غير مالك للجهاد اصلا اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلانه
قد يكون في الامان نوع مصلحة للمسلمين استعدادا للقتال بعد نوع ضعف حصل او لان فيه دفعا
لشرهم وعند محمد والشافعي وفي رواية عن ابي يوسف ان امانه صحيح لانه مسلم من اهل النصرة
للدين بما يملكه فالامان نصرة بالقول فانه شرع لدفع شر الكفار والنصرة بالقول يملكه
لانه ليس فيه ابطال حق المولى عن منافعه بخلاف القتال بالنفس ففيه ابطال حق المولى فلا يملكه الجواب
ان الامان متردد بين النفع والضرر ولهذا لا يعترض اجابة الكفار اليه اذا طلبوا ذلك وفيه ابطال
حق المسلمين في الاستغنام والاسترقاق فلا يملكه كالتصرف الذي يتوهم الضرر في حق المولى خاصة
فانه لا يملكه كالبيع والشراء لاحتمال الضرر بالمولى فههنا فيه الحاق الضرر بالمسلمين اولى فان قيل
فاذا كان العبد ماذونا بالجهاد فالمانع الذي ذكرتم موجود وامانه صحيح واجاب الشيخ بانه
اذا كان ماذونا بالجهاد لم يصر اهلا للولاية بسبب الاذن لوجود المنافي وهو الرق لكن الامان
خرج عن اقسام الولاية لصيرورته شريكا في الغنيمة باستحقاق الرضخ منها فاذا اسقط
حق نفسه منها فلزمه حكم الامان ثم تعدى الى الغير لعدم تجزئه واذا خرج من باب الولاية لا يكون
ممنوعا كشهادته برؤية هلال رمضان حيث يصح لانها ليست بولاية بل هي التزام وفيه بحث
من وجهين الاول لا نسلم ثبوت الشركة له في الغنيمة بالاذن فان الرق ينافي مالكية المال بل الشركة
ثبتت لمولاه لان رضخ العبد له لا للعبد بدليل ما ذكرنا في السير الكبير ان العبد المقاتل اذا
اعتق بعد ما اصابوا الغنيمة رضخ لمولاه منها وحيث لا يصح امانه وان كان ماذونا لانه الزام على
الغير ابتداء والثاني انا استحقاق الرضخ لو اوجب الشركة لصح امان المحجور عن القتال
لشركته لاستحقاقه الرضخ كالماذون واللازم باطل لعدم صحة امانه فالملزوم مثله والجواب
عن الاول ان حاله في ذلك كحاله في سائر النيابة في استحقاقه اهلية التصرف والعبد اهل الملك لكن
المولى خلفه في الملك على ما ذكرنا من احد طريقي المشايخ في ذلك فالشركة ثابتة بالنظر الى ذلك
الاترى ان الماذون المقاتل لو مات قبل الاحراز والقسمة لا شيء لمولاه كما اذا مات
من له سهم وعن الثاني بانا لا نسلم استحقاقه الرضخ وهو وجه القياس وفي الاستحسان وان كان
مستحقه لكونه كالماذون من المولى دلالة لانه انما حجر لدفع الضرر عنه فاذا فرغ سالما زال الضرر
فيثبت منه الاذن دلالة لكن لا تثبت به الشركة المصححة للامان فان الشركة الثابتة حين
الامان هي الموجبة لصحة الامان لانه بطريق اسقاط حقه واسقاط ما ليس بثابت باطل
والشركة في العبد المحجور ليست كذلك لانها تثبت بعد الفراغ من القتال حين ثبتت الشركة
لم يبق وقت الامان وحين الامان لم يكن له الشركة فلا تفيد هذه الشركة صحة الامان قال

قال رحمه الله وعلى هذا الاصل صح اقراره بالحدود والقصاص قيل وعلى ما ذكرنا من ان الرق
لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحياة صح اقرار العبد بالحدود والقصاص اي بما يوجبهما لانه
مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحياة لعدم تعلق حق المولى بذلك حتى لا يملك المولى اراقة دمه
والاتلاف صورته ولا الاقرار عليه بالحدود والقصاص واذا كان مبقى على ذلك كان اقراره ملاقيا حق
نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر واما اتلاف ماليته التي هي حق المولى فهو ضمني لا يمنع صحة اقراره
بخلاف اقرار المحجور بالمال فانه لا يصح في حق المولى لانه حقه وهو المالية فيمتنع صحته ابتداء
اعترض عليه بان التزام ما يستلزم الضرر شرعا كالجرح مع ازهاق الروح والسرق مع الاتلاف
فينبغي ان لا يصح اقرار المحجور بالحدود والقصاص لاستلزامه اتلاف حق المولى ولو اقر بالمال لم يصح
لالتزامه الضرر فكذا اذا التزم ما يستلزم الضرر وايضا ثمة تعارض هناك جهتان والطريق
في ذلك رجحان حق الغير واجيب بانا لا نسلم ان التزام ما يستلزم الضرر ضرر والجرح والسرق
لا يستلزمان ولهذا ما يوجد لانهما ليسا بالتزام لان الجرح والسرق فعل حسي علة للتلف
الازهاق فكان الجارح والسارق متلفين بمباشرة العلة فاما الاقرار فهو من باب القول وخبر علة
للتلف بل علة للعلم بوجود المقر به اذا ترجح جهة الصدق باسقاط التهمة ووجود المقر به ثابت
بعلته والفرق بين القول والفعل ثابت شرعا فان فعل الصبي والمجنون معتبر وقولهما غير معتبر ولو
اتلف العبد شيئا يؤاخذ به في الحال ولو اقر به لا يؤاخذ به اذا لم يصدقه المولى الا بعد العتق ثم يصح
القول بالفعل في هذا الباب ولا نسلم ان الطريق في مثله رجحان حق الغير لان رجحان حق الغير انما
اذا كان متهما في حق نفسه ولا تهمة في الاقرار بالحدود والقصاص على نفسه فلا رجحان قال
رحمه الله وصح بالسرقة المستهلكة وبالقائمة صح من الماذون وفي المحجور اختلاف معروف عند ابي حنيفة
رحمه الله يصح بهما وعند محمد لا يصح بهما وعند ابي يوسف يصح بالحدود دون المال وذلك اذا كذبه المولى
اقرار العبد ماذونا كان او محجورا بالسرقة المستهلكة صحيح فيقطع ولا يجب الضمان لانه لا تهمة في اقراره
والاقرار عند انتفاء التهمة صحيح اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان ما يلحقه من الضرر باستيفاء
العقوبة منه فوق ما يلحق المولى والمال هدر لا يقطع عليه وهو خلاف الماذون بالضمان في الحال
والمحجور بعد العتق لان اقراره في حق المولى لا في حقه ان كان ماذونا فانه يلاقي ذمته ومنفك الحجر
في ذلك فاما في حق القطع فلاقى نفسه والفك بحكم الاذن لم يتناولها والجواب ان جواز الحكم عليه
باعتبار انه مال مملوك بل باعتبار انه مخاطب ويستوي في هذا المعنى كالحر ماذونا كان او محجورا فان اقراره
فيما يرجع الى استحقاق الجزاء كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك واما الاقرار بالسرقة
بالسرقة القائمة اي المسروقة مال قائم في يده بعينه فان كان من الماذون فهو صحيح في حق المال
بالاجماع فيرد على المسروق منه وفي حق القطع صحيح عندنا خلافا لزفر والوجه من الجانبين
ما مر وان كان من المحجور ففيه اختلاف معروف فعند ابي حنيفة يصح مطلقا فيقطع يده و
يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالقطع صحيح لما بينا في اعتبار ادميته فيصح بالمال

بناء عليه لأن ثبوت الشيء يثبت ما هو من ضروراته فانقطع القطع في مال مولاه مستحيل وعند أبي يوسف
يصح في حد الحد دون المال لأنه أقر بشيئين القطع وهو على نفسه فيصح وبالمال وهو على المولى فلا يصح
واحدهما ينفصل عن الآخر فالإقرار بسبب المال دون القطع إذا شهد به رجل وامرأتان وقد يثبت
القطع دون المال كما إذا أقر بسرقة مستهلكة وعند محمد لا يصح أصلا فلا يقطع ولا يرد المال وهو
قول زفر رحمه الله لأن إقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح في حق القطع أيضا لأنه كما بقي المال
على ملك المولى لا يمكن أن يقطع فيه وهذا الاختلاف المذكور فيما إذا كذبه المولى وقال المال مالي
فأما إذا صدقه فإنه يقطع ويرد المال بلا خلاف قال ——— رحمه الله وعلى هذا الأصل
قلنا في جنايات العبد خطأ أن رقبته تصير جزاء لأن العبد ليس بأهل الضمان ما ليس بمال و
لكنه صلة "إلا أن يشاء المولى الفداء فيصير عائدا إلى الأصل عند أبي حنيفة رحمه الله حتى لا يبطل
بالإفلاس وعندهما يصير بمعنى الحوالة وهذا أصل لا يحصى فروعه أي وعلى ما ذكرنا أن الرق ينافي
مالكية المال وكمال الكرامة الأهلية كرامات البشر حتى أن ذمته ضعفت قلنا في جنايات العبد خطأ
أن رقبته تصير للمجني عليه جزاء الجناية والوجوب على المولى لا العبد ويجبر المولى على الدفع إلا أن يختار
الفداء بالأرش أو يخير بين الدفع والفداء وقال الشافعي حكم جنايته على الآدمي كلا يتلف المال
متعلق للمولى إلا أن يؤدي بالأرش أو يباع عليه العبد ويكون الوجوب في الأصل على العبد وفي بدء الخلاف
يظهر في الاتباع بعد العتق فعنده يؤاخذ بتكميل الأرش بعد العتق وعندنا لا له أن الأصل
في ضمان الجناية وجوبه على الجاني والشرع أوجب على العاقلة بالخطأ مواساة لعذر الخطأ ولا عاقلة
للعبد لأن العقل بالقرابة وقد انقطع حكمها بالرق بالإجماع فيبقى الضمان عليه فيباع فيه ويستوفى ما بقي
منه بعد العتق ولنا أن المتلف ههنا غير مال وكل ما هو كذلك فبيانه في وجوب الضمان على المتلف
والشرع أوجب الضمان صيانة للدماء عن الهدر فيكون في صلة في جانب المتلف كأنه هبة ابتداء
ولهذا لا يصح الكفالة بالدية ولا يجب الزكوة فيها إلا بحول بعد القبض وإذا كان كذلك فإما أن يجب
على العاقلة أو على العبد أو على المولى لا سبيل إلى الأول لعدم العاقلة بالإجماع ولا إلى الثاني لأن العبد
لضعف ذمته لا يتحمل الصلات ولهذا لا يجب عليه نفقة الأقارب ولا يملك شيئا بالهبة فتعين
أن يكون على المولى لكونه أقرب الناس إليه ولهذا ملك اكسابه والغرم بإزاء الغنم وإلا لزم إسقاط
الضمان والغرض وجوبه ههنا خلف والجواب عما استدل به أن قوله الأصل في ضمان الجناية
وجوبه على الجاني لا يخلو إما أن يريد به مطلقا أو بشرط جزئيته وكونه محلا والثاني مسلم وليس بعينه
والأول ممنوع ولئن سلم فإنما يتحقق على ما ذكرنا قوله ولكنه صلة من تتمة قوله ضمان ما ليس
بمال والضمير راجع إلى الضمان فيكون معناه لكن ضمان ما ليس بمال صلة كما قررنا وقيل هو راجع
إلى ما وليس بشيء لأنه يكون معناه لكن ما ليس بمال صلة وهو ليس بصحيح وقوله إلا أن يشاء المولى
الفداء متصل بقوله يصير جزاء أي يصير جزاء في جميع الأحوال إلا في حال مشيئة المولى الفداء فإن الآخر
حينئذ يصير عائدا إلى الأصل وهو الأرش فإنه هو الأصل في الخطأ عند أبي حنيفة رحمه الله والنقل إلى الدفع

بعارض

بعارض الرق وعندهما يصير التزام المولى الفداء بمعنى الحوالة كأن العبد أحال بالواجب
على المولى فيعود بالإفلاس إلى رقبته كما في الحوالة وحاصله أن المولى إذا اختار الفداء كان
الأرش دينا في ذمته والعبد عبده ولا سبيل للغير عليه عنده وعندهما لو أدى الدية وإلا دفع
العبد إلى ولي الجناية إلا أن يرضى صاحب الدية بأن يرجع على العبد لهما أن الأصل
أن يكون الجاني مصروفا إلى الجناية كما في العمد وإنما يصار إلى الأرش في الخطأ إذا كان الجاني
حرا لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفداء نقلا من الأصل إلى العارض فكان بمعنى الحوالة
فإذا توى ما عليه بإفلاسه يعود حقه إلى الأصل كما في الحوالة ولأبي حنيفة أن الأصل في الخطأ الأرش
لأنه ثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الآية وفي العبد إنما يصار إلى الدفع ضرورة
أنه ليس بأهل فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الأمر إلى الأصل فلا يبطل بالإفلاس
وثمرة هذه المسألة مبنية على اختلافهم في التفليس فعنده لما لم يكن التفليس معتبرا كان هذا
الاختيار من المولى تحويلا للحق الأولياء إلى ذمته لا إبطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا فالمال
في ذمة المفلس كان تاويا فيكون هذا إبطالا لحقهم وهذا أن الرق بجميع أحكامه كما بينا أصل
لا يحصى فروعه منها أن القنة والمدبرة والمكاتبة وأم الولد إذا أعتقن ثبت لهن الخيار سواء
كان أزواجهن عبيدا أو أحرارا عندنا لأن العلة ازدياد الملك عليها للطلاق وإنما العبد يصلح وصيا
لمولاه إذا كانت الورثة صغارا عند أبي حنيفة لأن الوصاية ليست بولاية مطلقة بل وكالة من وجه والرق
ينافي الإرث وغيره كل ما فيه كثرة قال ——— رحمه الله وأما المرض فإنه لا ينافي أهلية
الحكم ولا أهلية العبادة ولكنه لما كان سبب الموت والموت عجز خالص كان المرض من أسباب العجز
لما كان الموت علة الخلافة كان المرض من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله ولما كان عجزا شرعت
العبادات عليه بقدر المكنة ولما كان من أسباب تعلق الحقوق كان من أسباب الحجر إذا اتصل بالموت مستندا
إلى أوله فعمل كل تصرف واقع يحتمل الفسخ فإن القول بصحته واجب للحال ثم التدارك بالنقض إن احتيج
إليه مثل الهبة وبيع المحاباة وكل تصرف لا يحتمل جعل كالمتعلق بالموت كالإعتاق إذا وقع على حق الغريم
أو الوارث وكان القياس أن لا يملك المريض الإيصاء لما قلنا لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث
استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم أن الحجر والتهمة فيه أصل هو قيل المرض حالة للبدن خارج عن
المجرى الطبيعي وقيل هيئة غير طبيعية في بدن الإنسان تجب عنها بالذات آفة في الفعل إنه يلت
البصر والنقصان فالمعنى أنه يحيل الإنسان تصور الإيجاد لها في الخارج وهذا فاسد لأنه يحتمل
في حال صحتنا تصور الإيجاد لها في الخارج والأولى أن يقال إن تصور الشيء على خلاف ما عليه لأنه
في الذهن قبله فخلل في الاكتساب والنقصان مثل أن يضعف بصره مثلا والبطلان مثل العمى
والحق أنه بديهي التصور وهذه تعريفات لفظية وإنه لا ينافي أهلية الحكم أي ثبوته ووجوبه على الإطلاق
سواء كان من حقوق الله أو حقوق العباد ولا ينافي أهلية العبادة لأنه لا يخل بالعقل ولا يمنعه
عن استعماله فيصح ما يتعلق بعبارته من العقود وغيرها لكنه لما كان سبب الموت والموت عجز خالص

كالمرض من اسباب العجز اما ان الموت عجز خالص فظاهر واما ان المرض سببه فلان الموت يحصل بترادف الآلام
الحاصلة بالمرض ولما كان الموت علة لخلافة الوارث والغريم في ماله كان المرض من اسباب تعلق حق
الوارث والغريم بماله اما انه علة للخلافة فلان قابلية المالكية تبطل به والوارث اقرب الناس اليه والمال
محل قضاء الدين فيجعل خراب الذمة بصيرورته مشغولا بالدين فيخلفه الغريم فيه واذا ثبت انه عجز فنقول
من اسباب تعلق الحقوق كشرعية العبادات عليه بقدر المكنة لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع فان
فاجزت صلوته قاعدا وقايما ومومیا وكان من اسباب الحجر بقدر ما يقع به صون حق الوارث والغريم
وهو مقدار الثلثين في حق الوارث لتعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم ان كان الدين
مستغرقا وما لا يتعلق به حق غريم ولا وارث مثل ما زاد على الدين او على ثلثي ما بقي من الدين او
على ثلثي الجميع عند عدم الدين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح
بمهر المثل ونحوها لا يؤثر المرض فيه والحجر بالمرض انما يثبت اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض اما
استناده الى الاتصال فلان علة الحجر مرض يكون من اسباب الموت وهو المرض المميت لا نفس المرض
فقبل وجود هذا الوصف لا يثبت الحجر واما الاستناد فلانه اذا اتصل بالموت اتصف بالاماتة
من اوله لان كل جزء من اجزائه يضعف موجب لالم بعده فاضيف الحكم الى الجميع فقيل كل تصرف
واقع منه محتمل للفسخ مثل الهبة وبيع المحاباة وجب القول بصحته للحال فان احتيج الى النقض
لتعلق حق الوارث والغريم به تدارك به وكل تصرف لا يحتمل النقض كالاعتاق فلا يخلو اما
ان يتعلق به حق او لا يتعلق فان لم يتعلق نفذ في الحال كما اذا وقع الاعتاق وفي المال وفاء بالدين
وهو يخرج من الثلث وان تعلق به كما اذا وقع على حق غريم بان كان العبد المعتق مستغرقا بالدين
او على حق وارث بان كان قيمته زايدة على الثلث جعل العتق كالمعلق بالموت يعني حكم المدبر
قبل الموت لتحققه بحكم المدبر حتى كان تحت شهادته وساير احكامه وكان القياس ان لا يملك المريض
الايصاء لما قلنا ان المرض سبب يتعلق حق الغير بالمال وذلك يوجب الحجر والايصاء نوع تبرع فلا يصح
منه لكونه محجورا كما لا يصح من العبد لكن الشرع جوز ذلك نظرا له لان الانسان مغرور باملة
مقصر في عمله يحتاج عند حلول الاجل الى استخلاص وجعل بمقدار الثلث تبين ذلك بقوله صلى الله
عليه وسلم ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم الحديث وبقوله صلى الله عليه وسلم في حديث
سعد بن مالك الثلث والثلث كثير وانعقد الاجماع على ذلك فكان الاكتفاء بالثلث استحلالا
الاستيفاء والى على الورثة بالقليل يعني الثلث ليعلم بذلك ان الحجر وتهمة ايثار الاجنبي على الوارث
لضعفه كانت اصل في الايصاء فقوله نظرا له تعليل لجواز الايصاء وقوله استحلالا تعليل
لتقدير الثلث ويجوز ان يكون بدلا من نظرا قال رحمه الله ولما تولى الشرع الايصاء
للورثة وابطل ايصاءه لهم كما بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة حتى لا يصح البيع منه اصلا
عند ابي حنيفة رحمه الله وبطلت اقاريره لهم للتهمة لان شبهة الحرام حرام ولم يصح اقراره باستيفاء
دينه من الوارث وان لزمه في صحته وبعوض الجودة في حقهم لتهمة العدول عن خلاف الجنس

الى الجنس كما تقوم في حق الصغار هذا جواب سوال تقريره ان يقال لما جوز الشرع الايصاء
من الثلث وخصه بمقدار الثلث علم ان الثلث لا يتعلق به حق احد فينبغي ان يكون الوصية للورثة من الثلث
كالاجنبي لانه متصرف في حقه وتقرير الجواب ان الوصية كانت مفوضة في ابتداء الاسلام الى المريض
بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا
على المتقين وقد كان يحترز ذلك ميلا الى البعض ومضارة للبعض فتولى الشرع الايصاء للورثة بقوله
تعالى يوصيكم الله في اولادكم وبين النبي عليه السلام بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث
وابطل الى ايصاء المريض لهم بتوليه بنفسه لعجز العبد عن التدبير في مقدار ما يوصى به لجهله بالنفع
قال الله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا او لقصد مضارة البعض كما اشار اليه بقوله غير مضار وصية
من الله وهذا نسخ بتحويله كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ولما تولى الشرع الايصاء وابطل
ايصاءه بطل ايصاء المريض لهم صورة ومعنى وحقيقة وشبهة اي حقيقة الوصية وشبهها سواء لان الشرع
لما نهى عن ايصاء النفع اليهم صار ذلك حراما وانما كانت الصورة والشبهة كالحقيقة لان الموضع موضع
الحرمة والشبهة فيه كالحقيقة احتياطا فمثال الصورة ما اذا باع لوارثه شيئا من التركة فانه لا يصح عند ابي
حنيفة سواء كان بمثل القيمة او لا وعندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس فيه ابطال حق الوارث وهو المالية
فكان الوارث والاجنبي فيه سواء ولابي حنيفة انه آثر البعض بنفس من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن
ذلك لحق ساير الورثة فلا يجوز كما لو اوصى له بشيء اذ حق الورثة يتعلق بالعين كما يتعلق بالمالية
حتى لو اراد بعض الورثة ان يجعل لنفسه بدون رضا الاخرين لا يملك فلو قصد ايثار البعض ببعض
المالية لا يجوز فكذا اذا قصد ايثاره بالعين فلذلك يمنع بيعه منه بمثل القيمة وباكثر بخلاف الاجنبي
فانه ليس بممنوع عن التصرف معه فعلم ان البيع من الوارث ايصاء له صورة من حيث انه ايثار له
بصورة العين وان لم يكن ايصاء معنى لاسترداده العوض منه ومثال الايصاء معنى الاقارير
فانه لو اقر لوارثه بشيء من العين والدين لا يصح عندنا وقال الشافعي يصح لان الحجر بالمرض ثبت
عن التبرع كما زاد على الثلث مع الاجنبي عن التبرع اصلا مع الوارث ولا حجر عليه في السعي في خلاص
رقبته فيصح اقراره كما في الصحة ولهذا لو اقر بالوارث صح مع ان فيه اضرارا بالوارث المعروف
فكذا اقراره للوارث ولنا ان في اقراره للبعض تهمة الكذب فان من الجائز ان يكون غرضه
من الاقرار ايصال مقدار من المال اليه ابتداء على خيرة فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا
صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام ولم يصح اقرار المريض باستيفاء دين لزم الوارث في
صحته لانه ايصال له بمالية الدين من حيث المعنى فانها سلم له بغير عوض وكذا لو كان الدين على اجنبي
والوارث كفيل عنه بطل اقراره باستيفائه لتضمنه براءة الوارث عن الدين او الكفالة وقوله وان
لزمه في الصحة رد لما روي عن ابي يوسف انه لو اقر باستيفاء دين على الوارث في حال الصحة
يجوز لان الوارث لما عامله في الصحة قد استحق براءة ذمته عند اقراره بالاستيفاء ولا يتغير
ذلك للاستحقاق بمرضه كما لو كان دينه على اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرماء
الصحة وقلنا اقراره بالاستيفاء في الحاصل اقرار بالدين لان الديون تقضى بامثالها فيجب للدين

على صاحب الدين عند القبض مثل ما كان عليه فيصير قصاصا بالثمن وكان هذا كالاقرار بالدين فلا يصح
بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان المنع هناك لحق غرماء الصحة وحق الغرماء عن العوض لا
يتعلق بما يمكن استيفاؤه منه فلم يتضادوا في اقراره بالاستيفاء محلا تعلق حقهم به فاما حق الورثة فيتعلق
بالعين والدين جميعا لان الوراثة خلافة فكان اقراره بالاستيفاء مصادفا محلا هو مشغول بحق الورثة
فلا يجوز مطلقا وثم يذكر الشيخ مسائل الحقيقة لظهوره ومثل للشبهة بقوله وبعوض الجودة يعني
اذا باع من الوارث الحنطة الجيدة او الفضة الجيدة بالردية لا يجوز اذ فيه شبهة الوصية بالجودة
فان عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يدل على ان غرضه ايصال النفع اليه لان الجودة غير متقومة عند
المقابلة بالجنس فيتقوم في حقه دفعا للضرر عن الورثة لتعلق حقهم بالاصل والوصف جميعا
كما تتقوم في حق الصغار دفعا للضرر عنهم حتى لو باع الاب او الوصي مال الصغير من نفسه
او من غيره تتقوم الجودة حتى لم يجز بيع الجيد بالردي اصلا قال رحمه الله وعجز المريض
عن الصلة الا من الثلث لما قلنا ولذلك قلنا اذا ادى في مرض موته حق الله ماليا كان من الثلث
وكذلك اذا اوصى بذلك عندنا لانه لما فرغ من ذكر الوصية ومقدارها ذكر تصرف المريض الذي يكون
كالهبة والمحاباة والصدقة وبين انه محجور عن ذلك الا في الثلث لما قلنا في تعلق حق الغرماء والورثة
بماله فان قيل قد علم ذلك من قوله ثم التدارك بالنقصان اصح الخ اجيب بان ذلك لم يدل
على محل التصرف وههنا قد بين ان محل التصرف الصلة هو الثلث ثم بعد ذكر ان اصح الى نقض
لحق غيرهم فتعلق لذلك كالبيع والا فهو صحيح ويجوز مع ذلك ان يكون ذكره تمهيدا لما بني عليه من
الفروع بقوله ولذلك قلنا الخ ولما قلنا انه محجور عن الصلة فيما وراء الثلث اذا ادى في مرض موته حقا
لله تعالى ماليا سواء وجب ابتداء كالزكوة وصدقة الفطر او صار ماليا بسبب العجز كالفدية في الصلوة
والصوم والانفاق في الحج كان ذلك من الثلث كالتبرعات وكذلك اذا اوصى بذلك عندنا وان لم
يوص سقط عنه احكام الدنيا ويؤاخذ به في الاخرة وقال الشافعي رحمه الله ان اداه كان معتبرا
من جميع المال وان لم يؤده يؤدى من تركته مقدما على الميراث والوصية كديون العباد اوصى بها او لم
يوص واستدل على ذلك بحديث الخثعمية حيث شبه فيه دين الله بديون العباد وديون العباد
يقضى من جميع التركة فكذا دين الله ولانه حق مطالب به ويجري النيابة في ادائه فيستوفى من
تركته كدين العباد ولان المال خلف عن الذمة في حقوق يقضى بالمال والوارث نائب عنه ولهذا
يقوم مقامه بعد الايصاء في الاداء فكذا قبله والجواب ان التركة بموته صارت ملكا للورثة
ولم يجب على الوارث شيء ليؤخذ ملكه به وعلى هذا كان الواجب ان لا يتعلق بها ديون العباد ايضا لكن
ثبت ذلك بالنص على خلاف القياس بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين واجماع العلماء
على تقديم الدين فلا يجوز اعتبار حقوق الله بها ولا الحاقها بها لانها ليست في معناها فان الواجب
في حق الله فعل الاداء لا نفس المال وفي حق العباد نفس المال لحاجتهم اليه فلا يصلح في حق
الله اقامة المال مقام الذمة بعد الموت ولا يمكن جعل الوارث نائبا في الاداء لان الواجب
عبادة فلا بد من فعل من يجب عليه حقيقة او تقديرا وخلافة الوارث تثبت جبرا بلا اختيار

من المورث وبمثلها لا يتادى العبادة واستيفاء الواجب لا يجوز الا من الوجه الذي وجب واذا لم
يمكن اثباته على التركة لا يخرج منها الا ان يوصي فيكون نظير الوصية بسائر التبرعات فيعتبر من الثلث
ويجوز ان يكون محمل حديث الخثعمية انه امرها بذلك فلا يكون حجة ولان ملك الوارث في التركة
ثابت بالكتاب وجعل دين الله كدين العباد ثابت بالقياس على دين العباد بخبر الواحد وذلك
لا يعارض الكتاب ولان اقصى ما في الحديث جعل دين الله احق ويمكن ان يكون معناه
احق بالقضاء وان يكون احق بالقبول والثاني لا يستلزم الوجوب لجواز قبول النوافل في
غير وجوب فههنا كذلك فيكون الحمل عليه ويسقط الاستدلال عليه قال رحمه الله ولما تعلق حق
الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم ومعنى في حق غيرهم صار اعتاقه واقعا على
محل مشغول بعينه بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة فلذلك
نفذ هذا ولم ينفذ ذلك وهذا اصل لا يحصى فروعه قيل هذا اشارة الى الجواب عما قيل ان حق
المرتهن تعلق بالمرهون كتعلق حق الغريم والوارث بالمال في المرض ثم حق المرتهن لا يمنع اعتاق
الراهن لبقاء ملكه فينبغي ان لا يمنع حق الغريم والوارث ايضا من الاعتاق لبقاء ملكه فقال لما تعلق
حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم ومعنى في حق غيرهم صار اعتاقه على محل مشغول
بعينه اما التعلق معنى فظاهر واما الصورة فلان المريض لا يملك البيع من وارثه بمثل القيمة وبالاكثر كما يملك
من الاجنبي بمثل القيمة وقد تقدم ذلك قيل وسوق هذا الكلام يشير الى ان حق الغريم يتعلق بالمال
صورة ومعنى كحق الوارث ولكن نص في المبسوط ان حق الغرماء يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بعين
المال وذكر في الذخيرة ان الحر المحجور بسبب الدين لو باع ماله من احد الغرماء بمثل القيمة يجوز كما لو باعه
من اجنبي ولكن لو قاص الثمن لا يجوز لان في المقاصة ايثارا للبعض بالقضاء وانه ممنوع عنه كالمريض
وهذه الرواية تدل على ان بيع المريض من الغريم بمثل القيمة يجوز فعلم ان حق الغرماء يتعلق بالمعنى
لا بالصورة فوجب التوفيق بينهما اما بالحمل على اختلاف الروايتين واما بان يجعل الضمير في انفسهم
وغيرهم للورثة فحينئذ يكون معنى الكلام تعلق حق الورثة بالمال في حق انفسهم صورة ومعنى فلا يجوز البيع
من الوارث لا بمثل القيمة ولا بالاكثر وتعلق حقهم بالمال معنى في حق غيرهم من الاجانب والغرماء لا صورة
فيجوز البيع من الغريم بمثل القيمة كالاجنبي ولكن بقي الكلام في تعلق حق الغرماء في حق انفسهم وفي
حق غيرهم ويخرج ذلك من قوله ومعنى في حق غيرهم اي غير الورثة وغير الورثة يشمل الغريم والاجنبي
فيكون معناه وتعلق حق الغرماء في حق غير الورثة وهو انفسهم والاجانب معنى فيجوز البيع للغريم
بمثل القيمة واذا كان المحل مشغولا لحق لا يدفع وقوع العتق عليه بخلاف اعتاق الراهن فان حق
المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة فلم يكن المحل وهو الرقبة بعينه مشغولا ولذلك نفذ هذا
اي اعتاق الراهن ولم ينفذ ذلك اي اعتاق المريض بل صار كالمدبر ولقائل ان يقول قد
ذكرتم في الاعتاق ان ملك اليد هو الاصل وملك الرقبة واسطة واذا كان شغل الواسطة
مانعا فشغل الاصل اولى بذلك والجواب ان الاعتاق يقتضي محلا يرد عليه وليس ذلك اليد وانما هو

الوقت وشغل المحل مانع عن حلول غيره لا غير المحل فهذا اي العرض اصلا لا تحصى فروعه قال رحمه الله
واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان الاهلية بوجه لكن الطهارة للصلوة شرط وقد شرعت بصفة اليسر
وفي فوت الشرط فوت الاداء وفي وضع الحيض ما يوجب الحرج في القضاء فلذلك وضعتهما وقد
جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم ايضا نصا بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء ولم يكن في قضائه
حرج فلم يسقط واحكام الحيض والنفاس كثيرة لا تحصى عددها قال الحيض لغة هو الدم الخارج يقال حاضت
الارنب اي خرج منها شيء كالدم وشرعا دم ينفضه رحم المراة السليمة عن الداء والصغر واحترز بقوله
رحم المراة عن الدم الخارج من غيرها كالجراح وغيرها وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق وبقوله السليمة
عن الداء عن النفساء فانها كالمريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبقوله والصغر عن دم تراه بنت تسع
سنين فانه ليس بحيض شرعا والنفاس في الاصل مصدر نفست المراة بالضم اذا صارت نفساء و
بالفتح اذا حاضت وكل ماخوذ منها اي النفس بمعنى الدم وفي الشرع هو الدم الخارج عقيب الولد
هذا تسمية للدم بالمصدر واما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد فليس بذلك كذا
في المغرب وانهما لا يعدمان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز
ولا بقدرة البدن فينبغي ان لا تسقط بهما الصلوة لكن الطهارة عنهما للصلوة شرط موافق للقياس
كالطهارة عن سائر الاحداث والانجاس وقد شرعت الصلوة بصفة اليسر فانها وان وجبت بالقدرة
الممكنة لكن في شرعها يسر من حيث انها وجبت خمسا في اليوم والليلة لا خمسين كما في الامم الماضية ومن حيث
ان الحرج موضوع فيها حتى لو لحق المصلي حرج في القيام انتقل الى القعود ثم الى الايماء ثم الى الاستلقاء
والطهارة تفوت بهما وفي فوت الشرط فوت الاداء فلا يجب الاداء وفي وضع الحيض والنفاس
ما يوجب الحرج في قضاء الصلوات مع كونها مشروعة بصفة اليسر فان الحيض لما لم يكن اقل من
ثلثة ايام كان الواجب في اقله خلا في حد التكرار وكذلك في النفاس عادة فتضاعف الواجبات فيهما ويلزم
الحرج والمشروع بصفة اليسر لا يليق الحرج فلذلك اي فللزوم الحرج وضع اي سقط القضاء عن
الحائض والنفساء واما الصوم فقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحته ايضا نصا وهو ما روي
انه صلى الله عليه وسلم قال الحائض تدع الصوم والصلوة في ايام اقرائها وما روي عن عائشة رضي الله
عنها انها قالت للسائلة كنا نقضي الصوم ولا نقضي الصلوة لكنه على خلاف القياس لان الصوم يتادى
مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتادى بهما لولا النص وفي فوت الشرط فوت الاداء
فلا يجوز الاداء لفوات الشرط لكنه لا يتعدى الى القضاء وايضا لم يكن في قضائه حرج لان الحيض
لا يزيد على عشرة ايام فلا يتصور ان يكون مستغرقا للوقت بالصوم وهو الشهر فلم يسقط
اصل الصوم اي وجوبه وان سقط اداؤه لكن اعترض عليه بيوم وليلة فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا
يكون النفاس مسقطا اذا استوعب الشهر اجيب بان حكمه ماخوذ من الحيض فلما لم يكن الحيض
مسقطا لم يسقط النفاس ايضا واحكام الحيض والنفاس كثيرة لا تحصى عددها قال رحمه الله
واما الموت فعجز كله مناف لاهلية احكام الدنيا مما فيه التكليف حتى وضعت العبادات كلها عنه
والاحكام نوعان احكام الدنيا واحكام الاخرة فاما احكام الدنيا فانواعها اربعة قسم منها ما هو من باب التكليف

والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره ومنها ما شرع له لحاجته ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته هذه احكام الدنيا
فاما القسم الاول فقد وضع عنه لفوت غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة سقطت عنه
وكذلك سائر القرب وانما يبقى عليه المأثم قال اعلم ان الموت اخر من جميع العوارض السماوية لانه اخر احوال
الدنيا وهو عند اهل السنة امر وجودي لانه ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وعند المعتزلة
هو زوال الحيوة فهو امر عدمي وتفسير صاحب الهداية بزوال الحيوة تفسير بلازمه كذا نقل عن العلامة
شمس الائمة الكردري وهو عجز كله ليس فيه جهة قدرة بخلاف المرض والرق والصغر والجنون فان
العجز بها متحقق لكن فيها نوع قدرة وانه مناف لاهلية احكام الدنيا مما فيه التكليف واحترز به عن احكام
الاخرة على ما ياتي ذكرها لان التكليف يعتمد القدرة والموت عجز كله فسقط التكليف بها في الدنيا ضرورة
حتى وضعت العبادات كلها عنه والاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الاخرة فاما احكام الدنيا
فاربعة انواع الاول ما هو من باب التكليف والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره والثالث ما شرع له
لحاجته والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجته علم ذلك بالاستقراء وقيل في وجه الحصر ان الحكم المتعلق
بالميت لا يخلو اما ان يكون من باب التكليف اولا فان كان فهو النوع الاول وان لم يكن فلا يخلو اما
ان يكون فيه حاجة لاحد اولا فان كان فلا يخلو من ان يكون حاجة للميت او لغيره فان كان الاول
فهو النوع الثالث وان كان الثاني فلا يخلو من ان تكون الحاجة متعلقة بالغير لامر ظاهر كتعلق حق
الموصى له بالعين فهو النوع الثاني وان كان لامر باطن كتعلق حق الوارث بمال المورث
في القصاص فهو النوع الرابع وفيه ما فيه فاما القسم الاول فقد وضع عنه لفوت غرضه
وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة سقطت عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها
من التركة خلافا للشافعي بناء على ان المقصود عنده هو المال حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة
كان له ان ياخذ مقدار الزكوة وقد مر وعندنا المقصود في حقوق الله هو الفعل لا المال وكذلك
سائر القرب سقط في احكام الدنيا وانما يبقى عليه المأثم وهو حكم الاخرة والميت كالاحياء في حكم الاخرة
على ما يجيء واعلم ان الشيخ رحمه الله اطلق الغرض ههنا على الاداء عن اختيار وليس ذلك
مذهب اهل السنة فمن اجل ذلك رجحين من اول كلامه بان ذلك غرض بالنسبة الى المكلف
واما بالنسبة الى الشارع والغرض تحقيق الابتلاء ليظهر ما علم من حاله مع بقائه باختيار فيكون مبتلى
بين الفعل والترك بالاختيار ومنهم من قال وقع هذا على مذهب المعتزلة لان فائدة
الوجوب عندهم الاداء وعندنا تحقيق الابتلاء والمصنف اتبع اصحابنا العراقيين والتزم
ما يكون الى مذهب المعتزلة لان هذا مذهب الشيخ قيل وهذا ضعيف والوجه هو الاول
ولم يظهر في ضعفه سوى كونه موافقا لاهل الاعتزال ولا استبعاد في ذلك لجواز ان يكون
الشيخ قد اختار ذلك على تقدير ان يكون الغرض مفسرا بما لاجله صدر الفعل عن
الفاعل لان اعتبار ذلك بالنسبة الى المكلف على هذا التفسير غير موجب اما اذا كان
مفسرا بالحكم فلا اعتراض عليه لان حكم التكليف ليس الا الاداء والقضاء كما مر في

باب الاهلية ان من كان اهلا للحكم كان اهلا للوجوب ومن لا فلا قال رحمه الله حتى ينضم اليه مال
وان القسم الثاني فانه ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه لان فعله فيه غير مقصود وان
كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم اليه مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف
الذمة بالموت فوق الضعف بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا وهذا لا يرجى زواله
فقيل انها لا تحتمل الدين بنفسها ولهذا قيل ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح وهذا
قول ابي حنيفة رحمه الله كان الدين ساقطا لان ثبوته بالمطالبة والكفالة لالتزام المطالبة
وقد عدمت بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فيكفل عنه رجل صح لان ذمته في حقه كاملة وانما
ضمت المالية اليها في حق المولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تصح لان الدين مطالب
به لكنا عجزنا عنه والجواب عنه انه غير مطالب به لان ذلك العدم بمعنى في محل الدين
لا لعجز بالمعنى فينا ولهذا لزمتها الديون مضافا الى سبب صح في صحته ولهذا صح الضمان
عنه اذا خلف مالا او كفيلا وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل الا ان يوصي فيصح
من الثلث ثم القسم الثاني وهو ما شرع عليه لحاجة غيره لا يخلو اما ان يكون حقا متعلقا
بعين او دينا فان كان الاول كالمرهون والمستأجر والمبيع والمغصوب والوديعة
فانه يبقى ببقاء ذلك العين على تاويل العين او المذكور لان الغائب عوده فعله وفعله غير
مقصود في حقوق العباد المال والفعل شرع لحاجتهم الى المال فيبقى حقه في العين بعد موت
من كان العين في يده لحصول المقصود وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون شرع عليه بطريق الصلة
او لا فان كان الثاني كالديون لا يبقى بمجرد الذمة حتى ينضم اليه اي الى الذمة على تاويل المذكور او
هو عائد الى المضاف مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل فان الكفالة ضم ذمة الى ذمة في
المطالبة لان ضعف الذمة بالموت فوق الضعف بالرق وذمة الرقيق لا تحتمل الدين
بنفسها اما ان ذمة الرقيق لا تحتمل الدين بنفسها فقد تقدم بيانه واما ان ضعف الذمة
بالموت فوق الضعف بالرق فلان الرق يرجى زواله غالبا بالاعتاق لكونه مندوبا اليه
والموت لا يرجى زواله غالبا وان احتمل بطريق الكرامة فقيل ان ذمة الميت لا تحتمل الدين
بنفسها بالطريق الاول ولهذا قلنا ان الكفالة عن الميت المفلس اذا لم يبق كفيلا لا تصح
لان الذمة لما ضربت بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في حق احكام
الدنيا لفوات محله وان بقي في حكم الآخرة ولهذا ذكره على وجه التشبيه فاما ضراب الذمة
فقد ذكرناه انفا واما صيرورة الدين كالساقط لخراب الذمة فان ثبوته بالمطالبة
والمطالبة قد عدمت فثبوته قد عدمت اما الاول فلانه لا يعرف وجوده الا بالمطالبة
ولهذا قيل في تفسيره وصف في الذمة يظهر اثره في توجه المطالبة واما الثاني فلانها
من الميت [illegible] غير [illegible] اذا عدمت المطالبة عدمت الكفالة
لان الكفالة لالتزام المطالبة لا لالتزام الدين ولهذا يبقى الدين على الاصيل بعد الكفالة

واستحال حلول الوصف الواحد في محلين فان قيل [illegible] ان العبد المحجور اذا اقر بالدين فيكفل عنه رجل
صح وان ضعفت ذمته بحيث انها لا تحتمل الدين بنفسها اجاب الشيخ بان ذمة العبد في حقه كاملة
لانه [illegible] عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه المولى [illegible]
فيطالب في الحال او يعتقه فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة في الحال او في ثاني الحال بعد
المطالبة متحققة عليه فيصح التزامها بالكفالة واذا صح [illegible] الكفيل في الحال وان كان الاصيل
غير مطالب به فيه لان تاخرها عن الاصيل مع توجهها لعذر وعدم في حق الكفيل كالكفالة [illegible]
الشيخ بان ضم المالية اليها لاجل اضمان الدين وانما هو في حق المولى لئلا [illegible] الدين في المالية لانها
حق المولى اذا الحق الدين في حقه لا لان ذمته غير كاملة في حقه ولو ابرز الدليل على عدم جواز الكفالة
عن الميت المفلس في صورة ان نقول الكفالة ضم ذمة الى ذمة ولم يبق للميت ذمة تضم اليها ذمة فلا تصح
الكفالة [illegible] في الاصل وهذا الذي ذكرناه قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما
الله والشافعي رحمه الله تصح الكفالة عن الميت المفلس وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين مطالب
والمطالبة دليل ثبوته في الذمة فيصح ضم ذمة اليها اما المطالبة فدليل الشرع فقد تبنا في قبل
واما الدين مطالب به فلانه واجب عليه بعد موته ولهذا لو خلف كفيلا صحت الكفالة ولو لم يكن الدين
واجبا لما صحت لان براءة الاصيل توجب براءة الكفيل ولهذا يطالب به في الآخرة بالاجماع والموت
لم يشرع مبرئا واذا كان باقيا في حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة لانه هو المطلوب [illegible] في حق
المطالبة ايضا الا انها تعذرت لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة
كالكفالة عن الحي وكما لو كان الدين موجلا ويؤيد ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه اتي بجنازة
انصاري فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلاة
عليه فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه فلو لم تصح الكفالة لما صلى
عليه والجواب عنه انا لا نسلم انه مطالب به فان عدم المطالبة ثابت بالاتفاق وذلك العدم لمعنى في المحل
وهو خراب الذمة لا لعجز بالمعنى فينا قوله لانه واجب عليه بعد الموت قلنا في حكم الدنيا او في حكم الآخرة
والثاني مسلم ولكن لا يفيدنا [illegible] والاول عين النزاع وصحة الكفالة عن الحي المفلس لكمال ذمته و
احتمالها الدين فيبقى [illegible] المطالبة فان مطالبة المفلس غير مستحيل خصوصا عند ابي حنيفة
فان الافلاس عنده لا يتحقق واما الدين المؤجل فالمطالبة متحققة على سبيل التأجيل فيصح التزامها
بعقد الكفالة واستدلالهم بالحديث غير صحيح اذ ليس فيه انه كان مفلسا [illegible] فليس فيه ما يدل
على ان ذلك كانت كفالة صحيحة [illegible] الاحكام من المطالبة والملازمة والحبس والجبر
على القضاء عليها بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه لان الكفالة للغائب غير صحيح
عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف ولو كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يصلي ما لم [illegible] القضاء
ودين بالعدة بناء على ظاهر الحال في الوفاء لرسول الله عليه السلام ولهذا [illegible] ولان [illegible]
عنه لضرورة ضعف الذمة لزمته الديون لزوما مضافا الى سبب صح في حال صحته [illegible]
حفر بئرا في الطريق فتلف فيها شيء بعد موته لزمه ضمان النفس على عاقلته وضمان المال

في ماله مع انه لم يبق اهلا لوجوب الحقوق عليه لان سبب الضمان لما وجد في حيوته امكن اسناد الوجوب
الى اول السبب وقد كانت الذمة صحيحة في ذلك الوقت فوجب القول بالضمان لعدم الضرورة المانع
عنه هذا بيان ما في بعض الشروح في المشار اليه بقوله ولهذا وفيه نظر لبعده عن التقريب
فان الشيخ في بيانه تاكيد سند منعه ان يكون العدم لعجزنا فالاظهر انه ان يقال ولهذا اي ولان العدم
لمعنى في محل الدين لا لعجزنا في معنى يبنا لزمه الديون المذكوره ومطالبتها اذا ترك المشتري مالا
لصحة المحل في وقت السبب ولو كان عدم المطالبة لعجزنا بموته عن المطالبة لما طلبنا الديون المذكوره
لعجزنا بموته فدل على ان وجوب المطالبة وعدمه انما هو باعتبار قابلية المحل فان لم يكن المحل صالحا
وقت السبب فلا مطالبة اصلا وان كان صالحا فاما ان يترك ما يوكد ذمته كالمال والكفيل اولا
فان لم يترك صار كان الدين ساقط وان ترك صار طلق عنها فيطالب به فيصح الضمان عنه
وهذا هو المعقول فانا قد ذكرنا ان الموت عجز كله وذلك انما يكون في محل لحلوله فاما ان يورث محل
اخر بحيث لا يقدر منه على المطالبة فباطل لوجود المنافي وهو صحة المطالبة وظهر مما ضعف
شيا في ذاته ولهذا اي ولان العدم لمعنى في محل الدين لا لعجزنا صح الضمان اذا خلف مالا
او كفيلا فانه يصرح كان الذمة قايمة فيصح ضم ذمة اخرى اليها اما اذا خلف مالا فلانه محل
الاستيفاء فيجوز ان يتعلق به كما تعلق في حال مرضه فيكون خلفا عن الذمة واما اذا خلف
كفيلا فلبقاء المطالبة عن الكفيل فيجوز ضم ذمة في المطالبة فان قيل قد صح الكفالة عن المديون
المفلس اذا قتل عمدا وليس هناك كفيل ولا مال لان الواجب هو القصاص وهو ليس بمال
اجيب بان القصاص وان لم يكن مالا لكنه بعرضية ان يصير مالا بعفو البعض او بتمكن الشبهة
فلتوهم وجوب المطالبة بحمل الدين باقيا لتوهم ترك المال فيصح الكفالة وان كان الاول اي الذي
شرع عليه بطريق الصلة كنفقة الزوجات والاولاد والمحارم ونحوها بطل اي سقط بالموت
لان الضعف بالموت فوق الضعف بالرق والرق يمنع ذلك فالموت اولى الا ان يوصي
فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له ونفع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها
نظرا له قال ... رحمه الله واما الذي شرع له فمبنا على حاجته لان ما رافق البشر انما
شرعت لهم لحاجتهم لان العقود به لازمه للبشر والموت لا ينافي الحاجة فبقي له ما تقضى
به الحاجة ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ولذلك قدم جهازه ثم ديونه
ولذلك صحت وصاياه كلها واقعه ومفوضه ولذلك بقيت الكتابه بعد موت المولى ولذلك
بعتق بعد موت المكاتب عن وفا لان المكاتب مالك بحكم عقد الكتابه وهي مشروعه لحاجة
المكاتب وهي اقوى الحوايج الا ترى انه ندب فيه حط بعض البدل فاذا جاز بقا مالكية المولى
بعد موته ليصير معتقا فلان يبقى هذه المالكية لان يصير معتقا اولى واما المملوكية فهي باقية
في الباب ... القسم الثالث وهو الذي شرع له وهي المالكية فمبنا على حاجته لان الشر
اي ما يتعلقون به من المشروعات انما شرعت لحاجتهم والموت لا ينافي الحاجة فلا ينافي
ما فيه البشر اما الاول فلما بينه الشيخ بقوله لان العقود به لازمه للبشر لكونهم محدثين

ولا يتصور زوال هذه الصفة عنهم وهي تستلزمه للحاجة لانها تنبى عن العجز والافتقار واما الثانية
فلان الحاجة لانها تنبى عن العجز والافتقار تنشا عن العجز ولا عجز فوق الموت فيبقى للميت ما تقضى
به حاجته ولهذا بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ولذلك اي ولبقا التركة على ملكه لحاجته
قدم جهازه ثم ديونه لان حاجته الى التجهيز اقوى منها الى قضا الدين الا ترى ان لباسه في حيوته
مقدم على ديونه لمساس حاجته اليه فكذا بعد الموت وهذا اذا لم يتعلق حق الغير بالعين اما
اذا تعلق كما في المستاجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب
الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا ولذلك اي ولبقا
الحاجة صحت وصاياه كلها واقعها كانت اي منجزة بان اوصى بعتقه او بنوع او اعين او دبرا
وما اشبه ذلك في مرضه او مفوضة الى الورثة بان اوصى ان يعتقوا او يبنوا مسجدا او رباطا
او حانا من الثلث ولذلك اي ولبقا ما يقضي به على حكم ملكه بقيت الكتابة على ملك المولى بالاجماع
لان صحتها باعتبار مالكيته ليصير معتقا ويحصل له البدل مع ذلك مقابلة فوات ملكه وحاجته
الى الاجر باقية بعد موته ليحصل له الولاء ويخلص عن العذاب قال عليه السلام ايما مسلم اعتق
لله مومنا اعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار ولذلك اي وللاحتياج الى بقا الكتابة يعتق
الكتابة بموت المكاتب عن وفاء عندنا حتى يودي كتابته ويحكم بعتقه في اخر جزء من اجزاء حيوته
وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال الشافعي تنفسخ الكتابه ويكون المال كله للمولى
وهو مذهب زيد بن ثابت رضي الله عنه لان الكتابة لو بقيت لبقيت لتعتق المكاتب
باداء البدل والميت ليس محلا للعتق ابدا ولان الرق في شرطه والميت لا يوصف بالرق
ولا يجوز اسناد العتق الى حيوته لان المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وهو الاداء بخلاف
ما لو مات المولى لان محل العتق قائم قابل للعتق والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام
السابق وقد صح ولزم بموته لا يبطل لان حال وجود التصرف اهلية القائل غير شرط كما لو علق
الطلاق بشرط ثم جن او اغمي عليه عند وجود الشرط فانه يقع الطلاق ولنا ان المكاتب
مالك بحكم عقد الكتابة مشروعه لحاجة المكاتب فيبقى بعد وفاته اما الاولى فلان المكاتب
ملك بها يدا وتصرفا في حق الاكتساب وملك بها مكاسبه يدا وتصرفا على سبيل اللزوم واما الثانية
فلان مالكية المولى للبدل لما كانت باقية بهذا العقد لحاجته الى ملك البدل واحراز الولاء فكذلك
مالكية المكاتب باقية به لحاجته الى احراز نفسه وحريته فان الكتابة عقد معاوضة يقتضي
على سبيل الاستحقاق واللزوم فان المولى يملك به عبده ملك اليد والتصرف ويملك في
مقابلته مال الكتابة من حيث المطالبة وكان لكل واحد حق قبل صاحبه بهذا العقد فكما انه
بقي بعد موت المولى تبقى بعد موت المكاتب بل اولى ولان حاجته الى الحرية اقوى
الحوايج فانها راس مال الحي في الدنيا اذ الرقيق ميت حكما لان الرق اثر الكفر وهو موت
حكما الا ترى انه ندب فيه حط بعض البدل عندنا وعند الشافعي يجب حط ربع البدل

قال الله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم لتكون اقرب الى حصول المقصود وهو العتق
فاذا جاز بقاء المالكية للمولى بعد موته ليصير معتقا فلا يبقى هذه المالكية لان يصير معتقا
ومواقفون الحوائج فان قيل بقاء المالكية للمولى [illegible] معتقا فلا يبقى هذه المالكية
لان يصير معتقا وهو مستلزم بقاء المملوكية واللازم منتف فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان المالكية اذا بقيت كان مكاتبا والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم واما انتفاء اللازم فلان
ابقاء المالكية لمعنى الكرامة وكثرة صلحت الشرع بالعتق ولا كرامة في ابقاء المملوكية لانها
تنبئ عن الذل واذا لم يبق المملوكية والمالكية لا يتصور ان يكون مكاتبا فقد انفسخ
الكتابة فاجاب الشيخ بان المملوكية تابعة في الباب قيل معناه ان بقاء المملوكية يكون
تابعا لبقاء المالكية لا مقصودا بنفسه فانا احتجنا الى بقاء المالكية لما قلنا ولا يمكن ذلك الا
ببقاء المملوكية ومحلية التصرف الى وقت الاداء فيبقى المملوكية شرطا لتحقق المالكية
وان كانت غير مقصودة والشروط اتباع فتعينا هانتها حفظا لهذا العقد المندوب
اليه ولهذا لو مات لا عن وفاء او عن مال لا يفي ببدل الكتابة لا يفسخ العقد حتى لو تبرع فيه
انسان صح وعتق قبيل موته ولقائل ان يقول بقاء المملوكية تابع لبقاء المالكية مطلقا او نظرا
الى جانب المكاتب والاول ممنوع والثاني مسلم لكن يجوز ان يكون مقصودة بنفسها بالنظر
الى المولى ليتمكن من اخذ البدل ويكون المالكية تابعة على هذا التقدير وليس احد الاعتبارين
ارجح من الاخر فلا يتم الدليل ويمكن ان يجاب عنه بان تمكن المولى باخذ البدل ليس باعتبار
بقاء المملوكية بل بمقابلة ما ملك من ملك اليد وهو لا حاجة له الى ابقاء المملوكية ويجوز ان يكون
معناه المملوكية تابعة للمالكية على معنى ان المكاتب ملك يد التصرف بالعقد وهو المحكم في
باب العتق وملك الرقبة وسيلة اليه على ما مر فاذا ادى البدل حكم بحريته ولا حرية الا
بان يملك رقبة نفسه فاحتيج الى ابقاء المملوكية لصحة القول بحريته ومن مشايخنا من قال
ببقاء المملوكية متصلا لانه لما جاز بقاء المالكية للمولى بعد الموت ليصير معتقا جاز ان يبقى
المكاتب مملوكا ليصير حرا اذ المملوكية تنبئ عن الضعف وهو اليق بحال الميت من المالكية
والدليل عليه ان كفنه على مولاه والجواب ان المملوكية ليست من حاجة الميت وانما هو
لضرورة اتصافه بالحرية ويندفع ذلك باثباتها تبعا ومنهم من قال باسناد المملوكية وجعله
حرا باسناد حريته الى حال حياته لان البدل كان في ذمته والابن يقوم مقامه الى التركة
صحرا بها ولهذا حل الاجل فاذا حول ... ذمته وفراغ ذمته يوجب حريته الا انه لا يحكم
بحريته ما لم يصل البدل الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في اخر جزء من حياته والجواب
ان هذا الدليل غير مطابق للمدعى فان المدعى ان الحرية مستند الى حال حياته والدليل
يدل على ان الحرية مستند الى ما بعد الموت وان هذا يجوز ان يستند بعد اسناد
المالكية ايضا فيكون المملوكية به منفيا وذلك يسلم للخصم فظهر ان الحق ما اختاره الشيخ

وعليه بعض من وجهين احدهما ان المكاتب لو قتل خطأ ... وفا ضمن العاقلة قيمته
لا ديته ولو مات حرا لضمن ديته والثاني انه لو اوصى بشيء لرجل او اوصى الى رجل لا يكون
وصيته والقيادة ولو قذفه رجل بعد موته فجن فافرار لا يحد ولو حكم بحريته لجاز الوصية
والايصاء وحد القاذف كما في سائر الاحرار والجواب عن الاول ان الضمان مضاف الى الجرح
وهو عبد في تلك الحالة وعن الثاني انه جعل حرا في اخر جزء من حياته لضرورة العتق
فلا يظهر في حق غيره في جواز الوصية والايصاء والاحصان قال رحمه الله ولهذا جعل
المواريث بطريق الخلافة عن الميت نظرا له من وجه حتى صرفت الى من يتصل به نسبا
او سببا ودينا او دينا بلا سبب ولهذا صار التعلق بالموت مخالفا سائر وجوه
التعليق لان الموت من اسباب الخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت للوارث
يستحق بصير المريض به محجورا فلذلك اذا ثبت بالنص وصار المال غرامة
مستحقا من بعد فان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالمدبر مع الاعراض
عليه من المولى للزومه في نفسه وللزوم في سببه وهو معنى التعليق فلذلك بطل بيع
المدبر وصار ذلك كام الولد فانها استحقت شبهة العتق لما قلنا وسقوط التقوم
عند ابي حنيفة لان التقوم بالاحراز يثبت وقد ذهب لان الادمية في الاصل تحرز كما ليتما
بالسبها والمنعة تابعة فاذا صارت فراشا صارت محصنة محرزة للمتعة والمالية
تابعة فصار الاحراز عدما في حق المالية فلذلك ذهب التقوم وهو عنوة المالية واستحق
بعزة المتعة فتعدى الحكم الاول الى المدبر لوجود معناه دون الثاني لما ان ... لانه
يبقى ما يقضى به حاجة الميت بعد موته يثبت المواريث بطريق الخلافة لان له حاجة
الى من يخلفه في امواله فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه فيكون استخلافه بنفسه
نظرا له فان قيل ثبوت المواريث للوارث اذا كان لبقاء حاجة الميت نظرا له ويتعلق
حق الغريم بماله لذلك فما حكمه تقديم الدين على المواريث فالجواب ان نفع تعلق
الدين بماله راجع اليه لان الدين حائل بينه وبين الجنة فكان في تعلقه رفع الحائل فكان
نظرا له اتم نظر واما تعلق حق الوارث فانه لا ينتفع به لا في الدنيا ولا في الاخرة
غاية ما في الباب انه جعل اقرب الناس اليه استخلافه كاستخلافه فكانت حاجته الى الاول
اقوى فتقدم واقرب الناس اليه من يتصل به نسبا ودينا كاصحاب الفروض و
العصبات وذوي الارحام اذا كانوا مسلمين او سببا ودينا كمولى العتاقة ومولى
الموالاة والزوج والزوجة مسلمين او دينا بلا سبب ولا نسب كجماعة المسلمين
حيث يوضع في بيت المال ولهذا قال اي ولان الموت سبب الخلافة صار التعليق
بالموت مخالفا سائر وجوه التعليق سواء كان التعليق اسقاطا كقوله اذا مت فانت
حر او تمليكا كالوصية وتعليق التمليك بسائر الشروط غير صحيح وذلك لان الموت

لمن حق كما يتعين الكائن بالامر والتعليق لا محالة وهو امر كائن اى علتها الخلافة سبب
ان اما عنه الخلافة بطريق للحال ايجاب بالموت التعليق بصيد الحال في الايجاب له وقع
الشك فلا الحال في ايجاب كائن بالامر التعليق اما و بيانه تقدم فقد الخلافة
اذا ثبت الخلافة ان الابو بقوله ذلك الشيخ واستوضح التعليق لازم هو الذي
المريض تصرف له للوارث حق السبب بذلك ثبتت الموت مرض وهو الله بخلق يعني سببها
ان هذا من والحاصل شرعي بعد حجر انه العبد مال او ذلك به يبطل تصرف عن حجرا
الان وهذا الناجز سبيل على الحال في الحق تعلق تعالى الله كايجاب بالتعليق العبد ايجاب
للحال يفيد ان اما فلا الوارث على مقدما له للموصى الموصي ملك في الخلافة عقد الايصا ثبات
الموت حال وهو الملك زوال حال الايجاب وتعليق والولاء كالنسب الخلافة لاثبات سببا
لكن ثابت والحق الملك بقاء حال منعقدا السبب وكان الاول فتعين باطل والثاني
اوجبت لو انه فانه ثمراته من المال وانما الاموال في تصرفا الايصاء ليس و التاجيل سبيل على
فانه تصرفا كان فلو الثلث في بعد الموت حال له لحصلت لمستحق المال ولا مالي بثلث
وتمنع الوارث في كما بلا قبوله بموته له للموصى الملك يثبت ولانه شرطا فيامه الكان فصلا
ثبت للحال سببا كان اذا في للحال الخلافة اثبات الايصا ان فعلم الوارث به يمنع كما بالدين
الخلافة سبب بثبوت الحق ثبوت بعد يستظهر للوارث كما للحال في حق له للموصى
كان وان الخلافة سبب لان ابطاله ولاية له كان بالا الوصية في كما لازم غير الحق كان فان
وجنس وهب لو انه الابوي تبرع خلافة لانها لازم غير الملك حق وهو به الثابت الحق لكن ثابتا
و الحكم هو السبب من المقصود لان ايضا منها يلزم فلم هذا في سلم مالم يلزم لم الايجاب
ينتظم عما المولى من عليه الاعتراض منع بالتدبير العتق حق ثبت باصله لازما الحق كان ان
النقض يحتمل لا لازم العتق فان العتق وهو باصله سبب ثم الحق هذا للزوم
الا فان المعتق سبب اي سببه في وللزوم الولد ام في كما كذلك سببه على بناء الثابت فالحق
كائن وهو بالموت فتعلقه بينا لكونه النقض يحتمل لا لانه الشرط ... التعليق
موتي بعد حر انت قولها لان التعليق في وانما قال للزوم اولى للخلافة وسبب لا محالة
الايجاب زمان عن الحكم تاخر باعتبار التعليق معنى فيه ولكن صورة تعليق لا اضافة
الدين شمس الائمة قال المدبر بيع يبطل الوجهين من العتق حق فللزوم ذلك فلذلك
ما هو تعليق انه والثاني الابطال يحتمل لا التعليق ان احدهما وجهين من يعمل
الشروط ساير التعليق بخلاف بالرجوع الابطال يحتمل لا فلهذا للخلافة وسبب محالة لا كائن
راس بحي والتعليق بتعليق كائن ليس هو العتق والتدبير محالة لا بكائن ليس فانه
هذا من وعلم للابطال محتمل عليك لغيره العبد بوقبة والوصية للخلافة سبب ليس الشهر
للزوج بقوله الاخر وعن للزوجة بقوله احدهما عن الشيخ وعبر منهما لابد الامرين كلا ان

الخلافة اسباب من هو وبما بحاله لا كائن هو بما التعليق من ذكرنا الذي التدبير على ليبني وذكره
الاستيلاد سبب استحقت فانها الولد كام العتق واستحقاق البيع جواز بعدم المدبر ان كما وصار
يا التي حتى التقوم وسقوط بالموت العتق تعليق في قلنا لما بالاتفاق العتق حق يثبت
الثابت لان متقوم هي وعندهما الله رحمه حنيفة ابي عند الشيء يكن عن احد اعتاق ولا بالغصب
للغرماء يسعى المدبر ان الا المدبر في كما التقوم سقوطها دون البيع امتناع في مؤثر وهو العتق حق
والورثة حق على مقومة وهي الاصلية حاجته الى مصروفة لانها تسعى لا الولد وام والورثة
حنيفة ابي فعند الثلث من فيعتق الحوائج اصول من فيلبس المدبر اما والكفن الجهاز الى حاجته
الاول اما فقد ذهب فالتقوم فقد ذهب والاحراز للمالية بالاحراز التقوم ان الله رحمه
فلان الثانية واما متقوم ليس والصيد والحشيش كالحطب محرزا يكون مالا فلان
المتعة و ماليتها حرز الاصل في الامة ان الشيخ قال ما ذلك وبيان للمالية للمتعة احرازها
تبعا يحد ولم النسب والامة الاصل وشراء الرضاع من اخته سواء وللمفاصح فيها تابعة
فيها والمالية كالمنكوحة للمتعة محرزة بحصنه صارت بالاستيلاد فراشا صارت فاذا المتعة
المالية حق في وعدما الاحراز فصار مقصودا للامرين الشرع في للاحراز يوجد لم لانه تابعة
المتعة ملك ينفصل وقد المتعة بعزة انفسخت و المالية عزة وهو التقوم ذهب فلذلك
الاول الحكم يتعدى المالية ذهب و المتعة يبقى ان نحو المنكوحة في كما المالية ملك عن
تعلق وهو معناه بوجود المدبر اى البيع من يمنع وجه على الحال في العتق حق ثبوت وهو
من حالا لعدم التقوم سقوط وهو الثالثة دون سقلين كاين هو الذي بالموت العتق
المالية صفة لان الورثة او للغرماء السعاية الولد ام المدبرة فارقت ولهذا للمتعة الاحراز
لما والمدبرة لهم تسعى فلا الورثة او الغرماء بحق به يتعلق لا الولد ام في يبق لم
السعاية عليها وجب فلهذا بها فيتعلق حقهم في تقومت للمتعة لا للمالية احرزت
الزوج لان عدتها في الموت بعد زوجها تغسل المراة ان قلنا ولهذا الله رحمه ... قال
لانها ماتت اذا بخلاف الموت بعد خاص حوائجه من هو فيما العدة انقضاء الى ملكه يبقى مالك
عدة لا انه الابوي عليها حق ذلك لان لها حق يبقى فلا المملوكية اهلية بطلت وقد مملوكة
غير يشرع لم النكاح ملك لان بالعدة مراعاته لوجبت الملك من ضرب بقي ولو بعدها عليه
بقدر الموت بعد تبقى المالكية ولان اى ه والحرمية والمال بالجنة موكل انه الابوي مؤكد
الزوج لان عدتها في الموت بعد زوجها تغسل المراة ان قلنا الميت حاجة به تنقضي ما
ولو العدة بانقضاء الزوال على موقوفا فيبقى الموت بعد حوائجه من هو فيما وملكه مالك
والنظر المس حل بقاء في مقامه فيقوم العدة وهو الخلف الى فقدار تفع النكاح ارتفع
غسل ما استدبرنا ما امرنا من استقبلنا لو عنها الله رضي عائشة قالت وقد للحاجة
نساؤه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم انه علمنا لو يعني وه الان الوفاة بعد يغسل

وقد اوصى ابو بكر الى امرأته اسماء ان تغسله وكذا ابو موسى الاشعري بخلاف ما لو ماتت
المرأة فانه لا يغسلها زوجها وقال الشافعي له ذلك لانه صلى الله عليه وسلم قال لعائشة لو مت لغسلتك
وكفنتك وصليت عليك وعلي رضي الله عنه غسل فاطمة رضي الله عنها ولان الملك جعل كالقائم في حقه
لحاجته فكذلك في حقها لذلك لان ملك النكاح مشترك بينهما وقلنا انها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية
فلا تبقى لها لان ذلك حق عليها اما انها مملوكة فظاهر واما بطلان اهلية المملوكية فلانها شرعت
في الاصل لقضاء حاجة المالك على خلاف القياس الى زمان الموت لانه لا يقدر على قضاء حوائجه
في المملوك بعد الموت وحاجتها ليست حاجة المالك فلم تشرع لحاجتها فلا تبقى بعد الموت والاعادة
على موضوعه بالنقض فان المملوكية شرعت حقا عليها فلو بقيت صارت حقا لها ثم استوضح الشيخ
انقطاع النكاح في جانبها بالكلية بقوله الا ترى انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي ضرب من الملك
لوجبت مراعاته بالعدة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان ملك النكاح ثم شرع غير
مؤكد الا ترى انه مؤكد بالمشاهد والمهر وحرمة المصاهرة في حال ثبوته فكذا في حال زواله
بالموت كما في جانب الرجل واما بطلان اللازم فلان العدة غير واجبة عليه ولهذا حل له التزوج
باختها واربع سواها بلا تراخ والجواب عن قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها غسلتك
ان معناه قمت باسباب غسلك وعن غسل علي فاطمة رضي الله عنها ان ذلك غير ثابت لما روي ان
ام ايمن هي التي غسلتها ولو ثبت ان عليا غسلها فذلك لادعائه الخصوصية حيث قال لابن مسعود
رضي الله عنه حين انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاطمة زوجتك في الدنيا و
الآخرة قال ــــــ رحمه الله واما الذي لا يصلح لحاجته فالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك
الثأر وقد وجب عند انقضاء الحياة وعند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته وقد وقعت
الجناية على حق اوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص لورثته ابتداء والسبب
انعقد للميت فلذا صح عفو الوارث عنه قبل موت المجروح وصح عفو المجروح ايضا ولهذا قال
ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص ليس بملك للمورث لما قلنا ان الغرض به درك الثأر وان
تسلم حياة الاولياء والعشائر وذلك يرجع اليهم في القسم الرابع وهو الذي لا يصلح لحاجة
الميت فهو القصاص لان القصاص شرع عقوبة لدرك الثأر والقصاص قد وجب عند
انقضاء الحياة فالعقوبة المشروعة لدرك الثأر وجب عند انقضاء الحياة وقد علمت ان
عند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته في تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ
وصاياه والقصاص لا يصلح لشيء من ذلك وعلى هذا قد يتوهم ان لا يجب القصاص لانه يثبت
عند خروجه عن الاهلية فازال ذلك بقوله وقد وقعت الجناية على حق اولياء الميت من
وجه فعلنا بالوجهين اما الاول فلانتفاعهم بحياته فانهم كانوا يستأنسون وينتصرون
به وينتفعون بماله عند الحاجة وعلى هذا الوجه وجب القصاص للورثة ابتداء لحصول
التشفي لهم ولوقوع الجناية على حقهم لا انه يثبت للميت ثم ينتقل اليهم حتى يجري فيه التوارث

كما في سائر حقوقه واما الثاني فلان السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وحياته وكان منتفعا بحياته اكثر
من انتفاع الورثة فكانت الجناية وقعت على حقه ولهذا اي ولما ذكرنا من الوجهين صح عفو الوارث اما عفو
الوارث قبل موت المجروح فعلى الوجه الاول استحسانا والقياس ان لا يصح لان حقه يثبت بعد موته
فعفوه قبل موته يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته وهو باطل واما عفو المجروح فعلى الوجه الثاني كذلك
والقياس انه لا يصح لان القصاص يجب بعد الموت للوارث لا له لما بينا فعفوه يكون اسقاطا لحق الغير قبل
وجوبه وكلاهما باطل وجه الاستحسان ما ذكرنا من الوجهين ونقل المصنف قوله انه يكون العفو مسلوبا انه يجب
تصحيحه بقدر الامكان ولهذا ان ولان القصاص يجب بعد الموت قال ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص
غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض من القصاص
درك الثأر اي الحقد ولان يسلم حياة الاولياء والعشائر بدفع شر القاتل وذلك يرجع اليهم فيكون دليلا على
ابتداء قال ــــــ رحمه الله لكن القصاص واحد لانه جزاء قتل واحد وكل واحد منهم كانه يملكه وحده
فاذا عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا ويملك الكبير استيفاءه اذا كان سائرهم صغارا عند ابي حنيفة رحمه الله
ولا يملكه اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا شرعا لكنه قبل هذا جواب
عما يقال لو كان وجوب القصاص لدرك الثأر وسلامة حياة الاولياء والعشائر وذلك يرجع اليهم لا ملك
البعض استيفاءه بدون حضور الباقين وقيل لما اثبت الشيخ انه يثبت للاولياء ابتداء بقي انه يثبت
لكل واحد منهم كملا فقال لكن القصاص واحد لانه لا يتجزأ وما كان كذلك ويتحقق سبب تعدد فانما يثبت
لكل واحد كملا ويبطل ولم يبطل بالاجماع فيتكامل في حق كل واحد اما الاول فلانه لا يمكن ازالة الحياة
من بعض دون البعض ولانه ثبت بسبب لا يتجزأ وهو القتل واما الثانية فلولا انه الانكاح على ما عرف
في موضعه واذا كان كذلك وكل واحد منهم يملكه بانفراده فاذا عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا لكن في صورة
العفو يجب المال للباقين لان امتناع القصاص في حق جهته وفي حق الباقي في جهة في خلفه القصاص
اذ الامتناع عن اعاءه الحرمة لبعض نفسه فان بعضها تدخل بالعفو فصار في معنى الخطأ فيجب المال لغير العافي
لا للعافي واما الامتناع في مسألة الاستيفاء فمن جانب من له القصاص لعدم تمكنه من الاستيفاء بعد فوات
المحل كما لا يقدر عليه بعد فواته بالموت فلم يجب شيء ويملك الكبير استيفاءه اذا كان سائرهم صغارا عند
ابي حنيفة رحمه الله لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وقال ابو يوسف ومحمد ليس له ذلك بل يتوقف
حتى يكبر الصغار لانه حق مشترك بينهم فلا ينفرد احدهم باستيفائه كالدين وكالعبد المشترك اذا
قتل لا يملك احدهما الاستيفاء وكالورثة اذا كان فيهم كبير غائب وهذا لان الواجب قصاص واحد
يجب للمقتول ثم للورثة ارثا عنه بطريق الخلافة ولهذا ثبت بقدر سهامهم عندهم وبقي نصيب
الباقين لعفو احدهم مالا على قدر سهامهم والقصاص يجري فيه التجزي فوقع فاما في حق الاستيفاء فيجوز
ان يجب لانه كان شرعي فيجوز ان يثبت للمستحق الحق في البعض شرعا ولهذا لم يسقط كل الحق بعفو
احدهم فكان طريق استيفائه ان يجتمعوا فيستوفوا او يوكلوا منزلة الميت فاما الاطلاق الاستيفاء
لكل واحد فيستدعي اثبات الحق لكل واحد كاملا وله محال لانه تعدد المتحد وفيه اثبات الحكم على خلاف

ما يعضده السبب وهو الارث والجواب ان وجوبه للاستيفاء لانه حكم شرعي يعرف باثره والوجوب
فيما يرجع الى الاستيفاء لا يتجزى لان الاستيفاء لا يتجزى وما لا يتجزى اذا اضيف الى
الجماعة وسببه ثبوته موجود في حق الكل للكل واحد لا يحتاج الى انزالهم منزلة شخص واحد وبهذا
اندفع قولهم انه اثبات المتعدد لان الاشتراك التعدد فيما يرجع الى المحل بل يضيف المتحد
الى كل واحد كانه المتفرد به كما اذا قتل جماعة واحدا يقتص الكل به بهذا الطريق فان القتل
الحاصل في المحل يضاف الى كل واحد اذا اصلح للاضافة اما احد المولين فلا ينفرد بالاستيفاء
لان السبب لم يكمل في حقه لان حق الاستيفاء شبيه بالملك وانه ليس بكامل ولهذا لم يكن لاحدهما في
الامة المشتركة ولانه التزويج بانفراده اما القود فسبب كامل لا يستحق بالكل وانما الامتناع
عند المزاحمة للمضايق لا لاختلال السبب بمنزلة الديون المجتمعة في التركة ولا يجوز هاهنا
لان المحل لا يقبله ما تبيناه كما لا يملك الكبير الحاضر القصاص اذا كان في التركة كبير غائب وان كان
ثبت للحاضر جميع القصاص لان شبهة العفو في استيفائه موجودة لاحتمال عفو الغائب والحاضر
لم يشعر به وعفو الغائب صحيح سواء علم بوجوده او لا وهذا المعنى لا يوجد في بعض الورثة
لان الصغير ليس من اهل العفو وانما يتوهم عفوه بعد بلوغه وشبهة عفو يتوهم اعتراضها لا يمنع
الاستيفاء لان حق الكبير ثابت فلا يبطل بشبهة موهوم الاعتراض فان قيل السارق يقطع بحضرة
المودع مع غيبة المالك وان احتمل ان المالك قد وهبه منه او اقر له وكذا يحتمل الرجوع مع توهم
الرجوع اجيب بان الشيخ اشار الى الجواب بقوله ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا شرعا
يعني اعتبرنا هذا الاحتمال لرجحان جهة وجوده لانه مندوب الى العفو والانسان يرغب فيما
يندب به الشرع اليه فاما الشاهد فغير مندوب الى الرجوع والمالك غير مندوب الى الاقرار وما
هو فلا يعتبر الموهوم في هذه المسألة فان اعتبار الموهوم في هذه المسألة يوجب
اسقاط القطع لانه يسقط بالشبهات قال رحمه الله ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله
في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب كلف اعادة البينة يعني ولان
القصاص يجب للورثة ابتداء قال بطريق الارث قال ابو حنيفة رحمه الله في الوارث الحاضر يعني
ادعى على رجل انه قتل اباه واخوه غائب واقام بينة على القصاص بقتل وحبس بحضورهما منهما
ثم اذا حضر الغائب كلف اقامة البينة ولا يقضى له بالقصاص ما لم يعدها وقالا لا يكلف
لان القصاص واجب بطريق الارث عندهما واحد الورثة ينتصب خصما فما ثبت له
وعلى من الباقين الا ترى ان القتل لو كان خطأ لم يلزم الاعادة لاستيفاء نصيبه من الدية
له انه ثبت ان القصاص واجب للوارث ابتداء لا ارثا فلا يكون بعضهم نائبا عن
البعض في اثبات حقه بلا وكالة كالواشترا عبدا وجحد البائع واقام احدهم بينة بينه
الحاضر لا يثبت حق الغائب فلا بد من الاعادة ليتمكن من الاستيفاء لان كل واحد في حق
القصاص كان ليس معه غيره وثبوته للذي اقام بينة ليس من ضرورة ثبوته لغيره

بخلاف الخطأ فان موجبه المال وهو موروث فينتصب كل منهم خصما عن الميت وعن سائر الورثة
في اثباته والله اعلم قال رحمه الله واذا انقلب القصاص مالا صار موروثا لان موجب
القتل في الاصل القصاص وعند الضرورة يجب الدية خلفا عن القصاص فاذا صار الخلف جعل كانه هو
الواجب في الاصل وذلك يصلح لحوائج الميت فجعل موروثا الا ترى ان حق الموصى له لا يتعلق بالقود
ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل وفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما
قيل هذا جواب عما قالوا ان القصاص ثبت بطريق الارث بدليل ان خلفه وهو المال موروث
بالاجماع فقال اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بالعفو البعض او لشبهة صار موروثا حتى يقضى
ديونه وينفذ وصاياه ويخرجه سهام الورثة لان موجب القتل في الاصل القصاص لانه هو المثل صورة
ومعنى وعند الضرورة وهي تعذر الاستيفاء يجب الدية خلفا كما يجب القيمة عند فوت المثل صورة ومعنى
فاذا صار خلفا جعل كانه هو الواجب في الاصل لانه يجب بالسبب الذي انعقد للميت وهو القتل فيستند
وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بالقتل كالدية في الخطأ وذلك لان الخلف يصلح لحوائج
الميت فجعل موروثا وقوله الا ترى قيل هو توضيح لقوله هو الواجب في الاصل وقيل هو توضيح لمفارقة
الخلف الاصل والاولى ان يجعل قوله واذا انقلب القصاص معطوفا على قوله واما القود لا يصلح لحاجته
فالقصاص والمسألة في عطف الجملة الفعلية على الاسمية اعتبارا للحادث مثل زيد قام وقعد عمرو وقوله
الا ترى توضيح لذلك فان القود لما لم يصلح لحاجته لم يتعلق حق الموصى له به والدية لما صلحت لذلك
تعلق بها فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل فان مثل الخلف لا يفارق الاصل فكيف
افترقا هاهنا اجاب الشيخ بقوله وفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما فان الاصل لا يصلح لدفع
حوائجه ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت بها وعند ذلك المفارقة جائزة كالتيمم
يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما قال رحمه الله ولهذا وجب القصاص
للزوج والزوجة لان النكاح يصح سببا للخلافة ودرك الثأر ولهذا وجب بالزوجية نصيب
في الدية الا ان للزوجية مزية تصرف في الملك فصارت كالسبب يعني ولان القصاص يجب
ابتداء للورثة عند ابي حنيفة رحمه الله ويجب للمقتول ثم ينتقل الى الورثة بطريق الخلافة عندهما وجب
القصاص للزوج والزوجة وقال ابن ابي ليلى ليس لهما القصاص لان سبب استحقاقهما العقد
والقصاص لا يستحق بالعقد لان المقصود منه التشفي ويختص به الاقارب ولهذا يثبت
للموصى له ولنا ان القصاص يستحق للخلافة لدرك الثأر والنكاح يصح سببا للخلافة اي لاستحقاق
الارث خلافة كالقرابة حتى لا يتوقف الملك على القبول ولا يرتد بالرد بخلاف الوصية ويصح
سببا لدرك الثأر ايضا لانه على المحبة والمحبة بالزوجية فوق المحبة بالقرابة ولهذا لا
ولان النكاح يصلح سببا للقصاص وجب بالزوجية نصيب في الدية وقال مالك لا ارث
الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت وبعده ينقطع الزوجية وقلنا انها
مال الميت حتى يقضى منه ديونه فيرث منها جميع ورثته كما في سائر امواله

النبي صلى الله عليه وسلم الضحاك بن سفيان ان يورثه امراة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم
وهو مذهب عمر وعلي وعامة الصحابة رضي الله عنهم ثم استوضح المسلمين بقوله الا يرى ان
للزوجية مزية بصون في الملك اي المال فان بين الزوجين بسوطه فيه لم يوجد مثلها في الاقارب فيه
مصارة الزوجية وفي بعض النسخ فصار النكاح كالنسب في صلاحية استحقاق القصاص والدية
قال رحمه الله واما احكام الاخرة فاربعة ما يجب له وما يجب عليه مما اكتسبه في حياته وما
وما يلقاه من ثواب وكرامة او عقاب وملامة لان القبر للميت كالرحم للماء والمهاد للطفل وضع
فيه لاحكام الاخرة روضة دار او حفرة نار فكان له حكم الاحياء وذلك كله بعد ما مضى عليه في هذا
المنزل الابتلاء في الابتداء بسؤال منكر ونكير ومباهاة له على اخوانه واقرانه ونرجو الله تعالى
ان يجعله لنا روضة بكرمه وفضله ... احكام الاخرة بالاستقراء اربعة ما يجب له اي للميت
على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه مما اكتسبه في حياته من المظالم والحقوق وما
يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان والطاعات او ما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي
والنقص والطاعات وتبيينه وجه الحصر ان الحكم الثابت في الاخرة لا يخلو اما ان ثبت له على الغير
اولا فالاول هو الاول والثاني لا يخلو ان ثبت للغير عليه اولا فالاول هو القسم الثاني والثاني لا يخلو
اما ان يكون ما يلقاه لخيره او عقابا فالاول القسم الثالث والثاني الرابع وضمه لا يحتاج الى تنبيه
واستدل على ثبوت الاحكام بقوله لان القبر الى ثبوت هذه الاحكام له باعتبار ان القبر له كالرحم
للماء والمهد للطفل من حيث انه وضع فيه للخروج وللحصول بعد الفناء ولاحكام الاخرة ومهاد
روضة دار او حفرة النار واذا كان موضوعا فيه لاحكام الاخرة كان له فيه حكم الاحياء كما ان
للجنين حكم الاحياء في احكام الدنيا وذلك كله اي ما ذكرنا من الاحكام ثابت في حقه بعد ما مضى عليه
فيه الابتلاء في الابتداء بسؤال منكر ونكير فان سؤالهما في الابتلاء او للفتنة ولهذا
سميا فتاني القبر فان سفيان الثوري قال اذا سئل من ربك تراءى له الشيطان في صورة فيشير
الى نفسه اي انا ربك فهذه فتنة عظيمة وقوله سوتها متعلق بالابتلاء اي جريان الابتلاء فيه
لتعظيم امره ومباهاته على اقرانه فانه لما سئل واجاب على مقتضى الايمان امن من فتنة الشيطان
فبشر بالرحمة والرضوان وجعل قبره روضة من رياض الجنان ولا شك ان ذلك اعظم الامن وسبب
المباهاة وهذا في حق المسلم اما في حق الكافر فالسؤال للتخجيل لا للاكرام ونرجو الله
سبحانه وتعالى المنان لفضله ان يجعل لنا روضة بفضله وكرمه انه ارحم الراحمين
قال رحمه الله باب العوارض المكتسبة وهي نوعان من المرء
على نفسه ومن غيره عليه اما التي من جهته فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر
والتي من غيره الاكراه اما الجهل فاربعة اقسام جهل باطل بلا شبهة لا يصلح عذرا اصلا في الاخرة
وجهل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذرا ايضا اما الاول فالكفر من الكافر لا يصلح عذرا لانه
مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل واختلف في ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام
اما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال انها لا تصلح دافعة للتعرض ودافعة للدليل الشرعي

في الاحكام التي تحتمل السقوط ليصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا لهم ومكرا عليهم
وتركا لهم على الجهل وتمهيدا للعقاب في الاخرة والخلود في النار وتحقيقا لقول النبي عليه السلام الدنيا
سجن المؤمن وجنة الكافر فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى انه لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال
وبني على هذا ان جعل الخطاب بتحريم الخمر كان غير نازل في حقهم في احكام الدنيا في التقوم
وايجاب الضمان وجواز البيع وما اشبه ذلك وكذلك الخنازير وجعل النكاح المحارم بينهم
حكم الصحة حتى قال اذا وطئها بذلك ثم اسلما كانا محصنين لو قذفه رجل فانه يحد
طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضي بها عنده ولا يفسخ حتى يترافعا لكن لما فرغ من العوارض
السماوية شرع في بيان العوارض المكتسبة وهي نوعان ما يكون من المرء على نفسه وما يكون
من غيره عليه اما الاول فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر واما الثاني
فالاكراه واما الجهل فهو ما يقابل العلم وانما جعل من العوارض وان كان امرا اصليا قال الله تعالى
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه زائد على حقيقة الانسان وثابت في حال
دون حال كالصغر وجعل من المكتسبة وان ثبت بلا اختيار لانه ازالته مكتسبة وانه اربعة
اقسام لانه لا يخلو من ان يكون على شبهة اولا والثاني لا يخلو اما ان يكون بتاويل القرآن اولا فان كان
الثاني فهو النوع الاول وان كان الاول فهو النوع الثاني وان كان على شبهة فلا يخلو من ان يكون
يعذر في جملة اولا والثاني هو النوع الثالث والاول هو النوع الرابع وحمله على الاستقراء اولى
اما الاول فهو الجهل الباطل بلا شبهة الذي لم يصلح ان يكون عذرا في الاخرة اصلا فالكفر
من الكافر لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل فان الدلائل الدالة على وحدانية الله تعالى
وكمال قدرته ظاهرة لا خفاء بها وكذا الدليل الدال على صحة الرسالة من المعجزات ظاهر محسوس في
زمانهم وقد نقلت المعجزات بعدهم الى يومنا هذا بالتواتر فكان انكارها كانكار المحسوس
ما لا استعمال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فعلم انه لم يجعل عذرا بوجه واختلف
العلماء رحمهم الله في ديانة الكافر اي في اعتقاده حكما على خلاف ما ثبت في الاسلام كاعتقاد
اعتقادهم حل الخمر وغير ذلك فابو حنيفة قال انها تصلح دافعة للتعرض حتى لو باشروا في
دار انه لا يتعرض له وهذا بالاتفاق ودافعة بدليل الشرع اي مانعة لاعتبار بلوغه اياهم في
الاحكام التي تحتمل التغيير كتحريم الخمر وتحريم نكاح المحارم ونحوها فيبقى ما كان قبله على اعتقادهم
في حقهم كما كانوا في احكام الدنيا لعدم اعتقادهم صدق المبلغ وعدم رؤيتهم كلامه حجة وعدم
تسليم ولانه الالزام فيصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا لهم اي تقريبا
الى العقاب بوجه لا يشعرون وتكثيرا عليهم وهو الاخذ على غرة وتركا لهم على الجهل وتمهيدا للعقاب في
الاخرة وتحقيقا لقول النبي صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ولا خطاب
ولا تكليف في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس والدنيا للكافر بهذه المثابة وقد امرنا الشرع
بترك التعرض لهم اذا قبلوا الذمة بقوله اتركوهم وما يدينون فيبقوا على الجهل فاما في حكم لا

غريب

لا يحتمل التبديل فلا تكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع فلا يبطل للكل كلام الاصحة بحال ولا
يتركون على ذلك الا بقبول الذمة وبنى على هذا ان تحكم ان ديانتهم دافعة ان ابا حنيفة
جعل الخطاب بتحريم الخمر كأنه نازل في حقهم في احكام الدنيا في التقوم وايجاب الضمان
وجواز البيع وما اشبهه ذلك من هبتها ووصيتها والتصدق بها ولذلك الخمر والخنزير حتى
كان الخمر والخنزير في حقهم كالخل والشاة في حقنا وهو قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله خلافا
للشافعي رحمه الله تعالى في حق نادفيها واذا طلبت المرأة بذلك في النكاح النفقة قضي لها عنده
ولا يفسخ النكاح حتى يترافعا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لا يجب النفقة اذا
طلبتها بذلك النكاح واذا وقع احدهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام فرق بينهما على
ما عرف ذلك في موضعه قال ___ رحمه الله فان قيل لا خلاف ان الديانة لا يصلح حجة متعدية
الا ترى ان المجوسي اذا تزوج ابنته ثم هلك عنها وعن ابنة اخرى انهما ترثان الثلثين بالنسب
ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح لان ديانتها لا يصلح حجة على الاخرى فكذلك في ايجاب الحد على
القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة وايجاب الضمان على متلف الخمر وجب ان لا تجعل حجة متعدية
قلنا عنه هذا مناقض لانا نجعل الديانة معتبرة لانا ناخذ ربع العشر من خمور اهل الذمة والعشر
من خمور اهل الحرب خلافا لمالك والشافعي وهذه حجة متعدية بل حجة عليهم الا انه لا يؤخذ من الخنزير لان
امام المسلمين يحميه ولاية الخنزير بنفسه فلا يتعدى وله ولاية حماية الخمر لنفسه للتخليل فيتعدى

نصف

ه لما ذكر ما بنى على الاصل المذكور عند ابي حنيفة ذكر ما يرد عليه بقوله فان قيل لا خلاف ان الديانة
لا يصلح حجة متعدية واستوضح ذلك بقوله الا ترى ان المجوسي اذا تزوج ابنته ثم هلك عنها
وعن ابنة اخرى انهما ترثان الثلثين بالنسب ولا ترث المنكوحة بالنكاح لان ديانتها لا يصلح
حجة على الاخرى فكذلك في ايجاب الحد على القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة وايجاب الضمان
على متلف الخمر وجب ان لا يجعل وكلامه فيه ظاهر لا يحتاج الى شرح ثم اجاب عن ذلك بقوله قلنا
عنه وفي بعض النسخ قيل له هذا مناقض اي ما ذكرت من عدم اعتبار الديانة في هذه الصورة
يؤدي الى التناقض لانا قد اعتبرنا ديانتهم في باب العشر فاخذنا نصف العشر من خمور اهل
الذمة وتمام العشر من خمور اهل الحرب يعني من قيمتها اذا مروا بها على العاشر واوجبنا
الاخذ على العاشر حتى لو لم ياخذها ولو لم نعتبر ديانتهم لما اخذنا منهم شيئا كما قال الشافعي
وكذا الانكحة التي هي فاسدة عندنا تقع صحيحة فيما بينهم اذا دانوا بصحتها فان العلماء
قالوا في ذمي تزوج اختين او خمس نسوة ثم فارق احديهما او السادسة في العقد
في حال كفره بقي نكاح من بقي اذا اسلموا على الصحة وقال محمد وان فرق في حرمة تزوج
خمسا في عقد واحد او عقود كان له ان يختار الاربع منهن ولو وقع فاسلام سلا [illegible]
صحيحا وقال الشافعي اذا تبايع اهل الذمة الخمر وتقابضوا لو نقض العقد في ثمنها ولو وقع كلا
لم يتعلق الملك على اصله بسبب ان هذه العقود صحيحة خلاف باعتبار ديانتهم فكان
القول باعتبارها مناقضا وهذه الديانة التي توجب علينا اخذ العشر وامثال هذه الاحكام لا سمي

متعدية بالاتفاق مع وجود الالزام فيها بل هي حجة عليهم في اخذ العشر منهم فكذا فيما نحن فيه
فان قيل لو كان اخذ العشر منهم باعتبار ديانتهم لوجب العشر ونصفه من الخنزير لانهم يدينون تقومه
اجاب الشيخ بقوله الا انه لا يؤخذ من الخنزير لان حق الاخذ لامام المسلمين بالحماية وليس له ولاية
حماية الخنزير لنفسه فلا يملك حمايته لغيره واما الخمر فله حمايتها لنفسه للتخليل فتعدى الى غيره
قال ___ رحمه الله وحقيقة الجواب انا لا نجعل الديانة متعدية لان الخمر اذا بقيت متقومة لم تثبت
بالديانة الا دفع الالزام بالدليل فاما التقوم فباق على الاصل وذلك شرط الضمان فان الضمان
لا يجب بتقوم المتلف ولكن باتلاف المتلف واذا لم يضف الى تقوم المحل لم يصر متعدية
وكذلك احصان المقذوف شرط لا علة وانما العلة هي القذف ش لما فرغ عن الجواب الجدلي شرع
في الجواب على الحقيقة وهو قول بموجب العلة لان السؤال ان الديانة لا يصلح حجة متعدية وفيما
ذكرت من المسائل جعلت متعدية فقال ان الديانة لا يصلح متعدية ولكنا لم نجعلها في المسائل
المذكورة متعدية اما في الخمر فلانها باقية على تقومها في حقهم واذا بقيت متقومة لم تثبت بديانتهم
الا دفع الالزام بالدليل اما بقاء تقومها فلانها كانت في الاصل متقومة لكن سقط تقومها في الاصل
وحيث لم يعتقدوا صدقه بقيت على اصلها واذا كان كذلك فلم يكن الديانة مثبتة للتقوم وانما
اثبات دفع الزامنا اياهم بالدليل سقوط التقوم والضمان لا يضاف الى تقوم المحل الثابت
بديانتهم لانه شرط لان الضمان لا يجب بتقوم المتلف ولكن باتلاف المتلف ولكونه وصف المحل
وباوصافه شروط واذا لم يضف اليه لم يصر الديانة متعدية ولقائل ان يقول لا يجب الضمان ما لم
يكن المحل متقوما وقد وجب الضمان فيكون المحل متقوما ولا يخلو من ان يكون التقوم في حق المتلف
عليه او المتلف او في حقهما لا سبيل الى الثاني والثالث لسقوطه في حق المتلف بالنص فتعين الاول
ولزم اسقاط الضمان او تعدية الديانة والاول منتف فلزم الثاني والجواب ان هذه
مغالطة فان سقوط الضمان قد يكون بالنسبة الى ماله والى ما عليه فالمراد من سقوطه ان كان الاول
فصحيح وليس كلامنا فيه وان كان الثاني فممنوع لان ديانة الخصم تدفع لزوم سقوط ما هو حقه
فكان التقوم باعتبار ديانته على الاصل لا بطريق التعدي وكذلك اي وكما كان التقوم شرط
الضمان لا علته فاحصان المقذوف كذلك وانما العلة هي القذف لانه الجناية الموجبة للجزاء
ولهذا يضاف اليه والكافر يدين انه دفع سقوط احصانه الثابت قبل الوطي فيبقى على ما كان
فيجب الحد على القاذف لقذفه العلة مع الجناية مع وجود شرطه الذي هو الاحصان فكانت الديانة
دافعة لا موجبة لعدم وجوب اضافة الحد الى الاحصان قال ___ رحمه الله واما النفقة فانما
شرعت بطريق الدفع في الاصل لان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير كما يحبس بدينها اذا قصد قتله
ولا يحبس بدينه جزاء كما لا يقتل قصاصا واذا كان كذلك كانت الديانة دافعة لا موجبة بخلاف
الميراث لانه صلة مبتدأة لو وقعت بديانتها كانت الديانة بذلك موجبة لا دافعة واذا لم تفسخ
بعد ما رفعه احدهما فقد جعلنا الديانة دافعة فضلا الجواب عن فصل النفقة اذا طلبتها بذلك
النكاح ان النفقة شرعت في الاصل بطريق الدفع اي وجبت لدفع الهلاك عن المنفق عليه لان

سببها عجز المنفق عليه ومن اسباب العجز الاحتباس عن الاكتساب فان دوامه بلا انفاق يودي الى الهلاك
عادة فعلم ان ايجابها على الزوج لدفع الهلاك عن المراة لكونها محبوسة على الدوام لحقه فكانت في طلب
النفقة دافعة للهلاك عن نفسها بديانتها لبقائها محبوسة لحقه فلا تكون ديانتها موجبة عليه شيئا
واستوضح ذلك بقوله الا ترى ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير لان الاب بمنع النفقة مصير
قاصدا اهلاكه اذ لا بقاء عادة بدونها فحل للابن او للقاضي دفع الهلاك عن الصغير العاجز
لاجل النفقة بحبسه كما يحل دفع الاب بالقتل اذا قصد قتله ولا يحبس الاب بدين الابن جزاء
للتكلم بالمماطلة كما لا يقتل الاب بقتل الابن قصاصا لان ذلك ليس بطريق الدفع واذا كان كذلك
فلا يمضي ما ذكرنا في وجوب الضمان والحد والنفقة يثبت بالديانة بانها كانت الديانة دافعة
لا موجبة بخلاف الميراث فانه صلة وصلة لها ليس فيه معنى الدفع فلو وجب بديانتها كانت الديانة
بذلك موجبة لا دافعة وهذا جواب عما ذكرنا في السؤال في نكاح المجوسي بنته انها لا ترث
بالنكاح فان مثل البنت الاخرى انما يدعي انه تصح هذا النكاح حيث اعتقدت المجوسية
فيكون استحقاق الدنيا بديانتها على التزامها بديانتها اجيب بانها لما خاصمت الى القاضي في الميراث
دل على انها لم تعتقد ذلك قيل قال كثير من المشايخ ان المذكور في هذه المسألة قولهما فاما على قياس
قول ابي حنيفة ينبغي ان تستحق الميراث بالزوجية ايضا لان عنده هذا النكاح محكوم عليه بالصحة
قال شيخ الاسلام خواهر زاده النكاح وان كان محكوما بالصحة لا يثبت الارث به لانه ثبت لنا
بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة ادم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت
باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم لا يثبت على الشرع ولم يثبت على ديانتنا واما
نكاح المحارم فانه اذا لم يفسخ بمرافعة احد الزوجين فقد جعل بانه لم يرفع الامر الى القاضي
دائم لما الزم صاحبه لانها دانت بصحة هذا النكاح حين اقدمت على مباشرته فاذا جاء احدهما طالبا
لحكم الاسلام فهو الملتزم على صاحبه شيئا لم يعتقده والاخر مصر على اعتقاده فيكون دافعا بديانته الزام
الغير عليه بخلاف ما لو ترافعا جميعا لانهما قد التزما حكم الاسلام في هذا فجرى عليهما قال رحمه الله
هذا جواب ما قيل قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله والجواب الصحيح عندي عن فصل النفقة
انهما لما تناكحا فقد دانا بصحته فاخذ الزوج بديانته ولم يصح منازعته من بعد بخلاف منازعة
من لم يبلغ نكاحها لانه لم يلتزم هذه الديانة واما القاضي فانما الزمه القضاء بالتقلد دون الخصومة
ه يريد ان ما ذكرنا من الجواب في فصل النفقة جواب ما قيل وكان الشيخ لم يرض بذلك لان
ابا يوسف ومحمدا لم يسلما وجوبها بطريق الدفع وجعلاها صلة مبتدأة كالميراث وسببها النكاح
كما ان سبب الميراث النكاح فاختار الجواب الآخر وهو ما قال والجواب الصحيح عندي
عن فصل النفقة انه اي الزوجين لما تناكحا فقد دانا بصحة النكاح وكل من دان بشيء
لزمه فاخذ الزوج بديانته والزمه النفقة عليه ولم يصح منازعته في منع النفقة بدعوى
فساد النكاح في بعد اقدامه على التزوج لان التزامه موجبه حين الاقدام عليه فلا يملك اسقاطه بلا رضى

صاحب الحق بخلاف منازعة من لم يبلغ نكاحها وهي البنت الاخرى في مسألة الارث لانها لم تلتزم صحة النكاح
حيث نازعت في الارث ولم يسبق منها ما يدل على الالتزام فان قيل ديانته ان صلحت حجة عليه في الايجاب
لم تصلح حجة على القاضي في ايجاب القضاء عليه وذلك ان وجوب القضاء عليه بهذه الخصومة اجاب الشيخ
بان القاضي انما لزمه القضاء عليه لتقلده دون هذه الخصومة فلا تكون الخصومة ملزمة عليه وانما هي
شرط له قال رحمه الله واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فكذلك قالا ايضا انهما قالا ان يقوم لكم
واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كان حكما ثابتا اصليا فاذا قصر الدليل بالديانة بقي على الامر الاول
فاما نكاح المحارم فلم يكن اصليا الا يرى انه كان لا يصلح للرجل اخته من بطن واحد في زمن ادم
عليه السلام واذا كان كذلك لم يجز استيفاؤه لقصر الدليل ولان حد القذف من جنس ما يندرئ بالشبهات
فلا بد من ان يصير قيام دليل التحريم شبهة والقضاء بالنفقة على الطريق الاول باطل لما قلنا واما على
هذا الطريق فانها من جنس الصلات المستحقة ابتداء حتى لم يشترط لها حاجة المستحق والجواب
لابي حنيفة ان الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يردها المال المفقود فتحققت الحاجة لا محالة ه وهذا
معطوف على قوله واما ابو حنيفة فقد قال انها تصلح دافعة للتعرض لها وافقا ابا حنيفة في انه ديانتهم
دافعة للتعرض والدليل الشرعي الاحكام على ما مر لكنهما اختصا ذلك بما هو حكم اصلي قبل الخطاب بحقي شرعي
حتى لو لم يرد لبقي مشروعا في حق المسلمين كتقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته فانها احكام
ثابتة اصلية فاذا قصر الدليل بالديانة بقيت على الامر الاول فاما حكم ضروري لم يثبت بطريق الاصالة
ثابتا بعده قط ولو لم يرد به خطاب لم يمكن ابقاؤه للمسلمين كنكاح المحارم فانه لم يكن حكما ثابتا اصليا
يبقى بلا ضرورة فان شرعه في شريعة ادم عليه السلام لم يكن الا للضرورة الا يرى انه كان لا يصلح للرجل اخته
من بطن واحد في زمن ادم عليه السلام فلم يجز استيفاؤه لقصر الدليل فاذا رفع احدهما الى القاضي وجب عليه فسخه
لفساد النكاح واذا وطئها بهذا النكاح سقط احصانه لانه وطئ بالنكاح الفاسد فلا يحد قاذفه قوله
ولان حد القذف جواب آخر يعني ولئن سلمنا ان النكاح فيما بينهم صحيح لكن لا يجب الحد لانه من جنس
ما يدرأ بالشبهات فلا بد من ان يصير قيام دليل تحريم الشرع المحارم شبهة في درء الحد فان القاذف
صادق في قوله بالنظر الى قيام دليل الحرمة وان كان في زعم المقذوف انه كاذب وهذا الوجه يشير
الى صحة نكاح المحارم وقوله والقضاء بالنفقة جواب عن فصل النفقة والطريق الاول بعنوان نكاح
المحارم ليس بامر اصلي واذا لم يكن امرا اصليا لم يجز استيفاؤه لقصور الدليل فلا تجب النفقة
لفساده كالنكاح الفاسد واما على هذا الطريق وفي بعض النسخ على الطريق الثاني وعنوان
النكاح صحيح والحد سقط بالشبهة وان كان يجب صحة القضاء بالنفقة لكنه لا يصح لان النفقة
من جنس الصلات المستحقة بالنكاح ابتداء كالميراث لا انها تجب بطريق الدفع كما قال ابو حنيفة
بدليل عدم اشتراط حاجتها فانها واجبة للغنية ولو كان وجوبها بطريق الدفع لما وجبت لها
كما لا تجب النفقة للصغير على الاب ونفقة الابوين على الولد اذا كان له مال واذا كان كذلك
فلا يمكن القول بايجابها عليه لان ديانتها تصير موجبة كما قلنا جميعا في فصل الميراث

والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا الكلام انها طريق الدفع لان حاجتها دائمة بدوام الحبس
والحاجة الدائمة لا تندفع بالمال المنقطع وان كان كبيرا اما ان حاجتها دائمة بدوام الحبس فلانها
ما دامت في عصمتها تحتاج الى ما تقوم به وجودها واما انها لا تندفع بالمال المنقطع فلانه لا يبقى
مع دوام الحبس ولما كان الجواب مشكلا اختار الشيخ الجواب الذي ذكرناه قال
رحمه الله واما الشافعي رحمه الله فانه جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب
فاما سائر الاحكام فلا تثبت والجواب عنه ان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب
العصمة وتفسير العصمة الحفظ فتكون في تحقيق العصمة بديانتهم حفظ عن التعرض ايضا
وقد بينا ما يبطل به مذهبه وبين ان ما قلنا في باب الرفع اتصالك لما خرج في اقوال
علمائنا شرع في بيان قول الشافعي رحمه الله فانه جعلها دافعة للتعرض لا غير حتى
لا يحد الذمي بشرب الخمر فاما سائر الاحكام مثل التقوم وايجاب الضمان على المتلف وصحة البيع
وايجاب النفقة على الزوج وايجاب الحد على القاذف فلا نقول به لان ديانتهم ليست بحجة على غيره
بل اثرها في دفع التعرض لا في دفع الخطاب لان خطاب التحريم يتناول الكافر كالمسلم وقد بلغه
الخطاب حقيقة او تقديرا بالاشاعة في دار الاسلام وهو من اهل الدار والكافر بسبب الجهل
لا على سبيل التعنت ليس بعذر فمع التعنت اولى الا ان الشرع امرنا ان لا نتعرض لهم بسبب
عقد الذمة وذلك لا يدل على صحة ما دانوا به من الاحكام كما لا يدل على صحة ما دانوا الى الكفر
والجواب عن كلام الشافعي رحمه الله ان ترك التعرض يستلزم ما ذكرنا من تقوم الاموال واحصان
النفوس فلا يوجد بدونه وذلك لان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة و
العصمة هي الحفظ عن التعرض ونحن امرنا بالحفظ عن التعرض فيكون مامورين بتقوم
الاموال واحصان النفوس فالعمل بتحقيق حفظ نفوسهم واموالهم بديانتهم عمل بالمامور به
ايضا وهو ترك التعرض واما العمل بخلاف ذلك وهو ترك التقويم كما قال الشافعي فترك العمل
بالمامور به فان ترك التقويم يستلزم التعرض وتصييرها فرض دافعا للتعرض عين دافعوله
هذا خلف وقد بينا قبل هذا ما يبطل ما هو في قصور الخطاب عنهم من الفرق بين ما لا يكون
من الكفر عليه ويعلم من هذا الجواب الذي ذكرناها ان ما قلنا من تقويم الاموال واحصان
النفوس من اصل الدفع لا من قبيل الالزام فلا يلزم حجة ديانتهم فيه قال رحمه الله
ولا يلزم عليه استحلالهم الربوا لان ذلك ليس بديانة بل هو فسق في ديانتهم لان من اصل
ديانتهم تحريم الربوا وذلك مثل خيانتهم فيما ائتمنوا في كتبهم لانهم نهوا عنه فكذلك الربوا و
ذلك كاستحلالهم الزنا لا يجوز ان يكون هذا نقضا اجماليا على اقوال العلماء المذكوره
فانهم اجمعين قالوا ان ديانة الكافر معتبرة في عدم التعرض ولزمهم ديانتهم استحلال
الربوا فان الذمي اذا اشترى ذميا آخر ثم ترافعا الى قاضي او اسلم احدهما فانه ينقضه
واجب كما لو باشره مسلم وهذا تعرض لهم واجاب الشيخ عن ذلك بان ذلك ليس بديانة

بل فسق في ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربوا قال الله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وذلك
اي استحلال الربوا منهم في كونه فسقا كمثل خيانتهم فيما ائتمنوا في كتبهم من نعت الاحكام وتبديل
صفات رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم نهوا عنه اي عن الخيانة في حفظ ما ادعوا وتلك الخيانة منهم
فسق لا دين ولهذا ذمهم الله تعالى بقوله يحرفون الكلم عن مواضعه فلذلك الربوا واستحلال
الربوا منهم كاستحلال الزنا حتى لا يعتبر في حقهم وجب اقامة الحد عليهم لانه فسق وليس بديانة و
لهذا شرط عليهم في عقد الذمة مشترط عليهم ان لا تربوا ولا تسرقوا ولا تقتلوا فان قيل
استحلال الربوا فسق في حق اليهود لتحقق النهي في حقهم دون غيرهم من المجوس وعبدة الاوثان
اجيب بان شرع تحريم الربوا علم ولم يكن الربوا مشروعا في دين من الاديان لانه من باب الظلم
وهو حرام في الاديان كلها ولم يكن عقد الربوا مشروعا في ذلك الوقت لنفس ما تعلق بلوغ
الخطاب ثبت التحريم في حق الجميع وفيه بحث لان الديانة هي المانعة من بلوغ الخطاب لا
عقد الذمة الا ترى انا نصحح نكاح المحارم للمجوس مع النهي الوارد لاهل الكتاب عن ذلك
وعدم كون عقد الذمة مشروعا في ذلك الوقت باعتبار منع ديانتهم عن بلوغ الخطاب ح
يجوز ان يكون ديانتهم استحلال الربوا تمنع بلوغ الخطاب اياهم فلا يكون نهي تحريم الربوا عاما
ولعل الاولى ان يقال في الجواب ان لم يجعل الديانة منهم مانعة عن بلوغ الخطاب فلا اشكال عليه
لكون نهي تحريم عاما فيكون الربوا حراما في جميع الاديان كالزنا واما اصحابنا فانهم جعلوها مانعة
عنه لما تقدم فوجب عليهم ان يقولوا على اصلهم ان العقل قد ادرك حسن بعض الاشياء وقبح
الظلم من ذلك والربوا ظلم فيكون حراما عند من نزل عليه وعند من لم ينزل فيكون كالزنا فلا
يكون ديانة والله اعلم قال رحمه الله واما القسم الثاني فجهل صاحب الهوى في
صفات الله تعالى واحكام الآخرة وجهل الباغي لانه مخالف للدليل الواضح الصحيح الذي لا شبهة
فيه لكنه لا يكاد بالطلا كالاول الا انه متاول بالقرآن وكان دون الاول ولكنه لما كان من المسلمين
او ممن ينتحل الاسلام لزمنا مناظرته والزامه فلم يعمل تاويله الفاسد وقلنا في الباغي اذا اتلف
مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن وكذلك سائر الاحكام يلزمه فاذا صار للباغي منعة سقط
عنه ولاية الالزام فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يواخذ بضمان ووجبت المجاهدة لمحاربتهم
ووجب قتل اساراهم والتذفيف على جرحاهم ولم يضمن لنا اموالهم ودماءهم ولم يحرم عن الميراث
بقتلهم لان الاسلام جامع والقتل حق وهم لم يحرموا ايضا ان قتلوا احدا على صنيعه لان القتل
منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على ديانتهم وان كان باطلا في الحقيقة ووجب
حبس اموالهم زجرا لهم ولم تملك اموالهم لان اهل الدار واحد في حكم الدار لانه يخلف ثبت
العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم ابح التملك بالشبهة بخلاف اهل الحرب
لان الدار تختلف والمنعة متباينة من كل وجه فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم
في حقنا من كل وجه قال القسم الثالث من اقسام الجهل جهل صاحب الهوى في صفات
الله تعالى كجهل المعتزلة وجهل المشبهة بصفات الله تعالى فان المعتزلة ينفون الصفات

والمشبهة يجوزون حدوث صفاته وزوالها عنه تشبيههم في ذلك بخلقه وهذا الجهل باطل
لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح نقلا وعقلا اما الاول فقوله تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه وقال انزله بعلمه وقال ان الله تعالى سميع بصير وغير ذلك مما
ورد في التنزيل وغيره واما الثاني فهو ان الحوادث كما دلت على وجود الصانع دلت
على كونه متصفا بصفات الكمال فان العقل يستحيل ان يحكم بعالم لا علم له وقادر لا قدرة له
وقد دل ايضا على انه تعالى قديم وان ما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان يكون
صفاته حادثة لاستلزامه حدوث الذات وموضع هذا البحث اصول الكلام فليستكشف
بهذا القدر ههنا وكذا الجهل باحكام الآخرة كجهل المعتزلة بسؤال منكر ونكير وعذاب القبر و
الميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر
الموحدين من النار وكجهل الجهمية بخلود الجنة والنار واهلهما جهل باطل لان الدلائل من الكتاب
والسنة ناطقة بها فلا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر وكذا جهل الباغي وهو الذي خرج
من طاعة الامام الحق بتاويل باطل حيث ظن انه على الحق والامام على الباطل لا يصلح عذرا لانه
مخالف للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام على الحق كالخلفاء الراشدين رضي الله عنهم
لا تخفى بعد جاحدها معاندا واصل الفتنة الواقعة بين علي ومعاوية واتفق الفريقان
على احد الحكمين من كل جانب حكم والقصة مشهورة فكان جهلا باطلا كالاول يعني الكفر
الا انه اي صاحب الهوى او الباغي يتاول بالقرآن اي يتمسك به ويأول به على وفق رايه فان
نافي الصفات يتمسك بان الله تعالى وصف ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن الشريك
فلو اثبتنا صفات لكانت قديمة ولكانت غير الذات واثباته لذلك ينافي للتوحيد ومجوز
الحدوث في الصفات يتشبث بقوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل
من الغمام وقوله او ياتي ربك والباغي يحتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مومنا متعمدا الآية فيكون جهله دون جهل الاول
ولكنه اي صاحب الهوى او الباغي لما كان من المسلمين فانه بالهوى والبغي لم يخرج عن الاسلام
اذا لم يكن غاليا في هواه او كان ممن ينتحل الاسلام يعني اذا غلا حتى كفر كغلاة الروافض
والمجسمة وجب علينا مناظرته والزامه فهو الحق ولم يعمل بتاويله الفاسد حتى اذا
استحل الباغي الاموال والدماء بتاويله ان مباشرة الذنب كفر لا نحكم بإباحتها اي حرمة
كما حكمنا بإباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته
والزام الحجة عليه فقلنا في الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو
اتلف غيره لبقاء ولاية الالزام بالدليل وكما يلزمه الضمان كذلك يلزمه سائر الاحكام
لانه مسلم ولان ولاية الالزام باقية واما اذا صار له منعة سقط عنه ولاية الالزام فوجب العمل
بتاويله الفاسد فلم يوجب ضمان بعد توبته في نفس ولا مال كما لا يوجب اهل الحرب بعد الاسلام
ما وقال الشافعي رحمه الله يلزمه الضمان بعد منعته لانه مسلم ملتزم احكام الاسلام فيجب الضمان عليه

لانه من احكام

لانه من احكام الاسلام ولا عبرة لتاويله وكيف يعتبر اعتقاده بعد التزام احكام الاسلام انه
امر على خلافه بخلاف الحربي لانه غير ملتزم احكام الاسلام ولنا حديث الزهري قال وقعت الفتنة
واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم متوافرون فاتفقوا على ان كل دم اريق ومال اتلف بتاويل
القرآن فهو موضوع وكل فرج استحل بتاويل القرآن فهو موضوع وهذا اذا هلك المال في
يده فاما اذا كان قائما وجب رده على صاحبه لانه لا يملكه بالجعل كما لا يملك مال اهل البغي والحاصل
ان المعتبر لحكم التاويل والمنعة فاذا تجرد احدهما لا يتعلق الحكم حتى ان قوما غلبوا على مدينة بلا تاويل
واستهلكوا الاموال والانفس ثم ظهر عليهم اخذ بالجميع ذلك قوله وجبت المجاهدة معطوف
على قوله فوجب العمل اي وجب العمل بتاويله الفاسد ووجبت المجاهدة بمحاربتهم اي لاجلها بطريق
الدفع لا ان يجب ابتداء كما في الكفار فان عليا رضي الله عنه قال للخوارج في خطبته وان نقاتلكم
حتى تقاتلونا يعني حتى تعزموا على القتال بالجمع حتى لو لم يعزموا عليه لا نتعرض لهم بالقتل فاذا
تجمعوا وعزموا على القتال وجب قتالهم بما قال الله تعالى فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي
تبغي ولانهم قصدوا الفتنة وتسكينها من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو فرض الامام
فمنه علي رضي الله عنه فانه قام بقتالهم وقال اني امرت بقتال المارقين والناكثين والقاسطين
و وجب قتل اسراهم والاتباع على جريحهم اي تمام القتل اذا بقي لهم فئة واما اذا لم يبق فلا
يفعل شيء من ذلك فان قيل كيف وجبت المجاهدة ومثل الاسرى والدفع وقد روي عن ابي حنيفة
رحمه الله انه قال لا احد في الفتنة كن حلسا من احلاس بيتك اجيب بان ذلك محمول على حال عدم الامام
لان نصرة الامام الحق واجبة فلا امكن لما تلونا ولم يضمن نحن اموالهم ودماءهم ولم يحرم من الميراث
لان العلة وهي الاتصال بالميت موجودة والمانع منتف لانهم في دار الاسلام ولم يوجد اختلاف
الدارين والقتل الموجب حق اي بحق كالقتل رجما او قصاصا فلا يصلح سببا للحرمان لانه عقوبة شرعت
جزاء على المحظور وهذا القتل غير محظور وهم لم يحرموا الرضا عن اعتراف حتى لو قتل الباغي اخاه
العادل ورثه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف رحمه الله لا يرثه لانه قتل بغير حق فكان سببا
للحرمان كما لو قتله ظلما بلا تاويل لان اعتقاده تاويله لا يكون حجة على غيره كما في اهل الحرب فان قيل انتم
في سقوط الضمان لا في حكم التوريث نكلنا في اهل البغي واملنا ان القتل منهم في حكم الدنيا
بشرط المنعة حكم الحق بناء على ديانتهم لانهم يعتقدون انهم على الحق وخصومهم على الباطل
وكان قتالهم جهادا في زعمهم وامرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وان كان باطلا في الحقيقة كما ان قتلنا
معهم لذلك فيستوي القتلان لتاويل الدين في الاحكام وان اختلفا في الاثام كما في سقوط الضمان و
الجواب عن قول ابي يوسف رحمه الله ان قوله اعتقاده تاويله لا يكون حجة على غيره مسلم الا انا
جعلنا اعتقاد تاويله حجة في حكم سقوط الضمان بجعل الدار [illegible] كالصحيح لانقطاع
ولاية الالزام بالمنعة بالاتفاق فكذا في حكم التوريث دفعا للتناقض وهذا اذا قتله وقال
كنت على الحق وانا الآن على الحق واما اذا قال وانا على الباطل فلا يرثه بالاتفاق و وجب
حبس اموال اهل البغي زجرا لهم عن البغي وعقوبة كما قصر قتل نفوسهم لذلك ولكن لم نملكها لان الدار

واحد ووجدتهما تنافي تملكهما اما الاولى فظاهرة لانها دار الاسلام واما الثانية فلان الملك بالاستيلاء
لا يثبت ما لم يتم بالاحراز بدار بخلاف الدار المستولى عليها ولهذا المعنى قال علي رضي الله عنه يوم الجمل لا
تقسم ما افاء الله علينا فقال من ياخذ منكم عايشة رضي الله عنها اظهارا للاحكام فيها فطلبوا وقد جمعوا
ما اصاب من عسكر اهل البغي في رحبة الكوفة فمن كان يعرف شيئا اخذه فان قيل فعلى هذا يجب
ان يسقط الضمان اجاب الشيخ بقوله وهي تحتمل الاباحة تحتملها يعني انها وان كانت في الاصل واحدة
لكنها تحتمل الديانة تحتملها حيث اعتقد واحد من الفريقين ان الاخر على الباطل وان دماءهم مباحة
فيثبت العصمة في وجه دون وجه فلم تحصل بالشك ولم يجب الملك بالشبهة عملا بالدليلين
بخلاف اهل الحرب لان الدار تختلف والمنعة تتباين في كل وجه فبطلت العصمة لتنافي حقهم
ولهم في حقنا في كل وجه فيملك اموالهم ولا يجب الضمان قال رحمه الله ولذلك جهل من خالف
في اجتهاده الكتاب من علماء الشريعة وائمة الفقه او عمل بالغريب في السنة على خلاف الكتاب
او السنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد
ومثل القول بالقصاص في القسامة ومثل استباحة متروك التسمية عمدا والقضاء بالشاهد الواحد
ويمين المدعي لانا امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح لكل مسلم وعلى هذا ما يبتنى ما ينفذ
فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ قال اي وكجهل الباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب
او السنة من علماء الشريعة وائمة الفقهاء وعمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة
مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد فانه يفتى به [illegible] داود الا
صفهاني ومن تابعه من اصحاب الظاهر والروافض وان تمسك في قوله بما روي عن جابر بن عبد الله
انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان المالية والمحلية للبيع قبل الولادة
معلومة فيها بيقين فلا يرتفع بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها للاثار المشهورة
مثل قوله صلى الله عليه وسلم لما روي اعتقها ولدها ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه
وما روى ابن المسيب انه صلى الله عليه وسلم قال يعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا
تباعن في دين وما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام
ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن الثاني بالقبول وانعقد الاجماع فكان
القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا قال صاحب المنار وانعقد
الاجماع على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب فكانت مخالفة للكتاب مخالفة للاجماع وهذا اشارة
منه الى ان بيع امهات الاولاد نظير مخالفة الكتاب ليست بمتعلق لذلك فانه يجوز ان يكون
من قبيل العمل بالغريب على خلاف السنة المشهورة ومثل القول بالقصاص في القسامة
فان القتيل اذا وجد في محلة ولا يدرى قاتله تجب القسامة على اهلها والدية على العاقلة
عندنا ولا يجب القصاص وقال مالك والشافعي في القديم واحمد ان كان بين القتيل
واهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي
يؤمر الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف

يقتص

يقتص منه لقوله صلى الله عليه وسلم للانصار المقتول الذي وجد بخيبر تحلفون وتستحقون دم صاحبكم الحديث
اي دم قاتل صاحبكم وهذا مخالف للاحاديث المشهورة فانه صلى الله عليه وسلم قضى بالقسامة والدية
على اليهود في قتيل وجد بين اظهرهم وروى زياد بن ابي مريم ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه
ولا علمنا له قاتلا فقال وليس لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل وان عمر رضي الله عنه قضى
بالقسامة والدية في قتيل وجد بين وادعة وارحب وكان الى وادعة اقرب فقالوا ما تدفع ايماننا
اموالنا عن اموالنا ولا اموالنا عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم الدية بوجود القتيل
بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل ذلك محل الاجماع وكان القول بوجوب
القصاص مخالفا للاثار المشهورة والاجماع ومثل استباحة متروك التسمية عمدا عملا بقوله صلى الله عليه
وسلم تسمية الله في قلب كل مؤمن وبالقياس على الناسي فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه وقد مر الكلام فيه ومثل القضاء بالشاهد الواحد واليمين فان الشافعي رحمه الله يقول به لما روي
انه صلى الله عليه وسلم قضى بذلك وهو مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى قوله
ذلك ادنى الا ترتابوا فانه لا مزيد على الادنى وللسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام البينة على المدعي
واليمين على من انكر وهذه المسائل المذكورة يمكن ان تكون مثالا للمخالف الكتاب والسنة بالاجتهاد
وان تكون مثالا للعمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة والتمييز بين المثالين
ان الخصم ان اعتمد على القياس فهو منه عمل بالاجتهاد وهو على خلاف الكتاب او السنة وان اعتمد على الخبر
فهو منه عمل بالغريب من السنة على خلافهما او خلاف احدهما قوله لانا امرنا بالامر بالمعروف متصل بقوله ليس
بعذر اصلا فمن المعروف العمل بالكتاب والسنة المشهورة ومن المنكر مخالفتهما او مخالفة احدهما
ومن النصح الارشاد الى الصواب واظهار الحق بالمناظرة واقامة الدليل فيجب علينا ذلك
وعلى الخصم الطلب والقبول فلا يكون جهله عذرا بوجه وعلى هذا اي على ان العمل بالغريب او الاجتهاد
على خلافهما باطل ينبني ما ينفذ فيه القضاء وما لا ينفذ فان وجد فيه العمل بخلافهما او بخلاف احدهما
لا ينفذ وان عدم ذلك منه ينفذ كما في علمه المجتهدات قال رحمه الله تعالى واما القسم
الثالث فهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في غير موضع الاجتهاد لكن في موضع الاشتباه
اما الاول فان من صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر قد اجزاه فالعصر
فاسد لان هذا جهل على خلاف الاجماع وان قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده ان العصر اجزأه
جاز ذلك لانه جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت وقال اصحابنا فيمن قتل وله وليان
فعفا احدهما عن القصاص ثم قتله الاخر وهو يظن ان القصاص باق له على الكمال وانه وجب لكل
واحد منهما قصاص كامل فانه لا قصاص عليه لان جهله حصل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة وكذلك
صائم احتجم ثم افطر على ظن ان الحجامة فطرته وعلى ذلك العدوان يلزمه الكفارة لما قلنا ومثله كثير
من [illegible] القسم الثالث من اقسام الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يكون مخالفا للكتاب
ولا للسنة ولا الاجماع او في غير موضع الاجتهاد لكن في موضع الشبهة اما الاول وكاجتهاد من صلى

انتقض بغير وضوء وهو عالم بذلك ثم صلى العصر بوضوء وعنده أن الظهر تجزئه فالعصر فاسدة بالإجماع
لأن هذا جهل على خلاف الإجماع فلا يصلح عذرا فعليه أن يعيدهما وإن قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده
أن العصر تجزئ عنه جاز ذلك أي المغرب لأن ظنه أجزاء العصر عنه جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب
الفوائت فإن الحسن بن زياد يقول الترتيب واجب على من يعلم فأما من لا يعلم به فليس عليه ذلك لأنه ضعيف
في نفسه فلا يثبت في حق من لا يعلم به وكان زفر رحمه الله يقول إذا كان عنده أن ذلك يجزئه فهو
بمعنى الناسي للفائتة فيجزئه فرض الوقت وكان الترتيب مجتهدا فيه فيعتبر ظنه لأنه في موضع الاجتهاد
فإن اختلاف العلماء في وجوب الترتيب دليل شرعي وحاصل الفرق أن فساد الظهر بترك الوضوء فساد
قوي مجمع عليه وكان الظهر متروكا بيقين فيتعدى أثر الفساد إلى ما يؤدى بعدها وفساد العصر بترك
الترتيب ضعيف لأنه مجتهد فيه فلا يتعدى أثره كما يتعدى عملا وعلما فيفسد العصر وحده لا المغرب
وقد قال أصحابنا رحمهم الله تعالى فيمن قتل وله وليان فعفا أحد الوليين عن القصاص ثم قتله الولي
الآخر عمدا سواء كان عالما بالعفو أو لا وهو يظن أن القصاص باق له على الكمال وأنه واجب
لكل واحد منهما قصاص كامل لا يلزمه القصاص وعليه الدية في ماله عندنا وقال زفر عليه القصاص
لسقوط القود بالعفو سواء كان عالما به أو لا اشتبه عليه حكمه أو لا لأن مجرد ظنه غير مانع من وجوب القود
بعد ما تقرر سببه كما لو قتل رجلا على ظن أنه قتل وليه ثم جاء وليه حيا ولنا أن جهله حصل في
موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة وهو القصاص لا محالة أما كونه حصل في موضع الاجتهاد
فلأنه يقتضي أن يثبت لكل واحد منهما ولاية الاستيفاء على الكمال لأن إثبات ما لا يتجزأ يوجب
ثبوته لكل واحد منهما كاملا كولاية الإنكاح ولقائل أن يقول الاجتهاد يقتضي ذلك قبل العفو أو
بعده والأول مسلم وليس كلامنا فيه والثاني ممنوع فإن أحدا من الفقهاء لم يذهب إلى بقاء ولاية
الاستيفاء بعد عفو أحدهما ويمكن أن يجاب عنه بأنا لا نسلم أن أحدا من الفقهاء لم يذهب إليه لأنه ذكر
في التهذيب أن القود إذا وجب لجماعة فلكل واحد منهم أن ينفرد بقتله عند بعض أهل المدينة حتى
لو عفا أحدهما كان للآخر قتله فعلى هذا يكون سقوط القود بعفو أحدهما مجتهدا فيه وفيه نظر لأن ذلك ليس
باجتهاد صحيح لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فمن عفي له من أخيه شيء الآية وأما أنه حكم يسقط
بالشبهة فظاهر لكونه قصاصا والشبهة موجودة لأنه علم ثبوت القود وما علم بعفوه فالأصل
بقاؤه واجبا في حقه ظاهرا والظاهر يصير شبهة في درء ما يندرئ بها وكذا لو علم بالعفو
ولم يعلم بسقوط القود لأن الظاهر أن تصرف غيره في حقه غير نافذ وسقوط القود عند العفو
لمعنى خفي وهو كونه مما لا يتجزأ فإنما اشتبه عليه حكم قد يشتبه فيصير ذلك بمنزلة الظاهر في
إيراث الشبهة وإذا سقط القود بالشبهة لزمته الدية في ماله لأن فعله عمد ويجب له منها نصف
الدية لأن بعفو شريكه صار نصيبه نصف الدية على القاتل فيصير نصف الدية قصاصا ويؤخذ
ما بقي وكذلك أي وكالولي القاتل في أن الجهل يصلح شبهة صائم احتجم ثم أفطر على ظن
أن الحجامة أفطرته وعلى ظن أن على ذلك التقدير وهو أن الحجامة فطرته لم يلزمه الكفارة
لما قلنا من أن جهله حصل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة أما الأول فلأن

الأوزاعي يقول بفساد الصوم بالحجامة لظاهر الحديث وأما الثاني فلأن الكفارة وهي تسقط بالشبهات
وعلى هذا التقدير يكون قوله لما قلنا متعلقا بقوله كذلك لأن جواب المسألة غير مذكور صريحا
ويكون تقدير كلامه كما سقط القود بجهل الولي سقطت الكفارة بجهل صائم لما قلنا إلى آخره وقال صاحب
الكشف يعني أن قوله وعلى ذلك التقدير زائد وقع سهوا من الكاتب وقوله لم يلزمه الكفارة
جواب المسألة ولما قلنا متعلق به ويجوز أن يكون جواب المسألة لم يلزمه الكفارة مكررا حذفه
الكاتب على ظن التكرار وهذا الاحتمال أوضح من الأول قيل إن ما ذكره الشيخ في سقوط الكفارة
ليس بجار على ظاهره فإن شيخ الإسلام ذكر أن صائما لو احتجم وظن أن ذلك فطره ثم أكل عمدا
ولم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث أو بلغه وعرف نسخه أو تأويله وجبت عليه الكفارة
لأنه ظن في غير موضعه فإن انعدام الصوم إنما هو بوصول الشيء إلى باطنه ولم يوجد وفساده
بالاستقاء والحيض بخلاف القياس فيكون ظنه بمجرد جهله فلا يعتبر فإن استفتى فقيها
يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وأفتاه بالفساد فأفطر بعد ذلك عمدا لا يجب عليه الكفارة
لأن على العامي أن يعمل بفتوى المفتي المعتمد عليه وإن جاز أن يخطئ فيما أفتى لأنه لا دليل له
سوى هذا فكان معذورا ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم
يعرف نسخه ولا تأويله قال أبو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لا كفارة عليه لأن الحديث
وإن كان منسوخا لا يكون أدنى درجة من الفتوى إذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال أبو يوسف
رحمه الله تعالى عليه الكفارة لأن معرفة الأخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها
ومنسوخها إلى الفقهاء فليس للعامي أن يأخذ بظاهر الحديث لجواز كونه مصروفا عن ظاهره
أو منسوخا وإنما له الرجوع إلى الفقهاء فإذا لم يسأل فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر شمس
الأئمة فعلم أن الظن في هذا الموضع بلا اعتماد على فتوى أو حديث غير معتبر وأن قول الأوزاعي
لا يصير شبهة لأنه مخالف للقياس كما أن قول من قال بفساد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط
الكفارة وهذا القائل إن عني بقوله ليس بجار على ظاهره أنه ذكر مطلقا والمسألة مختلف
فيها فيصح على ما ذكر وإن عني غير ذلك فلم يتبين حتى ينظر فيه قال رحمه الله
ومن زنى بجارية امرأته أو جارية والده وظن أنها تحل له لم يلزمه الحد فيصير الجهل والتأويل
في موضع الاشتباه شبهة في الحد دون النسب والعدة بخلاف ما إذا وطئ جارية أخيه
أو أخته وكذلك حربي أسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم أعلم بالحرمة لا يحد بخلاف
ما إذا زنى وبخلاف الذمي إذا أسلم ثم شرب الخمر وقال لم أعلم حرمتها يحد وهذا بناء على
هذا الأصل الذي ذكرناه قوله هذا بيان القسم الثاني وهو الجهل في موضع الشبهة أي الاشتباه
والشبهة الدارئة نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه لأنها نشأت عن الاشتباه وشبهة
في المحل وتسمى شبهة الدليل فالأولى أن يظن ما ليس بدليل الحل دليلا له ولا بد
فيه من الظن فيتحقق الاشتباه والثانية أن يوجد دليل شرعي ناف للحرمة في ذاته مع

كلف حكمه منه لمانع وهذا النوع لا يتوقف تحققه على الظن لمن القسم الاول وهو ان يطا الرجل
جارية احد والابه او جارية امراته وظن انها تحل له لم يجب الحد عليهما عندنا وقال زفر
يجب الحد عليهما لان الزنا قد تقرر بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمة وجب الحد بالاجماع فلو سقط
لسقط بالظن وانه لا يغني من الحق شيئا وكذا لو وطي جارية اخيه او اخته وقالا ظننا الحل
وقلنا تمكنت فيه شبهة الاشتباه لان ملك المراة من وجه مال الزوج حتى قيل في قوله تعالى
ووجدك عايلا فاغنى اي بمال خديجة وكذا في جارية للاب والام قد تتسع الحال لان الاملاك متصلة
بينهم والولد جزء منهما فربما يشتبه انها لما كانت حلالا للاصل كانت حلالا للجزء ايضا فتعتبر شبهة
في سقوط الحد دون النسب والعدة اما الاول فلان شبهة الاشتباه توثر في سقوطه كيقوم
سقوا على ما بلد بجهل فان من لم يعلم بذلك لا يحد واما الثاني فلان الفعل محض زنا فيمتنع
ثبوتها به وان سقط الحد لشبهة الاشتباه بخلاف ما اذا وطي جارية اخيه او اخته فانه
لم يجعل الجهل عذرا في سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون محل للاشتباه
فلا يصير شبهة وكذلك حربي اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة لا يحد لان
الحربي بحرمتها يحد وهذا في العرف بين شربه وزناه وشرب الذي يحرمه الزنا في حرمة
الزنا في الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمتها على بلوغ الخطاب فلا يصلح شبهة وكذلك
جهل الذمي بحرمة الخمر لانه من اهل دار الاسلام وتحريم الخمر شايع فيها فلم يصر جهله شبهة
بل اشتباه ووقع في بعض فلا يصلح عذرا ومن الثاني وطي الوالد جارية ولده ولم يذكره
في الكتاب قال رحمه الله تعالى واما القسم الرابع فهو الجهل في دار الحرب من مسلم لم
يهاجر الينا فيكون عذرا له في الشرايع حتى انها لا يلزمه لان الخطاب النازل خفي فيصير الجهل به
عذرا لانه غير مقصر وانما جاء من خفاء الدليل في نفسه وكذلك الخطاب في اول ما نزل فان من لم
يبلغه كان معذورا مثل ما روينا في قصة اهل قبا وقصة تحريم الخمر قال الله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم وقال ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الاية فاما
اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع لمن جهل من بعد فانما اتى من
قبل تقصيره لا من قبل الدليل فلا يعذر لمن لم يطلب الماء في العمران ولكنه تيمم والماء موجود فصلى
لم يجزه الى القسم الرابع من اقسام الجهل هو الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا فانه
يكون عذرا له في الشرايع حتى انها لا يلزمه وان مكث مدة لا يصلي ولا يصوم ولم يعلم
بوجوبها لا يجب القضاء عليه بعد ذلك وقال زفر رحمه الله عليه القضاء لانه بالاسلام التزم
احكامه لكنه قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يسقط القضاء اذا تقرر السبب
كالنايم اذا انتبه بعد مضي الوقت ولنا ان الخطاب النازل في حكم العدم بلوغه اليه حقيقة
بالسماع وتقدير بالشهرة لان دار الحرب ليست محل الشهرة الاحكام فيصير به عذرا لانه غير
مقصر في الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه لعدم الشهرة في دار الحرب لانقطاع ولاية

التبليغ عنهم وكذلك اي وكالخطاب في حق اهل الحرب في احقا الخطاب في اول نزوله فانه خفي في
حق من لم يبلغه لعدم شهرته فيصير الجهل به عذرا وذلك مثل ما رويناه في قصة اهل قبا فانهم صلوا
الظهر الى بيت المقدس بعد نزول فرض التوجه الى الكعبة وانتهوا الى العصر متوجهين اليها ايضا فا
خبروا بالتحويل متوجهوا الى الكعبة واتموا صلوتهم وجوز ذلك لهم النبي صلى الله عليه وسلم لان الخطاب
لم يبلغهم وعليه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس ومثل ما رويناه في قصة
تحريم الخمر فان بعض الصحابة كانوا يشربونها بعد التحريم لعدم العلم به فنزل قوله ليس على الذين امنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا قال انس لما نزل تحريمها قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا
وقد شربوا الخمر وكيف بالغايبين عنا ممن لم يعلم فنزلت وتفسيرها على ما قيل ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات
اثم فيما شربوا من الخمر اي الاموات والاحياء الغايبين اذا ما اتقوا الشرك وما حرم الله عليهم سواها
وامنوا بالله ثم اتقوا يعني الاحياء الغايبين من الخمر والقمار اذا جاءهم تحريمها وامنوا اي صدقوا بتحريمها
ثم اتقوا ما يحرم عليهم بعد هذا واحسنوا فيما يتعبد الله والله يحب المحسنين فهذا معنى ذكر التكرير
قلنا في هذه الاية نعلم ان حكم الخطاب لا يثبت قبل العلم لعدم وسعه على الاتيان قبل العلم فاما اذا
انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع لان في وسعه الاشاعة لا التبليغ
الى كل احد لا الى انه صلى الله عليه وسلم جعل نفسه مبلغا الى الكافة بعث الكتب والرسل الى الملوك وكان يقول
الا هل بلغت اللهم فاشهد وقال صلى الله عليه وسلم الا فليبلغ الشاهد الغايب فمن جهل من بعد
شهرته فانما اتي بالجهل بتقصيره لا لخفاء الدليل فلا يعذر حتى لو اسلم ذمي في دار الاسلام و
مكث مدة لم يصل ولم يصم ولم يعلم بوجوبهما وجب عليه القضاء لانه دار شيوع للاحكام فلا يكون جهله عذرا
كمن لم يطلب الماء في العمران ولكنه تيمم وصلى على ظن عدم الماء والموجود لم يجزه لانه مقصر في ترك
الطلب في موضعه غالبا بخلاف ما لو ترك الطلب في المفازة على ظن عدمه وتيمم وصلى حيث جازت
صلوته لانه لم يلزمه الطلب وقيد بقوله والماء موجود لانه اذا لم يكن موجودا في الواقع جازت
صلوته قال رحمه الله وكذلك جهل الوكيل بالوكالة وجهل الماذون بالاذن يكون عذرا
لانه فيه ضرر ايجاب والزام فلا بد من علمه الا انه لا يشترط فيمن يبلغه العدالة وان كان فضوليا
لانه ليس بالزام محض بل هو مخير وجهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر وجهل مولى العبد الجاني
فيما يتصرف فيه وجهل الشفيع بالشفعة يكون عذرا لان الدليل خفي وفيه الزام وشرط ابو حنيفة
رحمه الله في الذي يبلغه من غير رسالة العدالة والعدد وكذلك جهل المراة البكر بانكاح الولي مثله
وكذلك قوله في تبليغ الشرايع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا اذا لم يكن المبلغ
رسول الامام ثم اي والجهل ممن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر جهل الوكيل بالوكالة وجهل الماذون
بالاذن فانه يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لا ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى فلو
وكله ببيع ما يتسارع اليه الفساد ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشي لم يضمن ولو وكله بشراء
شي معين فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة صح وبعده لا يصح لان في الوكيل والاذن

نوع الزام وايجاب حتى يلزمه حقوق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما ويمتنع على الوكيل
شراء الشيء بعينه لنفسه ويطالب العبد بعهدة تصرفاته بعد الاذن في الحال فلا بد
من العلم وذلك انما يكون بالتبليغ الا انه لا يشترط فيمن يبلغهم اي الوكيل والماذون العدالة
بالاتفاق وان كان المبلغ فضوليا لان التوكيل والاذن ليسا بالزام محض بل للوكيل والماذون
الخيار في قبول الوكالة والاذن وقد مر فيما تقدم وكذلك جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون
بالحجر وجهل مولى العبد فيما يتصرف فيه بالبيع والاعتاق ونحوهما من غير علم بخاصمه وجهل الشفيع
بسبب ثبوت الشفعة وهو البيع كله يكون عذرا لان دليل العلم خفي لكون هذه الامور غير
مشهورة ويستبد الموكل والمولى بالعزل والحجر والعبد وصاحب الدار بالجناية والبيع
فاني يحصل لهم العلم بها وفيما في كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم التصرف
بالعزل على الوكيل ويبطل ولاية الماذون في التصرفات بالحجر ويلزم على المولى الدفع او الفداء بالجناية
العبد ويلزم على الجار الضرر بالبيع فيتوقف ثبوتها على العلم كاحكام الشرع فشرط ابو حنيفة
رحمه الله في الذي يبلغه اذا لم يكن رسولا العدالة او العدد ولم يشترطهما كلهما وقد مر في باب
محل الخبر وكذلك جهل المراة البكر بانكاح الولي يكون عذرا لا بد من علمها حتى لا يكون سكوتها قبل
العلم رضى بالنكاح لان دليل العلم خفي في حقها لاستبداد الولي بالانكاح وفيه الزام حكم النكاح
فيشترط فيه واكتفى ابو حنيفة رحمه الله باحد شطري الشهادة وكذلك قوله اي قول ابي حنيفة
رحمه الله في تبليغ الشرايع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا اذا لم يكن المبلغ
رسول الامام كقوله في اشتراط احد شطري الشهادة في تبليغ تلك الامور خلافا لهما حتى لو
بلغه فاسق واحد يلزمه القضاء في الاصح لان كل واحد مامور بالتبليغ عن صاحب الشرع
قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرءا الحديث فهذا المبلغ نظير الرسول من المولى والموكل وقيل
يشترط العدالة بالاتفاق لانه من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق وقد مر
قال رحمه الله وكذلك جهل الامة المنكوحة اذا اعتقت بالاعتاق او بالخيار بعد العلم
بالاعتاق يجعل عذرا لان الدليل خفي في حقها ولانها دافعة بخلاف الصغيرة البكر اذا بلغت وقد
زوجها اخوها فلم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضى لان دليل العلم في حقها [illegible]
بخلاف مشهور غير مستور ولانها تريد بذلك الزام الفسخ ابتداء لا الدفع عن نفسها والمعتقة
والمعتقة تدفع الزيادة عن نفسها ولهذا افترق الخياران في شرط القضاء اي وجهل
هؤلاء المذكورين من جهل الامة المنكوحة اذا اعتقت بالاعتاق او بالخيار بعد العلم بالاعتاق يجعل
عذرا حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك لان دليل العلم بكل واحد منهما في حقها خفي اما في الاعتاق
فلاستبداد المولى به فلا يمكنها الوقوف قبل الاخبار واما بالخيار فلانها مشغولة بخدمة المولى
فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم
ولانها دافعة زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا بخلاف الصغيرة والصغيرة البكر

اذا بلغت وقد زوجها الولي الابعد فان لم تعلما بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل
في حقهما لان الولي مستبد بالنكاح وان علما بالنكاح ولم تعلما بالخيار لم يعذرا حتى لو سكتا كان ذلك منهما
رضا بالنكاح فلم يبق لهما الخيار لان دليل العلم بالخيار في حقهما مشهور غير مستور لاشتهار الاحكام
وعدم المانع من التعلم ولانها اي الصغيرة تريد بذلك قيل اي بالجهل بالخيار وفيه نظر فانها
لا تريد بالجهل شيئا والاولى بالاختيار الزام الفسخ على الزوج ابتداء لانها لا تدفع ضررا اذ الان
كطلاق الحر في الاصل ثلث فلم الا للالزام والجهل لا يصلح للالزام بخلاف المعتقة فانها
تدفع الزيادة عن نفسها لان الملك يزيد عليها بملك طلاق اخر وللذا اي ولان خيار البلوغ للالزام
وخيار العتق للدفع افترق الخياران في شرط القضاء حيث شرط القضاء لوقوع الفرقة في
خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بعد الخيار قبل القضاء ورثه الاخر ولم يشترط في خيار العتق بل
تثبت الفرقة بنفس الاختيار لان سبب زيادة الملك عليها فكان لها ان تدفع الزيادة ولا يتوصل الى
دفع الزيادة الا برفع اصل الملك فاما في خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما كان ثبوت الخيار
لتوهم ترك النظر من الولي وذلك غير متيقن به وفيه الزام على الزوج قصدا فلا يتم الفرقة
الا بالقضاء قال رحمه الله تعالى وعلى هذا الاصل قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى
في صاحب الشرط في البيع اذا فسخ العقد بغير محضر من صاحبه ان ذلك لا يصح الا بمحضر منه لان
الخيار وضع لاستثناء الحكم العقد لعدم الاختيار فيصير العقد به غير لازم ثم يفسخ لفوات اللزوم
لا ان الخيار للفسخ لا محالة فيصير هذا الفسخ متصرفا على الاخر بما فيه الزام فلا يصح الا بعلمه فاذا
بلغه رسول صاحب الخيار صح في الثلث بلا شرط عدالة وبعد الثلث لا يصح وان بلغه فضولي
شرط فيه العدد او العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله فان وجد احدهما صح التبليغ
في الثلث ونفذ الفسخ وبعد الثلث لا يصح وبطل الفسخ وابو يوسف رحمه الله جعل صاحب الخيار
مسلطا على الفسخ من قبل صاحبه فاضيف ما يلزمه صاحبه الى التزامه ثم المراد في الاصل ما ذكر
ان ما فيه الزام على الغير لا يثبت بدون علم فقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط
في البيع اذا فسخ العقد في غير محضر من صاحبه يعني بغير علمه ان ذلك الفسخ لا يصح منه وله ان
يرضى به بعده ما لم يعلم الاخر بفسخه في مدة الخيار فان علم فيها تم الفسخ وليس له ان يرضى بعده
وان لم يعلم حتى مضت المدة بطل الفسخ وتم البيع وقال ابو يوسف رحمه الله فسخه جائز بدون علم
الاخر لان الخيار حق من له الخيار ولهذا لا يشترط رضا صاحبه في تصرفه بحكم الخيار وموجب الخيار
الفسخ والاجازة ثم الاجازة تتم بلا علم فكذا الفسخ بل اولى لان الخيار شرع للفسخ للفساد ومتى صار رضى
صاحبه بالخيار صار مسلطا له على الفسخ ولهما ان الخيار موضوع لاستثناء حكم العقد وان الخيار
ليس بموضوع للفسخ لا محالة فالموضوع لاستثناء حكم العقد لا يكون للفسخ اما الاول فلا بد له الشرع
بقوله لعدم الاختيار ويحتاج الى زيادة توضيح وهو ان نفاد اختيار صاحب الخيار لان
رضاه مفقود وح اما ان يكون موثرا في العلة او في الحكم وقد يعدم ان تاثيره في الحكم دون العلة
اعتبارا لادنى الخطرين فيكون مانعا من حكم العقد وهو الملك عن الثبوت وصار كالاستثناء عنه وحول

المستثنى في صدر الكلام دا ما اقتضاه فلانه لو كان للفسخ لا محالة لما كان له ولاية للاجازة لانها
ضد الفسخ واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم كذلك واذا لم يتعين للفسخ وموضوع الحكم لعدم
الاختيار نقصان العقد به فلا يلزم ان لفوات الاختيار اثرا في سلب اللزوم عن العقد كما
في بيع المكره والهازل ثم نفسخ العقد لفوات اللزوم عنه كما ينفسخ سائر العقود الجائزة من
الوكالات والشركات والمضاربات اذا احتيج اليه فيصير بالفسخ متصرفا على الاخر
بما فيه الزام الضرر عليه لانه ربما تصرف في المبيع بعد مضي المدة على حسبان ورود العقد لازما
فيضمن القيمة بالهلاك فيما اذا كان الخيار للبائع او لا يطلب سلعة يشتري بثمنها اذا كان الخيار
للمشتري وهذا نوع ضرر فلا يصح بغير علمه كعزل الوكيل وحجر المأذون وللقائل ان يقول
على هذا التعليل ظهر ان فائدة الخيار عدم اللزوم كما كان العقد بلا رضاه فلو توقف على علم الاخر
لزم حكمه واللازم باطل لاستلزامه الخلف فالملزوم مثله بيان الملازمة ان من له الخيار يغيب
صاحبه في مدة الخيار فلا يحصل له العلم بذلك ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكرتم وان دل على
التوقف ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان فيه الزاما فلا يصح الا بعلمه فان قيل ح لبطلنا داح
لانه وان استلزم الالزام فهو مسلط من جهته فلا حاجة الى علمه كالوكيل اذا تصرف بغير
محضر الموكل وكالمخيرة اذا اختارت نفسها بغير حضرة الزوج فالجواب ان المسلط يستلزم
ملك المسلط اياه وصاحبه لا يملك الفسخ فكيف يسلط غيره عليه فصار كعزل الوكيل لا يصح الا بعلمه
ثم ان بلغه رسول صاحب الخيار وهو في الثلث بلا شرط عدالة لان الرسول قائم مقام المرسل وبعد
الثلث لا يصح كالواجرة بنفسه للزوم العقد بمضي المدة وان بلغه فضولي شرط فيه العدد او
العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله لوجود معنى الالزام في خبره خلافا لمحمد رحمه الله بناء على ما مر من اصله
فان وجد احدهما اي العدد او العدالة صح التبليغ في الثلث ونفذ الفسخ لوجود شرطه
وهو علم صاحبه في المدة وبعد الثلث لا يصح التبليغ وان وجدا جميعا للزوم العقد
بمضي المدة وبطل الفسخ لفوات شرطه وهو العلم في المدة قوله وابو يوسف رحمه الله مع صاحب
الخيار يسلطه على الفسخ معطوف على قوله قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله وقد قررناه والجواب
قال رحمه الله فصل في السكر السكر نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق
محظور اما السكر بالمباح فمثل من اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يحل له وكذلك المضطر
اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به وكذلك اذا شرب دواء فسكر به مثل
البنج والافيون او شرب لبنا فسكر وكذلك على قول ابي حنيفة رحمه الله اذا شرب شرابا
يتخذ من الحنطة او الشعير والعسل فسكر منه حتى لم يحد على قوله في ظاهر الجواب فان
السكر في هذه المواضع بمنزلة الاغماء يمنع من صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات
لان ذلك ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض وبعض هذه الجملة مذكور
في النوادر ولكن قيل ان السكر سرور يغلب على العقل بمباشرة سببه فيمنع العاقل
عن العمل بموجب العقل من غير ان يزيله وقد اشار الى هذا انما بالنشيان واورد على هذا

مما يطلب

ت

بان ما يحصل من شرب الدواء كالافيون يكون سكرا الا انه ليس بسرور فيه نظر وانه نوعان سكر بطريق
مباح وسكر بطريق محظور اما السكر بالمباح فمثل من اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يحل له
وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به وقد ذكرنا ذلك في باب العزيمة والرخصة وكذلك
اذا شرب دواء فسكر به مثل البنج والافيون او شرب لبنا فسكر به وكذلك على قول ابي حنيفة رحمه الله
اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل فسكر منه حتى لا يحد على قوله في ظاهر الجواب
وعن محمد رحمه الله ان ذلك حرام ويجب الحد بالسكر منه واذا طلق او اعتق او تصرف بسائر التصرفات
لان ما ذكرنا ليس من جنس ما يتلهى به اذ السكر الحاصل بها ليس من جنس اللهو حتى يقع الطلاق
والعتاق زجرا كالسكر فصار من اقسام المرض وبعض هذه الجملة وهو البنج ولبن الرماك
والافيون مذكور في النوادر وما اتخذ من الحبوب والعسل مذكور في الجامع والمبسوط
قال المصنف رحمه الله تعالى واما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرم وكذلك السكر
من النبيذ المثلث او نبيذ الزبيب المطبوخ المعتق لان هذا وان كان حلالا عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله فانما يحل شربه ان لا يسكر منه وذلك من جنس ما يتلهى به فيجعل السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم
الا ترى انه يوجب الحد وهذا السكر بالاجماع لا ينافي الخطاب قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا
تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان كان هذا خطابا في حال السكر فلا شبهة فيه وان كان في حال
الصحو فكذلك الاية لانه لا يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه مخاطب
ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية فيلزمه احكامها ويصح منه اقاريره كلها بالطلاق والعتاق
والبيع والشراء والاقارير من النوع الثاني وهو السكر بطريق محظور فهو السكر من كل شراب
محرم كالخمر وهي عصير العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد والطلاء وهو العصير اذا طبخ
حتى ذهب اقل من ثلثيه والنقيع النيء وهو السكر ونقيع الزبيب اذا غلا واشتد وموضع
ذلك كتاب الاشربة في الفقه وكذلك السكر من النبيذ المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ بالنار
حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء حتى يسمى مثلثا ونبيذ الزبيب وهو الماء الذي القي فيه
الزبيب ليخرج حلاوته الى الماء اذا طبخ ادنى طبخة وعتق اي ترك حتى صار قديما شديدا الا ان
هذا وان كان حلالا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله شربه لاستمراء الطعام والتداوي والتقوي
به لا للتلهي واللعب فانما يحل شربه ان لا يسكر منه فاذا سكر منه وهو من جنس ما يتلهى به لان
الفساق يستعملونه للهو واللعب استعمال الخمر فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم فيكون
السكر منه حراما يجب الحد به لانه مشروع للزجر عن ارتكاب سببه ودعاء الطبع اليه فيحتاج الى
الزاجر بخلاف المتخذ من الحبوب وهذا السكر المحظور لا ينافي الخطاب بالاجماع والمعتمد لك قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وذلك لان هذا الخطاب اما ان كان خطابا في حال
سكره او في حال الصحو فان كان الاول فلا شبهة في انه لا ينافيه وان كان الثاني فكذلك اذ لو
كان كذلك منافيا كان كانه قيل لهم اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب فانتم مخاطبون
واللازم ظاهر الفساد فالملزوم كذلك فتبين انه خطاب في حال السكر فانه قبل السكر كما في فهم الخطاب

السلوم

كالنوم والاغماء وخطابه بين لانه يخالف للنص والعقل فيجب ان يكون خطابه منه النوبان بالنسبة
الى بناء السكر منه بقاء فهم مضطرب ممنوع الى استيفاء الفهم كما يقال للغضبان احجبني نعلم
ما تقول فالجواب ما نقلنا ان الخطاب متوجه باعتدال الحال واقيم السبب الظاهر وهو البلوغ مقامه
تيسيرا لتعذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى وقدرة فهم الخطاب لم تفت ولين
فاتت فانما يصلح عذرا في سقوط الخطاب او تاخيره ان فاتته بآفة سماوية لئلا يؤدي الى تكليف
ما ليس في الوسع اما اذا فاتت من جهة العبد بسبب هو معصية فقد تحقق قائم واجرا عليه حق
الخطاب في حقه اذ في وسعه دفع السكر بالامتناع عن مباشرة سببه لكان بالاقدام على مباشرة
سببه مضيعا للقدرة فلا يكون معذورا وتاويله حاله بقاء فهم مضطرب يخالف الآية فانه قال
وانتم سكارى والواو للحال اذا اثبتنا انه مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية لانها
بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في اعدامهما فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغير
ذلك ويصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق وهو احد قولي الشافعي وفي قول اللخمي لا يصح وهو قول
مالك والكرخي والطحاوي من اصحابنا ونقل ذلك عن عثمان رضي الله عنه كطلاق النائم وعتاقه
لان لحقيقته نوعين قبله النائم وقولي الجواب بالفرق بين ما هو آفة سماوية وبين غيرها فيصح
سعة دخوله واقراره وتزويجه الولد الصغير والصغيرة واقراضه واستقراضه كسائر تصرفاته
قولا وفعلا عندنا سواء شرب مكرها او طائعا قال … رحمه الله وانما ينعدم بالسكر
القصد دون العبارة حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن منه امرأته استحسانا
واذا اسلم يجب ان يصح اسلامه كاسلام المكره واذا اقر بالقصاص او باشر سبب القصاص
لزمه حكمه واذا قذف او اقر به لزمه الحد لان السكر دليل الرجوع وذلك لا يبطل صريحه فبدليله
اولى واذا زنى في سكره حد اذا صحى واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر او
يقوم عليه البينة واذا اقر بشيء من الحدود لم يحد به الا حد القذف يعني اذا كانت
عباراته صحيحة لا يختل بعدمه لانها موجودة وانما ينعدم به القصد الصحيح و
هو العزم على الشيء لان ذلك ينشأ من نور العقل وقد اصبح العقل بغلبة السرور وعليها اذا
تكلم السكران بكلمة الكفر لم تبن امرأته منه استحسانا لان الردة تنبني على القصد الصحيح
في الاعتقاد وليس له ذلك فما حصل منه انما هو بعمل لسانه دون قلبه فلا يجعل معتبرا في الحكم
فصار كالمنطوق به خطأ … ان واحدا من كبار الصحابة سكر حتى
كان الشرب مباحا فقال للنبي صلى الله عليه وسلم هل انتم الا عبيدي وعبيد آبائي ولم يجعل
ذلك منه كفرا … قل يا ايها الكافرون وترك كلمات النفي
فنزل قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولم يحكم النبي صلى الله عليه وسلم بكفره
ورد بان كلامنا في السكر المحظور وقد كان السكر مباحا فصح عذرا في عدم الردة
واجيب بان السكر كان حراما في جميع الاديان وانما كان المباح هو الشرب الذي
لم يسكر ووجه القياس وهو قول ابي يوسف انه كالصاحي في عدم زوال العقل فيبقى امر

مطلب

امرأته واذا اسلم السكران يجب ان يصح اسلامه لوجود ركنه ترجيحا لجانب الاسلام كما في المكره
فان قيل ينبغي ان لا يصح اسلامه لان دليل الرجوع وهو السكر مقارنه فيمنع من الثبوت اجيب بان الرجوع
ردة والسكر دليله وحقيقة الردة لا تمنع فكذا دليلها واذا اقر السكران بالقصاص او باشر
سببه لزمه حكمه واذا قذف محصنا او اقر بذلك لزمه الحد لان السكر دليل الرجوع فان السكران
لا يستقر على كلام في الاقرار بالقصاص … ومباشرة سببه لا يبطل بصريح الرجوع فبدليله اولى
ان لا يبطل اما مباشرة السبب فلانها امر محسوس معاين لا يقبل الرجوع واما الاقرار بهما فلانهما من
حقوق العباد فاذا قذف محصنا يحبس حتى يصحو ثم يحد للقذف ثم يحبس حتى يخف عليه الضرب
ثم يحد للسكر لان حد القذف فيه حق العبد فيقدم على حق الله تعالى المحض ولا يوالي بين الحدين لئلا يفضي
الى التلف واذا زنى في سكره … حد اذا صحا لانه امر شاهد لا مرد له والسكر لا يصلح شبهة دارئة
لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح للتخفيف لكن يؤخر الى الصحو لان … لانه لا يحصل حالة
السكر واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر ثانيا او يقوم عليه البينة انه سكر طائعا
لما قلنا انه لا يثبت على كلامه والاصرار على الاقرار بالسبب لا بد منه لايجاب هذا الحد لكونه محض حق الله
تعالى يقبل الرجوع واذا اقر بشيء من الحدود لم يحد به الا حد القذف لان الرجوع عن الاقرار بالحدود
يصح حتى حد القذف وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر فيمنع من الثبوت لان الرفع اسهل
من الدفع قال … رحمه الله وانما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع لان السكر لا يزيل
العقل لكنه سرور غلبه فان كان سببه معصية لم يعد عذرا وكذلك اذا كان مباحا مقيدا ونحو
ما يتلهى به في الاصل واذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا واما ما يحتمل الاعتقاد مثل الردة فانه
لا يثبت استحسانا لعدم ركنه لا ان السكر جعل عذرا وما بني على صحة العبارة فقد وجد ركنه و
السكر لا يصلح عذرا واما الحد … بقاء حكمه اذا صحا … ان السكر بعينه ليس بعذر ولا شبهة
الآن من عادة السكران اختلاط الكلام وهو اصله ولا يثبت له على الكلام الاول انهم اتفقوا
ان السكر لا يثبت بدون هذا الحد وقدرا وعليه ابو يوسف رحمه الله في حق الحد … ان يكون حاله
في غير الحد يعتبر بحلة كلامه وبالاغلب واذا كان كذلك اقيم السكر مقام الرجوع فلم يعمل فيما
يحتمل من اسباب الحدود وعمل في الاقرار الذي يحتمل الرجوع ولم يعمل فيما لم يحتمله وهو الاقرار بحد
القذف والقصاص … بيان ان احكام الشرع لازمة له وعبارته صحيحة لكونه عاقلا
اشار الى دليل ما ذكر من الاحكام بقوله وانما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع لان السكر
لا يزيل العقل لكنه سرور غلبه كما ذكرنا في مطلع البحث فان كان سببه معصية كان شرب الخمر وغيرها
من الاشربة المحرمة لم يعد عذرا في سقوط الخطاب لان المعصية لا تصلح سببا للتخفيف وكذا اذا كان
سببه مباحا مقيدا بعدم السكر ونحو ما يتلهى به في اصل وضعه كالمثلث ونبيذ الزبيب
المطبوخ المشتد ونحوها مثل قوله ما يتلهى به بيان التقييد لانه قيد اباحة الشرب بعدم السكر
عن السكر ما يتلهى به لا يعتبره … القسم الذي يليه واذا كان سببه مباحا مطلقا غير مقيد
بالاحتراز عن السكر كالاشربة المتخذة من الحبوب جعل عذرا لان هذه الاشياء لم تكن للتلهي

مطلب

في الاصل بل هو للتغليظ والزجر لتعلقها في الحرمة لان بعض الطعام لا يوثر في الحرمة وكذا افيون
الشدة فلا يوثر في الحرمة لانها توجد في بعض الادوية كالبنج وفي بعض الاشربة كلبن الرماك
فيصلح سببا للتخفيف كما مر وما ينبني على صحة العبارة كالطلاق والعتاق ونحو ذلك [illegible]
والسكر لا يصلح عذرا اصلا قوله لان السكر جعل عذرا باعتبار [illegible] السكر المحظور عذرا
في الردة حتى منع صحتها فلم لا يجوز ان يجعل عذرا في غيرها فقال علم صحتها العدم ركنها لا ان
السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما ينبني على العبارة فان ركن التصرف تحقق فيها صادرا من الاهل مضافا
الى المحل فوجب القول بصحتها واما الحدود فانها تقام عليه اذا صحا لما مر ان السكر بعينه ليس بعذر
ولا شبهة قوله الا ان عادة السكران استدراك من قوله فانها تقام عليه يعني ان السكر بعينه ليس بعذر
غير مانع من وجوب الحد بمباشرة السبب لكنه مانع من صحة الاقرار بسببه لان من عادة السكران اختلاط
اختلاط كلامه وهو الاصل في السكر وان السكران لا ثبات له على الكلام والمتوضح [illegible] اختلاط فيه
بقوله الا ترى ان اصحابنا اتفقوا على ان السكران الذي يحد هو الذي يختلط كلامه وقد زاد عليه
ابو حنيفة رحمه الله شرطا آخر في وجوب الحد وهو ان لا يعرف الارض من السماء ولا الرجل من المرأة اعتبارا للنهاية
في السبب الموجب للحد لانه اذا كان يميز بين الاشياء يكون مستعملا للعقل من وجه فلا يكون ذلك نهاية في
السكر وفي النقصان شبهة العدم والحد يندرئ بالشبهات واذا كان الموجب للزيادة ما ذكرنا محتمل
ان يكون حد السكر في غير الحد هو ان يختلط كلامه وبعده غالبا كما هو مذهبهما فان من اختلاط كلامه
بالشراب يعد سكرانا فيحتمل ان يكون حد السكر في غير الحد هو ان يختلط كلامه عادة يؤيده قوله
تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون واذا كان كذلك اي اذا كان لان
اختلاط الكلام هو الاصل في السكر وان السكران لا ثبات له على الكلام كان السكر دليل الرجوع فيقام
مقام حقيقة الرجوع كما لو قامت حقيقة الرجوع [illegible] دليله وما [illegible] لا يعمل فيما يحتمل
من اسباب الحد فكذا دليله وتعلق في الاقرار بالحد فكذا دليله ولم يعمل حقيقة الرجوع في الاقرار بحد
القذف والقصاص كما مر فكذا دليله قال ____ رحمه الله فصل في الهزل وهو القسم
الثالث واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان
يراد بالشيء ما وضع له فصار الهزل بناء في اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة و
اختيار المباشرة فصار بمعنى خيار الشرط في البيع انه يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم
ولا يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب
هذا تفسير الهزل واثره وشرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان الا انه لا يشترط ذكره
في نفس العقد بخلاف خيار الشرط [illegible] القسم الثالث هو الهزل وتفسيره لغة
هو اللعب وشرعا هو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له والمراد بالوضع مطلقه ليتناول الوضع العقلي
واللغوي والشرعي لان الوضع تخصيص الشيء بالشيء والعقل خصص الكلام للدلالة على
المعنى [illegible] واللغة خصصته للدلالة عليه اما حقيقة او مجازا والشرع قد
خصص [illegible] الشرعي لافادة [illegible] بالكلام [illegible] ما خصص له لغة وعقلا

وشرعا [illegible] ويطلق المجاز [illegible] للمعنى [illegible] وهو يعني ما [illegible]
عن ابي حنيفة [illegible] الايجاد به معنى وقد يطلق [illegible] في بحث الحقيقة والمجاز [illegible] ونقل [illegible]
الى مخالفته للمجاز بقوله وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له على التفسير المذكور [illegible] بالمجاز
[illegible] جائزة كلام الله تعالى [illegible] التعبير بضد [illegible] عليه واذا كان تفسيره ما
ذكرنا صار الهزل ينافي اختيار الحكم والرضا به [illegible] ولكن لا ينافي الرضا بالمباشرة واختيارها
لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار ورضا [illegible] في جميع التصرفات كخيار الشرط
فان الخيار يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم ولا يعدمهما في حق المباشرة والسبب [illegible] العقد
[illegible] باختياره ورضاه [illegible] الاختيار والرضا [illegible] عن الرضا كما في [illegible] الكراه
هذا [illegible] الهزل [illegible] وصحته واعتباره في التصرفات فان يكون
[illegible] باللسان [illegible] العقد [illegible]
بخلاف خيار الشرط فانه [illegible] العقد [illegible] المقصود [illegible]
[illegible] ولا يثبت الحكم [illegible] لا يكون [illegible]
بالعقد قال ____ رحمه الله [illegible] واذا كان كذلك [illegible] الاهلية ولا [illegible]
شيء من الاحكام ولا عذرا [illegible] الخطاب [illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] الرضا والاختيار [illegible] هذا الحد [illegible] التلجئة [illegible]
او فيما يحتمله [illegible] على الاقرار [illegible] ان [illegible]
وذلك [illegible] للايمان والردة [illegible] كلام الشيخ [illegible] التلجئة [illegible] الناس [illegible]
بينهما [illegible] بناء على ما ذكرنا [illegible] التلجئة [illegible] خلاف [illegible]
[illegible] اضطرار ولا يكون [illegible] والهزل [illegible] مضطرا اليه وقد لا يكون [illegible]
والاظهر [illegible] المبسوط صورته [illegible] داري [illegible] جاهك [illegible]
التجئ [illegible] والجاه [illegible] هذا المعنى [illegible]
ونصب [illegible] المدفوع اليه [illegible] اني [illegible] داري [illegible] بيع [illegible]
ثم يبيع في الظاهر واذا كان كذلك اي اذا كان [illegible] في معنى الهزل وان الهزل لا ينافي الرضا بالمباشرة
واختيارها [illegible] منافيا للاهلية ولا للوجوب شيء من الاحكام ولا عذرا في وضع الخطاب [illegible] الرضا
بالمباشرة واختياره [illegible] الى [illegible] اختيار الحكم والرضا به
وجب [illegible] الاحكام مع الهزل كيف [illegible] الرضا والاختيار [illegible] على هذا الحد [illegible]
[illegible] الرضا والاختيار [illegible] بالسبب [illegible] الرضا والاختيار [illegible]
[illegible] ولكن [illegible]
والهزل [illegible] لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق [illegible] كالبيع والاجارة [illegible]
[illegible] الاقرار [illegible] كالبيع والاجارة
او [illegible] كالطلاق والعتاق [illegible] الاعتقاد وذلك وجهان

لانه ايضا ان يكون على ثلثة اوجه اما ان يهزلا باصله او بقدر العوض او بجنسه اعتقادا حقا او باطلا كالايمان والردة او طلبا للجميع اربعة قال رحمه الله فاما اذا دخل فيما يحتمل النقض مثل البيع والاجارة وذلك على ثلثة اوجه اما ان يهزلا باصله او بقدر العوض او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه اما ان يتواضعا على الهزل ثم تتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لا يحضرهما شيء او يختلفا واما اذا تواضعا على الهزل باصله ثم اتفقا على البناء فان البيع منعقد لما قلنا ان الهازل مختار راض بمباشرة السبب لكنه غير مختار ولا راض بحكمه فكان بمنزلة شرط الخيار مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك كخيار المتبايعين معا على احتمال الجواز كمن باع عبدا على انه بالخيار ابدا فان نقضه احدهما انتقض وان اجازه جاز وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون مقدرا بالثلث والدليل على الملك بهذا البيع وان اتصل به القبض لانه لما فرغ من بيان الوجوه اجمالا فصلها فقال اما فاما اذا دخل يعني الهزل فيما يحتمل النقض مثل البيع والاجارة وحذف جواب اما وتقديره فذلك كذا ثم قسم ذلك على ذلك التقسيم على ثلثه اوجه هذا على تقدير ان يكون وذلك بالواو وكما وقع في بعض النسخ فاما اذا كان بالفاء فلا حاجة الى تقدير مبني الوجوه بقوله اما ان يهزلا باصله او بقدر العوض او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه اما ان يتواضعا على الهزل ثم يتفقا على الاعراض او على البناء او ان لا يحضرهما شيء او يختلفا فاما اذا تواضعا على الهزل باصله مواقعا عليهم ثم اتفقا على البناء اي على انهما لم يرجعا عن ذلك وما تواضعا عليه فان البيع منعقد لما قلنا ان الهازل مختار راض بمباشرة السبب لكنه غير مختار ولا راض بحكمه فكان بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك وان حصل القبض بخلاف ما لو كان الفساد في البيع بوجه اخر حيث يوجب الملك عند القبض لان الهزل الحق بخيار الشرط وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى ان يمنع كخيار المتبايعين معا اي البائع والمشتري فانه لا يثبت الملك لواحد منهما لان خيار كل واحد يمنع زوال ملكه عما في يده فكذا الهزل لاتفاقهما عليه صار بمنزلة اشتراط الخيار لهما وقوله على احتمال الجواز متصل بقوله انعقد فاسدا كرجل باع عبدا على انه بالخيار ابدا وعلى انهما بالخيار ابدا فان نقض العقد الاخر احدهما انتقض لان لكل واحد ولاية النقض فينفرد به فان اجازا جاز لان البيع انما لم يفد الملك لعدم اختيارهما الحكم وقد ارتفع ذلك المانع بالاجازة وان اجاز احدهما وسكت الاخر لم يجز على صاحبه لانه ما كان لكل واحد خيار الشرط لما كان المخير مسقطا لخياره وقد بقي خيار الاخر مانع للعدوان فان اجاز بعده جاز البيع لارتفاع المانع وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان تكون الاجازة مقدرا بالثلث حتى لو اجاز بعده لم يصح كما في الخيار المؤبد لو اسقطاه في الثلث صح وبعده لم يصح لتقرر الفساد بمضي المدة والدليل على ان الهزل بمنزلة خيارهما ان يقع الملك بهذا البيع يعني البيع هازلا وان اتصل به القبض حتى لو اعتقه المشتري بعده لم يعتق بخلاف المشتري من المكره فان عتقه بعد القبض صح لانه

يختار الحكم غير راض به لان الحكم للمختار في الكلام وانما الهزل في الجد واضاف على حتى لو الزم البيع بالجد فباعه لم يجز اعتاق المشتري فيه ايضا قال رحمه الله تعالى ودلالة هذه الجملة ان الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة فعلم به انه لا ينافي الايجاب وانما دخل على الحكم واما اذا اتفقا على الاعراض فان البيع صحيح وقد بطل الهزل باعراضهما عن المواضعة لان حقيقة العقد تحتمل الفسخ فالمواضعة التي دونه اولى وان اتفقا على المواضعة فسد العقد بالاتفاق لانهما قصدا الفساد محققا البناء عليه وان اتفقا على ان لا يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فان العقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله في الحالين فجعل ابو حنيفة رحمه الله صحة الايجاب اولى اذا سكتا وكذلك ايضا اذا اختلفا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا سكتا او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء فان العقد باطل وان اختلفا فالقول قول من يدعي البناء فاعتبر المواضعة واوجبا العمل بها الا ان يوجد النص على ما ينقضها الكلكل كما حكى محمد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله قوله في كتاب الاقرار لكنه قال وقال ابو حنيفة رحمه الله فيما اعلم وقول ابي يوسف رحمه الله فيما اعلم ليس بشيء في الرواية لان من مذهب ابي يوسف رحمه الله ان من قال لفلان علي الف درهم فيما اعلم انه لازم ومنهم من اعتبر هذا بقول الشاهد عند القاضي اشهد ان لهذا على هذا الف درهم فيما اعلم انه باطل فلم يثبت الاختلاف والصحيح هو الاول وقوله فيما اعلم ملحق برواية ابي يوسف رحمه الله لا بقول ابي حنيفة رحمه الله ثم الدليل على ان الهزل لا ينافي الاهلية ولا الاختيار والرضاء بمباشرة السبب ان الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة وهي قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فعلم بعد ذلك انه لا ينافي الايجاب اذ لو كان منافيا لذلك لما صح النكاح وانما اثره في الحكم كما مر واما اذا اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالبيع صحيح لازم لان المواضعة ليست بلازمة فترتفع بما قصدا من الجد وذلك لان حقيقة العقد لما احتملت الفسخ فان العقد بعد العقد ناسخ الاول فالعقد بعد المواضعة التي هي دونها اولى فقد بطل الهزل باعراضهما عن المواضعة وان اتفقا على العقد على المواضعة فسد العقد بالاتفاق لانهما قصدا الف د محققا البناء عليه وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض اختلف علماؤنا رحمهم الله تعالى في ذلك فابو حنيفة رحمه الله صحح العقد في الحالين وجعل صحة الايجاب اولى اذا سكتا وكذلك اذا اختلفا وابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى قالا اذا سكتا واتفقا على انه لم يحضرهما شيء فان العقد باطل اي فاسد وان اختلفا فالقول قول من يدعي البناء فاعتبرا المواضعة وجعلا العمل بها واجبا الا اذا وجد النص على ما ينقض المواضعة وهو اتفاقهما على الاعراض كذلك اي كما ذكرنا من صحة العقد في الحالين حكى محمد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله تعالى قوله في كتاب الاقرار لكن ابا يوسف قال وقال ابو حنيفة رحمه الله فيما اعلم وليس لفظه فيما اعلم في رواية ابي يوسف رحمه الله شكا منه في الرواية لان من مذهبه ان من قال لفلان علي الف درهم فيما اعلم انه لازم وكان فيما اعلم بمنزلة قوله فيما استيقن فكان بحرف فيما اعلم تاكيد للرواية لا تشكيكا فكان نفس قوله الاقرار لا مبطلا له فكذلك ههنا يكون قوله فيما اعلم بقول الاختلاف ثابتا في المسلمين ومن المشايخ من اعتبر قول ابي يوسف رحمه الله فيما اعلم بقول الشاهد عند القاضي اشهد ان لهذا على هذا الف درهم فيما اعلم فانه باطل بالاتفاق لانه كان للتشكيك كقوله فيما احسب او اظن لان الرواية عن الخبر كالشهادة عليه فلم يثبت الاختلاف بين

ابي حنيفة وصاحبيه لان ما روي عام ثبت بالشك والاصح مع الموافقة لم يثبت الاختلاف ليكون في مسئلة
في المسلمين بالاتفاق والصحيح انه للتحقيق لا للتشكيك حتى يكون الاختلاف ثابتا لان الصدر المعلى
روي عن ابي حنيفة رحمهما الله مطلقا ان البيع جائز وبما قلنا اخبر وقوله فيما اعلم مسئلة الاقرار اولى من
اعتباره بمسئلة الشهادة لان الاقرار اخبار محض ولم يشترط لصحته زيادة تاكيد والرواية متلع
ملحق به واما الشهادة ففيها معنى الالزام يشترط فيها زيادة تاكيد فكان قول الشاهد فيما اعلم
موهما للشك في نفوذ الشهادة والقاضي انما عرف احتياج الشهادة الى زيادة تاكيد وقد وجد ما يصلح
لذلك وهو قوله فيما اعلم الى شيئين حمل عليه واما الاقرار فلما لم يحتج الى ذلك كان للشك ويمكن ان يجاب
عنه بان هذا في جانب الشهادة شك في المتفق عليه فلا يكون مسموعا واذا كان في الشهادة كذلك
لا يكون في الاقرار كذلك فرقا بين الالزامي وغيره وقول الشيخ وقوله فيما اعلم ملحق برواية ابي يوسف رحمه الله
لا بقول ابي حنيفة رحمه الله رد لما زعم بعض المشايخ انه ملحق بجواب ابي حنيفة رحمه الله لا بكلام ابي يوسف
ومن مذهب ابي حنيفة ان قوله فيما اعلم يوجب الشك في جميع المواضع فلا يثبت الاختلاف وعرض الشيخ
اثباته فقال انه ملحق برواية ابي يوسف ويحتمل ان هذا اللفظ لا يوجب الشك في الرواية فيكون الاختلاف
ثابتا قال ـــــ رحمه الله قال ابو حنيفة رحمه الله العقد المشروع لايجاب حكمه في الظاهر جد لان
الهزل غير متصل به نصا فلو اول بالتحقيق من المواضعة وهي اعتبار العادة وهو تحقيق المواضعة
بالممكن الا ترى انها اسبق للامرين وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى الاخر ناسخ واما اذا اتفقا على الجد في
العقد لكنهما تواضعا على البيع بالفين على ان احدهما هزل وتلجئة فان اتفقا على الاعراض كان الثمن
الفين وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة
رحمه الله وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل لما ذكرنا من الاصل واما اذا اتفقا
على البناء على المواضعة فان الثمن الفان عند ابي حنيفة رحمه الله لانهما جدا في العقد والعمل بالمواضعة
يجعله شرطا فاسدا فيفسد البيع فكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف لمعنى
تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في اصل العقد بخلاف تلك المواضعة وقد ذكر ابو يوسف رحمه الله
في هذا الفصل في روايته فيما اعلم كما في الفصل الاول واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار وان ذلك تلجئة
واما الثمن الف درهم فان البيع جائز على كل حال ههنا ففرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى بين هذا وبين
الهزل في القدر فلان العمل بالمواضعة ممكن ثمة لان البيع يصح باحد الالفين والهزل بالالف الاخر
شرط لا طالب له فلا يفسد البيع فاما ههنا فان العمل بالمواضعة في العقد مع المواضعة بالهزل غير
ممكن لان البيع لا يصح بغير الثمن فرجحنا العمل بالمواضعة في العقد اولى فلما فرغ من بيان الاختلاف
شرع في بيان دليل كل من الفريقين فقال ابو حنيفة رحمه الله العقد المشروع لايجاب حكمه في الظاهر
جد والجد اولى بالتحقيق من المواضعة لما ان العقد المشروع لايجاب حكمه في الظاهر اولى
من المواضعة اما الاول فلان الهزل غير متصل بالعقد نصا فانه لم يذكر في العقد واما الثاني فلان
الجد اصل في المواضعة وكنا رضه اما اصالة الجد فظاهر فان الاصل في العقد الصحة واللزوم
والشك فيها عارض واما جهة المواضعة فظاهر وهي غير لازمة فان احدهما ينفرد بنقضه فالاعراض

احدهما الاعراض فيبطل الهزل ويبقى اصل العقد صحيحا وابو يوسف ومحمد رحمهما الله اعتبرا العادة فان العادة
جرت على ان التواضع انما هو للبناء عليه صونا للمال عن المتغلب ولو لم يجعل بناء عليها كان اشتغالا بما لا يفيد
ولا استعمال للعقل فكان الظاهر شاهدا لمدعي البناء فلو سلم ان الظاهر في العقود الصحة عارضه
هذا الظاهر والترجيح للسابق فان السبق من اسباب الترجيح والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الاخر ناسخ
للاول يعني به اذا لم يتصل بما يوجب تغييره فلان للاول يحتمل الابطال والعمل بالثاني محل على مقتضى
الشرع والعقل فلا يمكن حمله على صحة مع وجود المغير هذا اذا هزلا في اصل العقد فاما اذا اتفقا
على الجد فيه لكنهما تواضعا بالبيع بالفين على ان احدهما هزل وتلجئة فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين
وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة رحمه الله فيكون
البيع منعقدا بالفين وهو اصح الروايتين عنه وفي رواية ينعقد البيع بينهما بالف والالف الذي هزلا به
باطل وبه قولهما فانهما جعلا العمل بالمواضعة وهو قولهما فانهما جعلا العمل بالمواضعة واجبا والالف الذي
هزلا به باطل لما ذكرنا من الاصل من الجانبين وهو ان عنده الاصل هو الجد وعندهما المواضعة واما اذا
اتفقا على البناء على المواضعة فان الثمن الفان عنده في اصح الروايتين عنه وعندهما ينعقد البيع
بالالف وهو رواية محمد عنه من الاصل عن ابي حنيفة رحمه الله لانهما قصدا التسمية بذكر احد الالفين
ولا حاجة في تصحيح العقد الى تسمية الالف الذي هزلا به فكان ذكره والسكوت عنه سواء كان النكاح
حل ما سمي ولابي حنيفة رحمه الله انهما جدا في اصل العقد وتواضعا في البدل فاما ان يعمل بالجد
في اصل العقد فيصح او بالمواضعة في البدل فيفسد لان قبول الالف الذي لم يدخل في العقد شرط فاسد كما
لو جمع بين حر وعبد فبناؤهما تلك المواضعة الى المواضعة في اصل العقد اذا اتفقا على البناء فان العمل بها
واجب بالاتفاق لانه ليس لها معارض يمنع عن العمل بها كالجد في اصل العقد ههنا فان قيل قبول الالف
الزائد شرط لا مطالب به فلا يكون مفسدا واجيب بانه شرط على خلاف مقتضى العقد الشرعي فانه يوجب
تفريق الصفقة لانه بعبارة تفريق احد بدلي العقد والنبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط وعن
تفريق الصفقة وفيه نظر لان الشرط المخالف للعقد الشرعي هو ما ينتفع به احد المتعاقدين او المعقود
عليه وليس شيء من ذلك بموجود ولان تفريق احد البدلين مفسد والالف الزائد ليس في البدل
في شيء وقد ذكر ابو يوسف رحمه الله في هذا الفصل اعني الهزل في قدر البدل في روايته فيما اعلم كما
في الفصل الاول وهو الهزل باصل العقد لكن المعلى روى عن ابي حنيفة رحمه الله مطلقا بلا قيد فيحمل قوله
فيما اعلم على التحقيق دون التشكيك واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار وان ذلك تلجئة وانما
الثمن الف درهم مثلا فان البيع جائز بالمسمى بالاتفاق على كل حال يعني سواء اتفقا على البناء او على
الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض لان البيع لا يصح بلا بدل وهما قصدا
الجد في اصل العقد ههنا فلا بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد بما سمياه من البدل لانه موجود ومذكور
والمعدوم لا يعارضه واحتاج ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى الفرق بين هذا الهزل في جنس البدل
وبين الهزل في القدر حيث جوزا العقد ههنا بالمسمى وعملا بالمواضعة ثمة لان العمل بالمواضعة
وبالمواضعة على صحة اصل العقد والمواضعة على الهزل في اعتبار ممكن ثمة بان يجعل العقد

ينعقد بالف وان كان المسمى الفين لاشتراطهما علي الالف والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له لانهما وان ذكراه لا يطالبه احد لاتفاقهما علي انه هزل وليس بغيرها ولا بقية المطالبة وكل شرط لا طالب له من جهة العباد لا يفسد العقد به كما لو اشترى جارية على ان يعلقها كل يوم كذا فاشترى بالسعيد وهذا جواب على

كلام ابي حنيفة رحمه الله ثم فاما ههنا نعني في الهزل في الجنس فان العمل بالمواضعة في صحة العقد مع المواضعة في الهزل غير ممكن لان البيع يقع بلا ثمن والبيع بلا ثمن لا يصح اما الثانية فظاهر واما الاول فلان الدنانير لم يصح ثمنا لكونهما هازلين فيها والدراهم غير مذكورة عند العقد فيبقى البيع بلا ثمن بخلاف القدر لانهما ذكرا عند العقد الفين الفا ثمنا والف العقد هازلا بها وفي ذكر الالفين ذكر الالف فيبقى العقد بالف واذا لم يصح العمل بالمواضعتين جميعا فلا بد من اهمال احدهما والعمل بالمواضعة في العقد بان يقع العقد صحيحا اولى لان العقد اصل والثمن تبع والعمل بالمواضعة في العقد بدون التسمية لا يصح فينعقد البيع على الدنانير المسماة لا على الدراهم قال ـــــ رحمه الله واما ما لا يحتمل النقض فثلثة انواع ما لا مال فيه وما كان المال فيه تبعا وما كان المال فيه مقصودا اما الذي لا مال فيه فنحو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وذلك كله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد والتراخي الا يرى انه لا يحتمل خيار الشرط لانه مما لا يحتمل الفسخ والاقالة بعد ثبوته بلفظه انواع ما لا مال فيه وما كان المال فيه تبعا وما كان المال فيه مقصودا والحظ مستقل اي اما الذي لا مال فيه اي لا شيء فيه بلا ذكر شرط فنحو الطلاق وصورته ان يتواضع الزوج والزوجة على ان يطلقها طلاقا ولا يكون في ذلك وقوع طلاق وكذلك صورة العتاق ان يتواضع المولى وعبده وهكذا العفو عن القصاص واليمين وكذلك ان يتواضع الرجل مع امراته او عبده ان يعلق الطلاق والعتاق بدخول الدار ويكون في ذلك هازلا وهكذا في النذر وذلك كله صحيح والهزل باطل لقول النبي صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان قيل هذا كلام ثبت على القياس بالنص والمنصوص امور معدودة فالزيادة على ذلك قياس في غير معقول المعنى وهو باطل فالجواب ان المنصوص عليه هو المذكور في الكتاب وفي العفو عن القصاص والنذر فلحق به بالدلالة لا بالقياس ووجهه ان النذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة يمين والعفو عن القصاص ملحق بالاعتاق لانه احياء كالاعتاق وقيل لانه شبيه الطلاق من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم اذا سقط كل القصاص كما انه اذا طلق بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة وقيل لانه شبه النذر من حيث انه تبرع ابتداء والنذر ملحق باليمين المنصوص عليه والملحق به للمشابه مشابه وهذا ضعيف لانتقاضه بالتسمية من حيث انها تبرع ابتداء فيشبه النذر الى اخره قوله ولان الهازل مختار للسبب الا انا يعقوبه ان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه لما تقدم فيكون السبب موجودا في هذه الاشياء المذكورة دون الحكم لكن حكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالفسخ والاقالة ولا التراخي بشرط الخيار فعند تحقق

السبب يتحقق الحكم فيبطل الهزل وينقض بان الطلاق المضاف سبب للحال وقد تراخى حكمه واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس كذلك بل هو سبب ولذا لا تتعلق حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لا يستند كما في البيع بالشرط قال ـــــ رحمه الله واما الذي يكون المال فيه تبعا

النوع الثاني وهو الذي يكون المال فيه تبعا مثل النكاح فعلى ثلثة اوجه لانه اما ان يهزل باصله او بقدر البدل او بجنسه والهزل باصله باطل والعقد صحيح لما ذكرنا واما الهزل بقدر البدل فيه بان يقول الرجل لها اني اريد ان اتزوجك او لوليها اريد ان اتزوج فلانة بالف والمهر في العلانية الفين فاجيب الى ذلك فعلى الوجوه الاربعة المذكورة فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة رحمه الله لان البيع بالشرط الفاسد وهو ذكر احد الفين على وجه الهزل يفسد والنكاح مثله لا يفسد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فاصل رواية الصاحبين عن ابي حنيفة رحمهم الله تعالى فيه فروى محمد عنه ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع في هاتين الصورتين فانه ينعقد بالفين عنده وهذا لان المهر تابع في النكاح شرع لاظهار خطر المحل لا مقصودا ولهذا يصح بلا ذكره ويتحمل فيه من الجهالة ما لا يتحمل في غيره وانما المقصود الاصلي فيه ثبوت الحل لحصول التناسل فلا يجعل مقصودا لصحة التسمية بان يرجح جانب الجد على الهزل والا لزم ان يكون ما ليس بمقصود مقصودا هذا خلف وبيان ذلك ان اصل النكاح صحيح بلا شبهة لعدم تاثير الهزل فيه لعدم افتقاره الى ذكر المهر فلو اعتبرت صحة التسمية وجعل المهر الفين لكان ذلك لاجل المهر لصحة اصل العقد بدونه فجعل ذلك مقصودا والغرض خلافه بخلاف الثمن في البيع فانه مقصود بالصحة لانه احد ركنيه ولهذا يفسد البيع بفساده وجهالته كما يفسد بفساد المبيع وجهالته ولا يصح البيع بدون ذكره واذا كان مقصودا وجب تصحيحه بترجيح جانب الجد اذا امكن فان قيل هذا مناقض لما تقدم ان الثمن وصف والوصف تابع اجيب بان تبعيته بالنسبة الى المبيع في محلية البيع ولكنه مقصود بالنسبة الى البائع لانه احد الركنين فان قيل المهر مقصود بالنسبة الى المراة فالجواب ان المقصود ما هو مقصودها فيما هو عقب الشرع والشرع شرع البيع للاسترباح ولم يكن ذلك الا بالبدلين واما النكاح فانما شرع

لاجل التوالد والتناسل ولا احتياج الى المال وان المال لا خطر له في المحل كما مر وروى ابو يوسف عنه ان المهر
الثاني هو وان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع في ان التسمية في النكاح لا يشترط الاقتران ونحوه وكذلك
الجهالة الفاحشة تمنع صحتها كما في البيع والهزل يؤثر فيها كما يؤثر في ابتداء البيع في ابتداء البيع عن ما هو
هزلا باصل البيع واتفقا على انه لم يحضرهما شيء واختلفا فجعل ابو حنيفة رحمه الله العمل بصحة الايجاب اولى
العمل بصحة المواضعة يوجب للصحة على الف وذكرنا معناه في الهزل وهذا اصح لان تسمية الهزل
واعتبار الجد الذي هو الاصل في الكلام فاما اذا تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر في العقد دراهم فان اتفقا
على الاعراض فالمهر هو المسمى وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد
ومع الهزل لا يجب المال وما تواضعا على كونه صداقا ليس مذكورا في العقد والمسمى ليس بالتسمية فلم
واحد منهما وصار كالتزوج بلا مهر وفي ذلك يجب مهر المثل بخلاف البيع لانه لا يصح الا بتسمية الثمن فيجب الاعراض
عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة فاما النكاح فانه يصح بلا تسمية فامكن اعتبار المواضعة ويؤثر في
في التسمية وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا ففي رواية محمد يجب مهر المثل لان المهر تابع
يجب العمل بالهزل لئلا يصير مقصودا بالصحة ولا حاجة للنكاح الى صحته كما مر واذا وجب العمل بالهزل
بطلت التسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة يجب المسمى في بطلت المواضعة كما في البيع لان
في الصحة مثل ابتداء البيع الى اخر ما مر وعليهما يجب مهر المثل كما مر في رواية محمد رحمهم الله تعالى على اتفق
قال رحمه الله واما الذي يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح
عن دم العمد فانه يكون على هذه الاوجه ايضا فان هزلا باصله واتفقا على البناء فقد ذكر في كتاب
الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا عندنا قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فان الطلاق لا يقع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص محمد على ابي حنيفة رحمه الله
في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تسقط الخيار فيقع الطلاق
ويجب المال ثم عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل فكذلك هذا لكنه غير
مقدر بالثلث هنا بخلاف البيع لما مر القسم الثالث وهو الذي يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع
والعتق على مال والصلح عن دم العمد فهو ايضا على هذه الوجوه وانما كان المال في هذا القسم
مقصودا لانه لا يجب فيه بلا ذكر فكان اشتراطه فيه علم انه فيه مقصود في الطلاق والعتاق و
الصلح عن دم العمد لم يذكر فيها المال يكون من القسم الاول واذا ذكر وشرط صار من القسم الثالث فان
هزلا باصل العقد بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق الهزل او اعتق عبده على مال
هازلا او صالح عن دم العمد هازلا فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال
لازم وهذا الجواب عندنا يعني قول ابي يوسف ومحمد فاما
عند ابي حنيفة رحمه الله فان الطلاق لا يقع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة
رحمه الله في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تسقط المرأة
فيقع الطلاق ويجب المال قال في الجامع الصغير لو قال لامرأته انت طالق على الف على
انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فان ردت الطلاق في الثلث بطل الطلاق وان اجازت

الطلاق في الثلث او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وعندهما الطلاق واقع والالف لازم والخيار
باطل وهذا لان الهزل بمنزلة شرط الخيار والخلع لا يحتمل شرط الخيار لانه تصرف يمين في جانب الزوج
كانه قال لها ان قبلت هذا المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين
فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل فلا يختلف الحال بالبناء والاعراض
والاختلاف والسكوت ولابي حنيفة رحمه الله ان جانبها شبه البيع لانه تمليك مال بعوض ولهذا لو ابتدأت
وجعت قبل قبول الزوج يصح الرجوع ولو قامت عن مجلسها قبل قبوله بطل كما في البيع وانما جعل كل شرطها
في حق الزوج فاما في نفسه فتمليك مال جعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال لآخر ان بعت هذا العبد بكذا
فعبدي هذا حر انه حلف معلق بالمعارضة فلم يمنع كونه معارضة من ان يكون لليمين فكذا هذا واذا
كان كذلك ثبت فيه الخيار ثم لما يبطل بالعيوب بالرد بحكم الخيار بطل كونه شرطا لانه كونه شرطا بهذا الوصف
وهو انه تمليك مال واذا عمل فيه يعمل فيه الهزل ايضا فلا يقع الطلاق ولا يجب المال بالهزل كذا في
جامع الشيخ والمراد بمنقوله ما عرف ثمه اي في الموضع الذي نص عليه فيه وكذلك هذا اي مثل الخيار
الهزل لكنه غير مقدر بالثلث في الخلع وامثاله عنده بخلاف البيع لان الشرط في الخلع جائز وبات القياس
اذا الطلاق اسقاطه وتعليق الاسقاط بالشروط جائز اما في البيع فعلى خلاف القياس لا في الاثبات
لكنه ثبت فيه مقدرا بالثلث نصا اعتبر هذه المدة فيبطل اشتراط الخيار فيما وراء الثلث
وعلى هذا لا يبطل خيارها في الخلع بمضي الثلث لان الهزل بمنزلة الخيار مؤبدا فكان لها خيار ما وراء
الثلث كالثلث فكان لها ولانه العوض للانب عند ابي حنيفة رحمه الله وقيل ينبغي ان يكون
الخيار مقدرا بالثلث في الخلع وامثاله لان ثبوته في جانب من عليه المال باعتبار المعاوضة لا باعتبار معنى
الطلاق فيكون مقدرا بالثلث كما في البيع واجيب عنه بان المال وان كان مقصودا فيه بالنظر الى
العاقد لكنه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو المقصود من العقد كالثمن تابع في البيع وبالنظر الى
المقصود يلزم ان لا يتقدر بالثلث قال رحمه الله وان هزلا بالكل لكنهما اعرضا عن المواضعة
وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع وان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض عند ابي حنيفة رحمه الله
لانه جعل ذلك مؤثرا في اصل الطلاق وعندهما هو جائز ولا يعتبر الاختلاف وان سكتا ولم يحضرهما شيء
فهو جائز لازم بالاجماع واما اذا تواضعا على الهزل في بعض البدل فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق
واقع والمال كله لازم لانهما جعلا المال لازما بطريق التبعية وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يتعلق
باختيارها لان الطلاق يتعلق بكل البدل وقد تعلق بعضه بالشرط وان اتفقا على الاعراض
لزم الطلاق والمال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال كله عند
ابي حنيفة رضي الله عنه لانه حمل ذلك على الجد وعندهما كذلك لما قلنا ولذلك
ان اختلفا يعني اذا هزلا باصل التصرف والبدل جميعا لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق
ووجب المال بالاجماع اما عندهما فظاهر اذ الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فكذلك
لبطلان الهزل باتفاقهما على الاعراض وان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض عند ابي حنيفة رضي
الله عنه فيلزم التصرف ووجب المال لانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق بالمنع عن الوقوع في باب

الخلع كالبيع عند ابي حنيفة خلافا لهما في البيع بعضهم قبوله لكن يدعي للاعراض عنده ترجيحا للجد الذي هو الاصل في الكلام
وكذا لو بنيا على الهزل وعندهما المتضمن هنا بان لازم وليس للمراجحة الجد الخيار الاصطلاحي والمال لازم ولا يعتبر
خلاف المتعاقدين في الاعراض والبناء لان الهزل عندهما لا يوثر في اصل التصرف ولا في المال على
تقدير اتفاقهما على البناء فعند الاختلاف اولى وان سكتا ولم يحضرهما شيء فالتصرف جائز اي ماض لازم
ووقع الطلاق ولزم المال بالاجماع لبطلان الهزل عندهما ولرجحان الجد عنده واما اذا اتفقا على
الهزل في بعض البدل سبحان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع لان الهزل لا يوثر عندهما مع انهما
جادان في اصل التصرف والمال كله لازم لان الهزل وان كان يوثر في المال لكنه ثابت في ضمن الخلع تبعا
فلا يوثر فيه ايضا اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن الرهن فلهذا لزم المسمى فان
قيل هذا انما يقتضي لصدور الكلام فان الكلام فيما يكون المال فيه مقصودا فكيف يمكن ان يجعل تبعا
قلنا نسلم انه تبع فلا نسلم عدم تاثير الهزل فيه فان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه اجيب
بانه مقصود بالنظر الى العاقد فاما في حق الثبوت فهو تابع للطلاق لانه بمنزلة الشرط والشروط
اتباع ولهذا يصح العقد اليه بعد الطلاق على مال والخلع على بدل العتق على بدل بعد حكمه
الاصل فلا يوثر فيه الهزل اما المال في النكاح وان كان غير مقصود لكنه بدل لازم حتى لا يمكن نفيه
وينعقد بدونه بالشرط ويجب النفي صريحا فكان اقوى من سائر الابدال فاخذ شبها بالاصالة من هذا الوجه فيوثر
الهزل فيه كما في سائر الاعراض وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب على الاصل الذي ذكرنا انه في خيار الشرط ان يتعلق
الطلاق باختيارها كالمرأة الطلاق بجميع المسمى على سبيل الحد لان الطلاق يتعلق بكل البدل وبعض
البدل قد يتعلق بالشرط وهو اختيار المرأة فيتعلق الطلاق باختيارها لكنه لا يستقيم
لتعلق الكل على الدور فلانه يتعلق بما علق به الزوج للوقوع الا الكل وقد تعلق بجميع البدل حيث ذكر
الا البعض وهو عرفنا انه لا يوثر في جانبه بخلاف الشرط لكونه عيبا في جانبه وهو لا يوثران في النهي فكان الجد
والجد والهزل ... واما الثانية فلان المرأة لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الا البعض
والهزل ... في جانبها كخيار الشرط فيتعين قبولها لاحد الا البعض في الحال وتعلق قبولها الا البعض ... اعراضها
عن الهزل واختيارها ... فتعلق الطلاق باختيارها البعض حتى يتم البدل المعلق به فان اختارت
وقعت والا فلا كالبيع ... لا تطلق على الغير ... كلمة الكبرى
فان قيل ... جانبها بالبيع وجب وقوع الطلاق في الحال بجميع البدل فانه ينعقد بجميع المسمى حيث
بانها تفسد البيع بتمام المسمى لعدم امكان العمل بالمواضعة على ما بينا فاما الخلع فلا يفسد بالشروط الفاسدة
فلا يمكن العمل بالمواضعة والعمل بها ... ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال كما ... وان اتفقا
على الاعراض لزم الطلاق والمال كله وكذلك هذا وان اتفقا على انه لم يحضرهما وقع الطلاق ووجب
المال كله عند ابي حنيفة رحمه الله لانه جعل ... على الجد وجعله اولى من المواضعة وعندهما كذلك ايضا
فيما ان الهزل لا يوثر عندهما وان اختلفا فكذلك وقع الطلاق ووجب المال عندهما لما ذكرنا
من ان الاختلاف لا يفيد وعنده القول قول من يدعي الاعراض قال ... رحمه الله واما اذا هزلا
باصل المال فذكر الزيادتي بالجنيه وعرضها الدراهم فان المسمى هو الواجب عندهما في هذا كل

حال وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا واما عند ابي حنيفة رحمه الله فان اتفقا على الاعراض وجب المسمى
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب ووقع الطلاق وان اختلفا
فالقول قول من يدعي للاعراض وكذلك هذا في نظيره واما تسليم الشفعة فان كان قبل طلب
المواثبة فان ذلك كالسكوت مختارا مسقط الشفعة وبعد الطلب والاشهاد التسليم باطل لانه
من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم لانه يعني اذا هزلا بجنس المال لم يكتبه فذكر
الزيادتي بالجنيه وعوضها الدراهم فعندهما المسمى هو الواجب سواء اتفقا على البناء او على الاعراض
او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الهزل لا يوثر في اصل التصرف ولا في المال عندهما فصار المسمى
بمنزلة ما لا يحتمل الفسخ تبعا للاصل واما عند ابي حنيفة رحمه الله ففي التفصيل فان اتفقا على الاعراض يجب
المسمى وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى في العقد وصار كانه يعقد الزيادتي
ولم يقبل ... فيتوقف على القبول كما في شرط الخيار وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى و
وقع الطلاق وان اختلفا فالقول لمن يدعي للاعراض اعتبارا للجد كما مر وذكر المبسوطان ان الطلاق
واقع ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف وكذلك اي مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت الحكم و
التفريع في نظائره من العتاق على مال والصلح عن دم العمد قوله واما تسليم الشفعة اعلم ان طلب الشفعة على ثلثة اوجه
طلب المواثبة وهو طلبها كما علم بالبيع حتى لو سكت ولم يطلب على الفور سقط وطلب التقرير والاشهاد وهو
ان ينهض بعد طلب المواثبة ويشهد على البائع او على المشتري ان كان المبيع في يده او عند العقار على
طلبها وبه يستقر حتى لا يبطل بالتاخير في ظاهر الرواية وطلب التملك فاذا سلم الشفعة هازلا قبل طلب
المواثبة بطلت لان التسليم سكوت وفوق الهزل كالسكوت مختارا وانها تبطل بالسكوت بعد العلم بالبيع فكذا
بالسكوت حكما وبعد الطلب والاشهاد تسليم الشفعة باطل لانه في جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى
لو سلمها بعد الاشهاد والتقرير على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم لان تسليمها في معنى التجارة لانه اعتياض
استيفاء احد العوضين على ملكه ولهذا يملكه الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة رحمه الله
كما يملكان البيع او سواء له فيبطل التسليم بالخيار فكذا بالهزل وتبقى الشفعة وكذلك اي مثل تسليم الشفعة
ابراء الغريم في انه يبطل بالهزل حتى لو ابراها هازلا لا يصح ويبقى الدين لانه لو ابراء بالخيار لم
يسقط الدين لان في الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد فيوثر فيه الهزل كما يوثر الخيار وهذا لان
الخيار انما يثبت في العقود اللازمة ولهذا لا يثبت في المضاربات والوكالات والشركات وليس
ههنا عقد قال ... رحمه الله واما القسم الثاني وهو الاقرار فان الهزل يبطله سواء كان
اقرارا بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمل لانه يعتمد صحة المخبر به والهزل يدل على عدم المخبر به فصار ذلك
من جنس ما يحتمل النقض الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالكره اصلا فكذلك يبطل
بالهزل يبطلانه لا يحتمل الاجازة لان هذا القسم الثاني من الاقسام الاربعة المذكورة في هذا الفصل وهو
الاخبار سواء كان مما يحتمل الفسخ او مما لا يحتمله مثل ان يتواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا العبد امس
بالالف درهم ولم يكن بينهما بيع حقيقة ثم قال البائع بعتك هذا العبد امس بالف وقال الاخر صدقت
فلا يكون ذلك بيعا وكذلك لو فعلا مثل ذلك فيما لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق لان الاقرار يعتمد صحة

المخبر به ولا صحة لها هنا لان الهزل يدل على عدمه فصار الاقرار بما لا يحتمل الفسخ وبما لا يحتمله [illegible]
ما يحتمل النقض بقوله الآتي اي الاقرار حيث ان الجميع يحتمل المخبر به فيبطل الهزل الكل او سيوضحها
الشيخ صورة الكل جنس ما يحتمل النقض بقوله الآتي ان الاقرار وحده خبر متردد بين الصدق والكذب
والاكراه دليل على كذبه بكذبهما يقوم بالهزل لانه دليل على كونه كاذبا فيبطل بطلانا لا يحتمل الاجازة
يلحق بشيء متعقل يحتمل الصحة والبطلان وهذا الاقرار لم ينعقد موجبا لشيء اصلا لكونه كاذبا والمجاز
لا يصير صدقا بوجه فكان كبيع الحر بخلاف البيع والاجارة هازلا لانه انما يعتمد انعقاده اهلية
المتكلم وصحة عبادته وقد تحققنا وهو محتمل للصحة والفساد فينعقد موقوفا على الاجازة
قال ـــــــ رحمه الله تعالى واما القسم الثالث فان الهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين
الهزل لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار راض والتكلم بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق
فصار مرتدا بعينه لا بما هزل به الا ان اثرهما سواء بخلاف المكره لانه غير معتقد لعين ما اكره عليه بخلاف
هذه واما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا لا يحكم باسلامه كالمكره
لانه انشاء لا يحتمل حكم الوجه والتراخي لان القسم الثالث ما يرجع الى الاعتقاد وهو وجهان
كلمة الهزل بالردة والهزل بالاسلام اما الاول فكقوله الصنم اله فانه يكفر لا بما هزل به وهو هذا القول
لكن بعين الهزل لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض به وان لم يكن معه
معتقدا لما يدل عليه كلامه والهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق وهو كفر قال الله تعالى قل
ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فجعل الهازل بالردة مرتدا
بعين الهزل لا باعتقاد ما هزل به وانما صاروا الى هذا الاستخراج وان كان اثرهما في ازالة الايمان
واثبات الكفر سواء لان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد ولم يتبدل لوجود الهزل وانه ينافي الرضا بالحكم وذلك
يقتضي ان لا يكون الهازل بالردة كافرا كما في حالة الاكراه والسكر فعدلوا الى نفس الهزل لانه راض به مختار
وهو استخفاف بالدين وهو كفر بخلاف المكره لانه غير معتقد لعين ما اكره عليه لانه يجري على لسانه
اضطرارا ودفعا للشر عن نفسه غير راض بالسبب والحكم جميعا واما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام
وتبرأ عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه في احكام كالمكره لان بكلمة بالاسلام بمنزلة انشاء لا يحتمل
الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكمه متراخيا عنه ولان تؤخذ اسلامه بسبب كما يؤخذ
للبيع بخيار العيب والرؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل حتى لو رجع لا
يقتل ولكن يحبس حتى يعود اليه قال ـــــــ رحمه الله والقسم الرابع وهو السفه السفه
هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وان كان اصله مشروعا و
السرف والتبذير لان اصل البيع والبر والاحسان مشروع الا ان الاسراف حرام كالاسراف
في الطعام والشراب لكن لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من الاحكام ولا يوجب وضع الخطاب بحال
واجمعوا انه يمنع منه ماله في اول ما يبلغ بالنص قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم علق
الايتاء بايناس الرشد قال تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رحمه الله
اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه فاذا امتد الزمان وظهرت الخبرة والتجربة حدث ضرب

من الرشد

من الرشد لا محالة والشرط رشد نكرة فيعمل النص لانه اما عقوبة واما حكم لا يعقل معناه فيتعلق بعين
النص فاذا دخله شبهة او صار الشرط في حكم الوجود بوجه وجب جزاؤه القسم الرابع من العوارض المكتسبة
هو السفه وهو في اللغة عبارة عن الخفة يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفي اصطلاح
الفقهاء هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل مع قيامه فقوله هو العمل
بخلاف موجب الشرع ليشمل ارتكاب جميع المحظورات فقوله من وجه لاخراج جميع ما سواه وتخصيص
التعريف به وتبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى الشرع وذلك لما ذكر ان اصل هذا العمل هو السرف
والتبذير مشروع لان اصل البيع والبر والاحسان مشروع الا ان الاسراف كانه يريد به مجاوزة قدر الحاجة
حرام فصار على خلاف موجب الشرع من وجه وقوله واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل كل واحد يجوز ان يكون كل
تعريفا آخر للسفه عند من يجوزه بالمفرد فان اتباع الهوى بيانا للسبب السفه فان تابعه الهوى هو العمل
على خلاف مقتضى الشرع وخلاف دلالة العقل كذلك فان العقل يقتضي ان لا يضيع الرجل ما ينفعه فما يضره
ويجوز ان يكون كل واحد منهما تعريفا آخر للسفه عند من يجوزه بالمفرد فان اتباع الهوى هو العمل على خلاف
مقتضى الشرع وخلاف دلالة العقل ايضا هو العمل على خلاف مقتضى الشرع فيما نحن فيه وهو تبذير المال
لا استغراقه الشرع في الاسراف فان كانا شيئا واحدا او هو التبذير كما ذكر في بعض الشروح ففي كلام الشيخ
ايهام فانه جعله مشروعا فجعله حراما وان كانا متغايرين فلم يعهد الاسراف في كتب اللغة لغير التبذير
كالتفسير للسرف معطوف عليه فآل الامر الى اتحاد المعنى وتنحل عنه الشبهة بان يقال الشيخ اراد
من السرف والتبذير اصل المعنى مع ان يكون على مقدار الحاجة ولا نزاع في مشروعيته ولا في
الاصطلاحات ومن الاسراف المجاوزة وفسره بقوله كالاسراف في الطعام والشراب والسفه
لا يوجب خللا في الاهلية لعدم اخلاله بالقدرة لا ظاهرا ولا باطنا لبقاء نور العقل بكماله فلا يمنع
شيئا من الاحكام ولا يوجب وضع الخطاب بحال فبقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى وحقوقه وحقوق
العباد ايضا لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل الا بالاهلية هو كامل الحال الا يرى ان الصبي اهل
للتصرفات التي هي حقوق العباد وليس باهل لايجاب حقوق الله تعالى واذا تحمل الاعظم فلان يحمل
الاضعف اولى سواء منع منه المال او لا حجر عليه او لا ثم العلماء اجمعوا على ان السفيه يمنع منه ماله في اول بلوغه
وسند اجماعهم قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي اموال المبذرين الذين ينفقون اموالهم فيما
يضرهم في الدنيا والآخرة واضاف الاموال الى الاولياء لانهم يقومون عليها ويتصرفون فيها وقد يضاف
الشيء الى الشيء بادنى ملابسة والنكتة في ذلك ان الملك يستلزم التصرف الشرعي واللازم منتف عنهم
فيما نحن فيه فكذا ملزومه ونهاهم عن اعطائهم الاموال اليهم فصاروا ممنوعين عن ذلك ثم علق الايتاء
ثانيا بالرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا وامرهم بدفعها اليهم عند وجوده بقوله فادفعوا
اليهم اموالهم فالدفع عند وجود الرشد واجب واما عدمه عند عدمه فمختلف فيه قال ابو حنيفة
رحمه الله عدم الدفع عند عدمه كان مقدرا بخمس وعشرين سنة فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة ولم يؤنس
منه الرشد دفع اليه المال وقالا هو ممنوع لا يدفع اليه ما لم يؤنس منه رشد لان الله علق الايتاء
بايناس الرشد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فانه اذا لم يؤنس منه رشد عند البلوغ لا يدفع اليه

الا انه بهذا النص يتكذا اذا بلغ خمسا وعشرين لان السفه يستحكم بطول المدة ولابي حنيفة رحمه الله ايضا
الى بطلان القياس ان اول البلوغ قد لا يفارق السفه وهذا ظاهر فاما اذا امتد الزمان ظهرت الخبرة
والتجربة فلا يخلو ان السفه يستحكم بل يحدث ضرب من الرشد بالتجربة لا محالة واذا حصل ذلك حصل الشرط
لان الشرط رشد نكرة والرشد النكرة يتحقق بادنى ما ينطلق عليه كما في الشروط المنكرة واذا حصل
الشرط سقط المنع فان قيل هذا انما يصح ان لو قدر ان يكون التنوين للتحقيق او التقليل ولم لا يجوز
ان يكون للتهويل والتعظيم لانه مطلق كما في قوله تعالى فأذنوا بحرب من الله اجاب الشيخ بقوله لانه
عقوبة حتى لا يتجاوز ان يكون لخلاف الحقيقة او التقليل لان منع المال لا يخلو اما ان يكون بطريق العقوبة او
ان يكون حكما لا يعقل معناه فان كان الاول كان مما يسقط بالشبهات فاذا دخله شبهة لحصول الشرط
من وجه وهو اصابة ضرب من الرشد بالتجربة سقط وان كان الثاني يتعلق بالمنصوص عليه ولا يصح
تعديته الى غيره لكونه غير معقول المعنى والمنصوص عليه رشد منكر فاذا صار حكم الوجود بوجه لوجود
دليله وهو انقضاء مدة التجربة وجب جزاؤه وهو الدفع لان اعتبار الكمال فيه يؤدي الى التفاوت الفاحش
يفضي الى الحرج وبعده لم يتعين قدر معلق فيعتبر الادنى كما في اعتبار العقل للخطاب فان قيل
هذا النقض على جاحد لجواز ان يكون المنع بطريق الله فالجواب ان السفه لا يجوز ان يكون سببا للنظر
كما سيجيء وعدم الشرط ليس بعلة لعدم المشروط غاية ما في الباب ان الحكم عند عدمه يبقى على عدمه
الاصلي ما لم يثبت دليل الوجود وقد ثبت ذلك قوله تعالى ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا
اي مخافة ان يكبروا فيلزمكم الدفع اليهم فان فيه اشارة الى ان المنع لبقاء اثر الصبا وبقاء اثره
كبقاء عينه في المنع واثره قد يبقى الى مضي زمان يصيرون كبارا وينقطع عنهم رجاء التأديب
فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة ولم يؤنس منه رشد انقطع منه الرجاء لانه يتوهم ان يصير جدا في هذا
المدة لان ادنى مدة الاحتلام اثنتا عشرة سنة ثم يولد له في ستة اشهر ثم يبلغ ابنه في اثنتي عشرة سنة ويولد له
في ستة اشهر فيصير جدا في خمس وعشرين سنة وذكر العلامة في الكبير فيدفع اليه ماله قال رحمه
الله واختلفوا في وجوب النظر للسفيه فقال ابو حنيفة رحمه الله لما كان السفه مكابرة وتركا لما هو الواجب
عن علم ومعرفة لم يجز ان يكون سببا للنظر الا يرى ان من قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لم يوضع عنه الخطاب
نظرا بل كان موكدا الازبا وقد يحبس عقوبة ولا يوضع عنه الخطاب ولا يبطل ذلك عباراته ولا يعطل عليه
اسباب الحدود والعقوبات وقال ابو يوسف ومحمد النظر واجب حقا للمسلمين وحقا له لدينه لا لسفهه
الا يرى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا والاخرة وان اصر عليها وقياسه بمنع المال وقال
ابو حنيفة رحمه الله النظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما يحسن اذا لم يتضمن
ضررا فوقه وههنا يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والحاقه بالصبيان والمجانين و
البهائم بخلاف منع المال لما قلنا انه غير معقول ولانه عقوبة لا يحتمل المقايسة ولان اليد نعمة الادمي
نعمة زائدة واللسان والاهلية نعمة اصلية فيبطل القياس لا ابطال الاعلى النعمتين باعتبار ادناهما
ثم انما اختلف العلماء في وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا عن التصرف واثبات الولاية للغير عليه صونا
عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله بعدم جوازه فضلا عن الوجوب لان السفه

لما كان مكابرة وتركا لما هو الواجب من حقيقة الشرع عن علم بكلفه للاموال المحرمة شرعا عن معرفة بحرمته
بالتصرفات الفسخ لم يجز ان يكون سببا للنظر اذ لو جاز كونه سببا لذلك لكان باعثه ذلك بما هو احق بالنظر
اولى واللازم باطل فالملزوم مثله الا يرى انه من قصر في حقوق الله تعالى مجانة لم يوضع عنه الخطاب نظرا
له كان موكدا الازبا حتى وجب عليه تاركها وقد يحبس عقوبة لمن يكون العباد ولا يوضع عنه ولا يبطل ذلك له
فيما ذكرنا في حقوق الشرع وحقوق العباد عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه ونكاحه ونذوره ويمينه وجميع اقراره
ما سبب الحدود ولا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبات حتى لو شرب او زنى او شرب الخمر او قتل عمدا
يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص لكن الحدود والقصاص يندرئ بالشبهات فلو كان السفه بعد البلوغ سببا
للنظر كان اعتباره فيما يندرئ بالشبهات اولى لان الضرر في هذا الحق نفسه والاتلاف للنفس فاذا لم ينظر
بدفع الضرر عن نفسه فوق دفع الضرر عن المال وعورض بان الحجر يوجب عصمة المسلم عن المعصية وما لو
وجب ذلك فهو حسن للتحسين واجيب بانه حسن اذا لم يتضمن ضررا فوقه فاما اذا تضمن فلا كالامر بالمعروف حسن
اذا لم يتضمن ضررا فوقه فاما اذا تضمن بان خيف على المسلم الوقوع في الكفر والاصرار على المعصية
لا يكون حسنا والحجر قد تضمن ذلك وهو ابطال قوله الذي به كان الادمي فلا يكون حسنا واذا لم يحجر عليه
صح تصرفاته لصدوره عن اهله مضافا الى محله من غير مانع عن ذلك وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يحجر
عليه بالسفه عن التصرفات المحتملة للفسخ وهي ما يبطله الهزل كالبيع والاجارة لان الحجر بطريق النظر واجب اما الاول
فلانه يحصل به النفع الدنيا والاخرى واما الثانية فلما قال الشيخ للمسلمين وحقا له لدينه لا لسفهه اما الاول
فلان ضرر السفه يعود الى عامة المسلمين فانه لما افنى ماله صار عيالا على الناس ويستحق النفقة في بيت المال
والحجر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس واما الثاني
فلانه وان كان عاصيا يستحق النظر باعتبار اصل دينه وليس بشروعه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا باعتبار
النظر لدين المسلمين وقوله لا لسفهه اشارة الى الجواب عما قال ابو حنيفة رحمه الله انه جناية منه فلا يصلح
سببا للنظر وعما قال الشافعي رحمه الله انه جاني فيستحق الحجر بطريق العقوبة فقال الا انا لم نحكم ذلك باعتبار جنايته
وسفهه بل باعتبار ان المسلم يستحق النظر في عامة احواله وعند السفه يظهر الحاجة الى النظر
والمستوجب ذلك بقوله الا يرى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا حتى كان العفو عن القصاص مستحبا
ما لا بد تعالى فمن عفى واصلح فاجره على الله وفي الاخرة وان مات مصرا على الكبيرة حتى جاز ان يدخله الله تعالى
الجنة بفضله بلا عقوبة عند اهل السنة ويؤيد هذا قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها الا
قوله فليملل وليه بالعدل فانه نص على اثبات الولاية عليه ولا يتصور ذلك الا بالحجر واثبتا ذلك ايضا بالقياس على
منع المال فانه منصوص عليه بقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم والجامع النظر فان منع المال انما هو بطريق
النظر صونا لماله وهذا الحجر لان المنع غير مقصود بعينه بل لابقاء ملكه ولا يحصل الابقاء ما لم يقطع لسانه
عن التصرفات لانه لم يفد منع المال شيئا بل فيه زيادة كلفة على الولي بحفظ ماله الى ان يتلفه بتصرفه وانما
اختص بالمال ولم يثبت في النكاح والطلاق والعتاق لان المحجور عليه بالسفه في التصرفات كالهازل
فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا وذلك لان الهازل يخرج كلامه على نهج كلام العقلاء لقصد
اللعب لا لنقصان في عقله والسفيه يخرج كلامه في التصرفات على غير نهج العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة العقل

لا النقصان في عقله واجاب الحسن رحمه الله عن ذلك لعدم المطابقة بين الدليل والمدلول فان المدلول حجر
الحجر والدليل يدل على جوازه فان العفو عن صاحب الكبيرة في الدنيا والاخرة جائز لا واجب ولئن سلمنا ان الحجر
واجب لكن انما يحسن مراعاته اذا لم يتضمن ضررا فوقه وقد تضمن ضررا فوق ذلك وهو تفويت اهليته
والحاقه بالصبيان والمجانين والبهائم بخلاف منع المال فانه ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يمكن تعديته
الى الحجر ولئن سلمنا ان المنع معقول المعنى فلا نسلم جواز التعدية لانه ثابت بطريق العقوبة والثابت
بطريق العقوبة لا يمكن تعديته منع المال لا يمكن تعديته الى منع اللسان اما الاول فهو مذهب بعض مشايخنا
لان سببه الجناية وهي مكابرة العقل واتباع الهوى ومنع المال يصلح جزاء كما ان الحرمان للقاتل يصلح جزاء
العقوبة لا يقال لو كان منع المال عقوبة لفوض الى الحكام والائمة باطل فان الاولياء هم المخاطبون بذلك لا
الاية لانها عقوبة تعزير وتاديب فيجوز ان يفوض الى الاولياء كما في تعزير الاباء والعبيد واما
الثانية فلان القياس لا يجري في العقوبات ولئن سلم ان منع المال معلول بالنظر لا للعقوبة فلا
نسلم انه يجوز قياس الحجر والحاقه بالالة واما الثاني فلعدم المساواة واما الاول فلان شرط
القياس ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا يوجد هذا الشرط فيما
نحن فيه لان اليد للادمي نعمة زايدة فان ابطالها ابطال نعمة زايدة واللسان والاهلية نعمة اصلية فان
في ابطالها ابطالها والحاق للانسان بالبهايم لان الانسان يمتاز عن البهايم بالبيان فالقياس يفضي الى
ابطال اعلى النعمات باعتبار ادناها ولا يخفى ان الاعلى لا يكون نظير الادنى ولا مساواة بينهما ايضا فيكون
باطلا والجواب عن الاية ان المراد بالسفيه على ما قيل هو الصبي العاقل وفي الضعيف الصبي الصغير
وفي الذي لا يستطيع ان يمل المجنون وعلى تقدير ان يكون المراد ما ذكرتم فالمراد من الولي صاحب الحق
لا ولي السفيه ومن قولهم لا فايدة في المنع مع اطلاق التصرف انه ممنوع فان السفيه يتلف ماله عادة في تصرفات
لا تتم الا بالقبض كالضيافة والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يتمكن من تنفيذ
هذه التصرفات فيحصل المقصود بالمنع لا بالحجر قال رحمه الله وقالا هذه الامور
صارت حقا للعبد رفقا به فاذا ادى الى الضرر وجب الرد لدفع الضرر عن المسلمين وان لم يكن
للمسلمين حق في عين المال وهذا قياس ما روي عن ابي حنيفة رحمه الله فيمن يتصرف في خالص ملكه بما يضر
جيرانه انه يمنع عنه لما قال المصنف احتج لقولهما واجاب عما قال ابو حنيفة رحمه الله بقوله وقالا هذه الامور يعني
البلوغ واللسان والاهلية صارت حقا للعبد رفقا به استعبد بها فاذا ادى الى الضرر وجب
الرد لدفع الضرر عن المسلمين وقد وقع في بعض النسخ بالواو ولدفع الضرر عن المسلمين فان كانت
النسخة بغير واو فالكلام فاسد لا يحتاج الى جواب لان المحذور انما هو بلزوم الخلف فانه قال هذه
الامور صارت حقا للعبد رعاية فاذا ادى الى الضرر وجب الرد لئلا يكون ما فرض رفقا ضررا
رفق وان كانت بالواو كان قوله ولدفع الضرر دليلا اخر وكان الكلام مستقيما وقوله وان لم يكن
للمسلمين حق في عين المال اي مال السفيه اشارة الى الجواب عما يقال لا نسلم ان في منعه الضرر لما
للمسلمين لانه تصرف في خالص ملكه لا حق لاحد فيه فلا يحجر فانه رد ذلك وجعله نظير قياس
ما روي عن ابي يوسف رحمه الله فيمن تصرف في خالص ملكه بما يضر جيرانه كاتخاذه طاحونا للاجرة وبيعه

ونقصه فمنعوا الا استجابة الا وسم فان للجيران ان يمنعوا اذا تضرروا بذلك والجواب عن الخلف
بين هذه الامور صارت حقا للعبد رفقا به في ابقاء اهليته وغيره يعني البهائم فاذا الحجر صار
تغيير رفق ولزم الخلف وعن الثاني بان ضرره ان كان كونه عيالا على بيت المال فبان يتلف
فان ذلك ليس بموجب الحجر لان اتلاف تصدق العاقل الرشيد وهبته بجميع المال جائز بلا خلاف مع لزوم
ما ذكرتم وان كان غيره فلا بد من البيان لينظر صحته وسقمه قال رحمه الله فصار
الحجر عندهما مشروعا بطريق النظر وانما يجب ان ينظر الى ما فيه نظر له ابدا فلا يلحق بالصبي خاصة و
المريض ولا بالهازل لكن يجب اثبات النظر باي اصل امكن اعتباره على ما هو مذكور في المبسوط
هذا بيان حاصل ما ذكر قبله وتمهيد لذكر ما ياتي بعده فان الحجر عندهما لما صار مشروعا بطريق النظر وجب
ان ينظر الى ما فيه توفير النظر عليه فلا يلحق باصل خاص كالمريض وكالمكره بل يجب اثبات النظر باي اصل
امكن اعتباره فتارة يلحق بالمريض كما اذا اعتق عبده فانه يسعى في قيمته لان السفيه كالهازل بالمريض ولكنه
يسعى في قيمته عند محمد رحمه الله لان الحجر بمعنى النظر فيكون كحجر المريض لغرمائه وورثته وهناك وجب
السعاية لغير غرمائه في كل القيمة وللورثة في ثلثيها اذا لم يكن عليه دين ردا للعتق بقدر الامكان
فكذا هذا ولو اشترى ابنه المعروف وقبضه كان شراؤه باطلا ويعتق الابن حين قبضه ويجعل هذا الحكم
بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض ويعتق عليه ثم يسعى في قيمته للبايع ولا يكون للبايع في مال
المشتري شيء في ذلك لانه وان ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة منه بالعقد غير صحيح لما فيه من
الضرر عليه فيكون هذا الحكم ملحقا بالصبي وله نظاير غير هذه مذكورة في المبسوط قال رحمه
الله وهو انواع عندهما حجر بسبب السفه مطلقا وذلك يثبت عند محمد رحمه الله بنفسه اذا حدث بعد البلوغ
او بلغ كذلك وقال ابو يوسف رحمه الله لا بد من حكم القاضي لان باب النظر الى القاضي والنوع الثاني اذا امتنع
المديون عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله والعروض والعقار في ذلك سواء وذلك ضرب
حجر والثالث ان يخاف على المديون ان يلجئ امواله ببيع او اقرار فيحجر عليه ان لا يصح تصرفه الا مع هؤلاء
الغرماء والرجل غير سفيه فان ذلك واجب ليعلم ان طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين فاما ان يكون الحجر
من اسباب النظر فلانه معزول عن العقل الاول الحجر بسبب النظر عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
انواع فالاول الحجر بسبب السفه مطلقا يعني سواء اصليا بان بلغ سفيها او عارضا بان حدث بعد البلوغ
وهذا الحجر يثبت عند محمد رحمه الله بنفس السفه اصليا كان او عارضا ولا يحتاج الى حجر القاضي لان الدليل الدال
على ثبوت الحجر لم يفصل بينهما ولان دلالته على السفه في ثبوت الحجر كدلالته على الجنون والعته والصغر
والرق والحجر يثبت فيها بنفسها بلا قضاء فكذا في السفه وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا بد لثبوت
الحجر في الوجهين من حكم القاضي لانه بمعنى النظر وباب النظر الى القاضي اما الاول فلانه متردد بين
الضرر والنظر ففي ابقاء الملك نظر وفي اهدار قوله ضرر فلا يترجح احد الجانبين الا بالقضاء
بخلاف الجنون والصغر والرق واما الثاني فظاهر فعلى هذا لو ادرك سفيها ولم يرفع
امره الى القاضي حتى باع شيئا او اقر او تصدق بشيء او وهب صح الجميع عند ابي يوسف رحمه الله
خلافا لمحمد رحمه الله والثاني اذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله

والعروض والعقار في ذلك سواء عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يبيع الا احد النقدين بالآخر استحسانا
وذلك ضرب حجر لما روي ان معاذا رضي الله تعالى عنه قد ركبته ديون فباع النبي صلى الله عليه وسلم ماله وقسم بين غرمائه
بالحصص ولان بيع ماله لقضاء الدين مستحق عليه بدليل انه يحبس اذا امتنع عنه وهو مما يجري فيه
النيابة فاذا امتنع عن ايفاء حق مستحق يجري فيه النيابة فان القاضي ينوب منابه كالذمي اذا اسلم عبده المسلم
فابى ان يبيعه باعه القاضي والعنين بعد مضي المدة ولابي حنيفة رحمه الله قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وبيع ماله بغير اذنه ليس كذلك وان المستحق عليه قضاء
الدين وبيع ماله غير متعين لذلك لانه لو تعلق ذلك لما جاز حبسه واللازم باطل فانه يجوز حبسه بالاتفاق
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان في حبسه ضررا للمديون وللغرماء بتأخير حقهم فلا معنى للمصير اليه بلا حاجة
بخلاف عبد الذمي اذا اسلم فانه لم يتعين اخراجه عن ملكه مستحق عليه بعينه فينوب القاضي منابه وكذلك في حق
العنين لانه عجز عن الامساك بالمعروف فاستحق عليه التسريح بالاحسان بعينه وهذا قياس مبادلة النقدين
بالآخر ولكنهم استحسنوا الجواز لكونهما جنسا واحدا معنى ولهذا انضم احدهما الى الآخر في الزكوة ولو كان ماله
من جنس الدين صورة كان للقاضي قضاء دينه فكذا اذا كان من جنسه معنى فان قيل لو كانت المجانسة
المعنوية كالمجانسة الصورية لكان لرب الدين ولاية الاخذ بلا قضاء كما لو ظفر بجنس حقه فالجواب ان العمل
بالشبهين اولى من اهدار احدهما فبالنظر الى عدم المجانسة صورة لم ينفرد باخذه وبالنظر الى المجانسة معنى
للقاضي ان يقضي به دينه وتوهم القلب ورد لا يلتفت اليه ولان تكون العدم دليل العدم والوجود
دليل الوجود وتأويل حديث معاذ رضي الله عنه ان النبي عليه السلام باع ماله بسؤاله تبركا ببركة النبي
صلى الله عليه وسلم وهذا لان عنده يأمر القاضي المديون ببيع ماله فان ابى يبيع القاضي ولا يظن بمعاذ ان
يأبى امر النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا الخلاف ما اذا حجر على مديون بغير رضاه والقاضي يخاف على المديون ان يلجئ
امواله ببيع او اقرار فطلب الغرماء حجره يحجر عليه عندهما حتى لا يصح تصرفه الا مع هؤلاء الغرماء وعند
ابي حنيفة رحمه الله لا يحجر عليه وهذا الحجر لا يثبت عندهما الا بالقضاء والمعنى ان هذا الحجر لاجل النظر للغرماء
فيتوقف على طلبهم وذلك لا يتم الا بالقضاء والحجر للسفيه للنظر له وهو غير موقوف على طلب احد فيثبت حكمه بلا
قضاء قوله والرجل غير سفيه متعلق بالنوعين الاخيرين وقوله فان ذلك واجب اي كون الرجل غير سفيه
فيهما واجب ليعلم ان طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين لا ان يكون نفس السفه الذي هو معصية من اسباب
النظر فان الحجر جاز عندهما في هاتين الصورتين مع فرض عدم السفه لكن اي لكن السفه بمنزلة العضل
ان المنع من الولي اي انه يوجب الحجر نظرا للغير فان الولي اذا امتنع عن تزويج المرأة عن خطبة الكفؤ خيف
فوتها فيزوجها القاضي ويصير الولي محجورا ساقط الولاية في هذا العقد حتى لم يكن له ولاية ابطاله
نظرا لها الا ان يكون العضل الذي هو ظلم من اسباب النظر والجواب عن ذلك قد مر قال
رحمه الله تعالى القسم الخامس وهو السفر السفر هو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام ولياليها على
ما عرف وانه لا ينافي شيئا من الاهلية ولا يمنع شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا
لانه من اسباب المشقة لا محالة بخلاف المرض لانه متنوع على ما قلنا واختلفوا في اثره في الصلوات فانه
عندنا سبب للوضع اصلا حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه وقال الشافعي رحمه الله

القسم الخامس من العوارض المكتسبة السفر وهو في اللغة عبارة عن قطع المسافة وفي الشرع هو الخروج المديد
على قصد المسير ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام على ما عرف في كتب الفقه وان السفر لا ينافي
من الاهلية لا خلل يوجب لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها ولا يمنع وجوب شيء من الاحكام كالصلوة ونحوها
لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء حصل به مشقة بالفعل او لا لانه من اسباب المشقة غالبا لا محالة
حتى لو تلذذ به بحصول موضع الى بستان لحقه مشقة فاعتبر نفسه سببا للترخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض
حيث لا يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع الى ما يضره الصوم والى ما لا يضره فلهذا تعلق الترخص بالمرض
الذي يوجب المشقة بازدياد المرض وقد تقدم ذلك واختلفوا في اثره في حق الصلوات فعندنا هو سبب للوضع
اي اسقاط الشطر من ذوات الاربع حتى لا يبقى الاكمال مشروعا اصلا حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل
الزيادة عليه وقال الشافعي رحمه الله هو سبب رخصة فلا يبطل العزيمة كما قيل في حق الصيام وقد ذكرنا
ما يليق بهذا التحقيق هذا المقام في باب الشرط ولكن نحتاج ههنا الى متابعة الشيخ قال ولنا على ما
قلنا دليلان ظاهران يعني من النص والمعقول وفي دليلان خفيان يعني منهما ايضا اما الاولان يعني الظاهرين
فاحدهما ان القصر اصل والاكمال زيادة والاصل لا يحتمل المزيد الا بالنص اما الاول فلما قالت عائشة
رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين في السفر فاقرت في السفر وزيدت في الحضر واما الثاني فلان
المقدرات الشرعية لا تحتمل الزيادة الا بالنص والنص في حالة الاقامة لا السفر والثاني انا وجدنا
الفضل على ركعتين اذا اداه المسافر اثيب عليه وان تركه لا يعاقب عليه وهذا هو حد النوافل لكنه
هل يقوم مقام ركعتي الظهر او لا اذا صلى اختلف فيه الرواية والظاهر انه مكروه عرف ذلك في الفقه
ولقائل ان يقول هذان الوجهان يدلان على ان الركعتين عزيمة والمقصر رخصة واما الوجهان
الخفيان فاحدهما انه رخصة اسقاط لان ذلك حق وضع عنا مثل ما وضع الاصر والاغلال ومثله اسقاط
بمنزلة رخصة اسقاط اما الاول فلما قال عمر رضي الله عنه يا رسول الله تعالى ما لنا نقصر وقد امنا

فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته ووجه الاستدلال انه عليه
السلام سماه صدقة والصدقة مما لا يحتمل التمليك ولا مالية فيها اسقاط محض لا يحتمل الرد اما تسميته صدقة فظاهر
واما انه حق لا يحتمل التمليك ولا مالية فيه فكذلك واما ان التصدق عليه اسقاط محض لا يحتمل الرد فلما بينه
بقوله ارايت عفو الله تعالى عنا الاثام وهبته العتق عن النار ايحتمل الرد وشنع بقوله هذا امر يعرفه
ببداهة العقول فان قيل ذلك اذا كان ممن تفترض طاعته اسقاطها كالعفو عن القصاص ممن هو
مفترض الطاعة اول فان قيل هذا الحديث مشترك الالزام لانه سماه صدقة وامر بالقبول فيتوقف
التوقف على القبول فالتمسك به لا يفيد شيئا فالجواب ان الشيخ قد اشار الى ذلك بقوله اسقاط محض لا يحتمل
الرد فلا يتوقف على القبول الامر به انما ثبات يحتمل التمليك من الله تعالى كالارث لا يحتمل الرد فاسقاط
حق لا يحتمله اولى ان لا يحتمله بخلاف الصوم لان النص اوجب تاخيره بالسفر لا اسقاطه فبقي فرضا فصح
اداؤه وثبت انه رخصة تاخير وترفيه وفي الصلوة رخصة اسقاط ونسخ فانعدم اداؤه والثاني
ان العبودية تنافي المشية المطلقة والاختيار الكامل لو ثبت الاختيار في القصر والاكمال لكان اختيارا
في وضع الشرع وهو الاختيار الكامل اما الاول فلما ذكره الشيخ بقوله واما ذلك من صفات الباري جل جلاله
واما للعبد اختيار ما هو تفويض الله تعالى لا الاختيار المطلق اي الكامل بفعل ما شاء بلا رفق يعود اليه
ولا حق ... استوضح الشيخ ذلك بقوله الا ترى ان الحالف اذا حنث في اليمين خوطب بانواع الكفارة
لرفق يختاره واما الثاني فلما بين بقوله لانه لا رفق له بل الرفق ... متعلق في القصر من كل وجه فاذا لم
يتضمن الاختيار رفقا كان ربوبية لا عبودية ولما ضوان التخيير في القصر والاكمال ربوبية ولا شيء من
الربوبية بعبودية فلا شيء من التخيير بينهما بعبودية هذا وان اثبات الخيار على وجه يؤدي الى جعل العبد
ربوبية غلط ظاهر وخطا بين قال رحمه الله الا ترى ان المدبر اذا جنى جناية لم يخير مولاه بين
قيمته وهي الف درهم وبين الدية وهي عشرة الاف درهم وكذلك اذا جنى عبده ثم اعتقه وهو لا يعلم
بجنايته غرم قيمته اذا كانت دون الارش من غير خيار وكذلك المكاتب في جناياته واذا كان كذلك علم
ان الاختيار للرفق في اختيار الكثير على القليل والجنس متحد وتخييره في جناية العبد بين ارسال رقبته و
تسليمه الف درهم وبين الفداء بعشرة الاف لان ذلك قد يقتل رقبته والى مسلمه لا رفق في اختيار
الكثير فيتعين اختياره مطلقا وشبهة وهو ربوبية وذلك باطل فان قيل فيه فضل ثواب قلنا ليس كذلك
فما الثواب الا في حسن الطاعة لا في الطول والقصر الا ترى ان الظهر للمقيم لا يزيد على فجره ثوابا وظهر
العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابا فكذلك هذا بطلان الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه على حكم الاخرة
مع ان هذا توضيح ثان لقوله انا للعبد اختيارا هو يوفق فان المدبر اذا جنى جناية لم يخير مولاه
بين قيمته وهو الف درهم مثلا وبين الدية وهو عشرة الاف درهم لاتحاد الجنس فان المقصود
في المدبر هو المالية وكذلك في المستغني اليه فانه يلزمه في الاولى القيمة وفي الثانية الاقل من الارش
والقيمة واذا كان الاقل متعينا علم ان الاختيار للرفق ولا رفق في اختيار الكثير على القليل
الكل ان الجنس احد وهو احتراز عن التخيير بين الجمعة والظهر للعبد المأذون فانهما متغايران وقوله
وتخييره معطوف على قوله لم يخير مولاه مما يدل ايضا على الاختيار للرفق فان تخيير المولى في جناية العبد بين

امساك رقبته وقيمته الف درهم وبين الفداء بعشرة الاف لما ذكرنا فقال ان المقصود من العبد
في الثاني هو المالية واما في مسئلتنا فلا رفق في اختيار الكثير على القليل فينفى اختياره مطلقا وشبهة ذلك
ربوبية فان قيل الاتمام علام الرفق فلم فيه على الكثير فضل ثواب اجاب الشيخ بان لا فضل في الثواب فان
الثواب ليس الا في حسن الطاعة لا في الطول والقصر وفي التركيب ضعف فان العطف بلا لا يجامعها والا
على ما عرف والتوضيح ذلك بقوله الا ترى ان ظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابا وظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابا فكذا
هذا ان قصر المسافر واكماله ولئن سلم فضل الثواب لكن لا يصح بناء حكم الاختيار وهو حكم الدنيا على حكم
الاخرة لانا انما نحتاج الى بنائه على ما تعلق به في الدنيا من لزوم او براءة بلا اداء كما في الاختيار في انواع الكفارة فانه
مبني على اليسر الحاصل في الاداء لا في الثواب قال رحمه الله وهذا بخلاف الصوم في السفر
لانه يخير بين وجهين كل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه وعسرا من وجه فان الصوم في السفر يتضمن يسر موافقة
المسلمين وذلك يسر بلا شبهة ويتضمن عسر الحكم السفر والتاخير الى حالة الاقامة يتضمن يسرا من وجه وهو عسر الانفراد
ويسرا من وجه وهو الاستمتاع بحال الاقامة فصلح التخيير لطلب الرفق بين وجهين مختلفين فكان ذلك عبودية
لا ربوبية وانما يثبت هذا الحكم بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب حتى يظهر اثره في اصله وهو الاداء فيظهر في قضائه و
اما استصحبه فلا ولما كان السفر من الامور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة قيل له ان المسافر اذا نوى
الصيام في رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر بخلاف المريض اذا تكلف ثم بدا له ان يفطر حل له لانه سبب ضروري
للتخفيف وهذا موضوع لها ولكنه اذا افطر كان قيام السفر المبيح عذرا وشبهة في الكفارة واذا اصبح مقيما
وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر بخلاف ما اذا مرض فاذا افطر لم يلزمه الكفارة عندنا فاذا
افطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف المرض لما قلنا ان السفر مكتسب وهذا سماوي لا اختيار فيه
في الصلوة على خلاف التخيير في الصوم في السفر فانه يخير بين وجهين يتضمن كل واحد منهما يسرا من وجه وعسرا
من وجه كما تعلم في باب العزيمة والرخصة فصلح التخيير لطلب الرفق بين وجهين مختلفين وكان ذلك عبودية لا ربوبية
وهذا الحكم وهو قصر الصلوة في السفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو المتصل بالاداء والجزء المتضيق
من الوقت حتى يظهر اثر السفر في اصل الوجوب وهو الاداء فيظهر في قضائه لانه خلفه ولهذا لو فاتته صلوة
في السفر قضاها في الحضر ركعتين ولو فاتته في الحضر قضاها في السفر اربعا واما اذا لم يتصل
بسبب الوجوب فلا يثبت القصر هذا لان مقارنة المانع للسبب شرط لابطاله في العمل فاذا تاخر ثبت الحكم
وتقرر فلا يرتفع لان السفر مانع لا رافع ولما كان السفر من الامور التي تتعلق باختيار العبد وكسبه
ولم يكن موجبا ضرورة لازمة مثلا لامكان دفع الضرورة بالامتناع عن السفر وقيل معناه انه نوع ما يحقق
لا موجب ضرورة لازمة بل داعيا الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم بلا كلفة والحرج
قيل ان المسافر اذا نوى الصيام في رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر وقيد بقوله وشرع
فيه لانه اذا نوى قبل الفجر يباح له الافطار وكذا لو عزم على الصوم الغد ثم رجع قبل الصبح يباح له
الاكل ولا يلزمه القضاء بخلاف المريض اذا تكلف الصوم بحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له الافطار
لان المرض سبب ضروري يوجب مشقة لازمة اذا لم يوجب مشقة لما صلح سببا للترخص ولو لم الاكل الازمه
لا يمكن دفعه وليس على لكونه امرا سماويا وهلا فلا يؤثر في اباحة نقض الصوم الذي شرع فيه

فان تحقق جميع المشقة فهو قادر على ازالتها بالامتناع عن السفر لكونه من الامور المختارة وكذا اذا
افطر يعني لم يحل له الفطر لكنه اذا افطر لم يلزمه الكفارة لانها تندرئ بالشبهات والسفر مبيح له
في الجملة فصورته تورث شبهة وان لم يوجب اباحة واذا اصبح الرجل مقيما عازما على الصوم ثم سافر لم يحل
له الفطر بخلاف ما اذا عزم على الصوم صحيحا ثم مرض فانه يحل له الافطار واذا افطر هذا المسافر
لم يلزمه الكفارة لقيام الشبهة المسقطة لها واما اذا افطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا
افطر ثم مرض فانه يسقط عنه الكفارة وهذا كله مبني على ما قلنا ان السفر مكتسب من الامور المختارة
والمرض سماوي لا اختيار له فيه فاذا وجد في اخر النهار دل ان الاستحقاق الصوم لا اباحة للافطار وزوال ذلك
الاستحقاق لا يتجزى فصار كانه ابتدئ من اوله كالحيض فانه يعدم الصوم من اوله ويصير شبهة في
سقوط الكفارة بخلاف السفر فانه اذا وجد في اخر النهار لا يبيح الافطار فلا يزيل الاستحقاق في قبل السبب
المبيح كيف يعمل في المعدوم واجيب بان الصوم لو كان باقيا وجب بالمرض اباحة حقيقة في اول النهار
واذا كان معدوما اوجب شبهة ويجوز ان يقال ان الزائل للاستحقاق في بعض ما لا يتجزى ازاله
كله فصار كان الصوم كله لم يكن مستحقا عليه فلا تجب الكفارة بنقضه قال رحمه الله واحكام
السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وان لم يتم السفر علة بعد تحقيقا

الرخص المتعلقة بالسفر تثبت بنفس الخروج وكان القياس ان لا تثبت الا بعد تمام السفر لان الحكم لا يثبت
قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يترخص بخروجه وعن علي
رضي الله عنه حين خرج من البصرة صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا هذا
الخص صلينا ركعتين وفي هذا تحقيق الرخصة في حق جميع المسافرين فانها لو توقفت على تمام
السفر لما ترخص الا من قصد مسيرة الثلث من اول السفر اللازم باطل لعموم الحكم في جميع [illegible]
ثم اعلم اشتراط تمام السفر بقوله الا انه لو نوى رفض السفر بان بدا له ان يرجع قبل [illegible]
صار مقيما وجب عليه الاتمام ولم يشترط الاكمل الاقامة لان السفر لما لم يتم علة كانت نية الاقامة نقضا

للعارض وهو السفر لا ابتداء علة للاقامة فصار كان السفر لم يكن وكان مقيما كما كان فلم يشترط محل الاقامة
واذا صار نصفه اياما حتى تمت علة السفر ثم نوى المقام في غير موضع المقام لم يصح لان هذا نية
المقام على تأويل التوصل ابتداء ايجاب اي اثبات اقامته بعد تمام السفر لا نقضه فلا يصلح لانه
في غير محله وهو المفازة واذا اتصل بهذا السفر عصيان مثل سفر الابق وقاطع الطريق كان من
اسباب الترخص عندنا وقال الشافعي رحمه الله ليس ذلك من اسباب الترخص واستدل بقوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد ووجهه ان الله تعالى اثبت الترخص باكل الميتة للمضطر الموصوف بكونه
غير باغ اي خارج على الامام الحق ولا عاد على المسلمين بقطع الطريق فبقيت الحرمة في حق الباغي والعادي
واذا ثبت ان لا معنى للترخص باكل الميتة ثبت في الترخص بقصر الصلوة والافطار وسائر الرخص بالدلالة
او بالقياس او بعدم القائل بالفصل ولان الباغي ومن في معناه صاحب هذا السبب عاص بمباشرته وما كان
عصيانا لا يصلح سببا للنعمة فهذا السبب لا يصلح سببا للترخص لانها نعمة اما انه عاص فيه فلان هذا
السفر بعينه لاشتماله على المحرمات عصيان ومباشرة العصيان عاص واما ان العصيان لا يصلح
سببا للنعمة فلما مر في باب النهي ان المناسبة بين السبب والمسبب لا بد منها واذا كان معصيا يجعل
معدوما زجرا وتنكيلا وعقوبة كما جعل السكر المحظور معدوما في حق الاحكام ولنا ان سبب وجود
الترخص شرعا وهو السفر موجود واذا وجد السبب حل الحكم اذا لم يمنع مانع ولا مانع ههنا فان النص
العصيان ليس في نفس السفر الا جعله سببا بل في امر منفصل عنه وهو التمرد على الامام كما في
والبغي على المسلمين والتعدي عليهم بقطع الطريق ولا شك انهما ينفصلان عن السفر فان التمرد على الامام
في المصر بغير سفر معصية وكذلك البغي وقطع الطريق صار جناية لوقوع الجناية على محل العصمة
من النفس والمال والسفر فعل يقع على محل اخر وهو الفعل المباح وقد ينفصلان عنه فان الرجل
قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيهجم ولم يقطع عليهم الطريق وقد يكون بالعكس فصار النهي عن
هذه الجملة وهو سفر البغي وسفر الاباق وسفر قطع الطريق نهيا لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه
فيصلح كالنهي لا يمنع تحقق الفعل مشروعا كالبيع في باب النهي فلا يمنع تحقق الفعل
سببا للرخصة وقيد بقوله من كل وجه احترازا عن النهي لمعنى في غير المنهي عنه اذا كان متصلا به
وصفا كصوم يوم العيد وقد تقدم ذلك ويعني كون ما لا يمنع مشروعه الفعل لا يمنع سببيته
الفعل للرخصة بقوله لان صفة الحل في السفر وفي بعض النسخ في السبب دون صفة القربة
في المشروع ومثل ذلك النهي عنه لا يمنع الاعلى وهو صفة القربة في المشروع فلان لا يمنع الادنى
وهو صفة الحل في السبب بطريق الاولى اما ان صفة الحل في السبب دون صفة القربة في المشروع
فلان السبب غير مقصود بنفسه بل هو وسيلة وصفة القربة في المشروع مقصودة لانه مشروع
للتقرب واما ان مثل ذلك النهي عنه لا يمنع الاعلى وهو صفة القربة فلان الصلوة في الارض
المغصوبة جائزة قربة ولم تزل صفة القربة بالنهي عنها وهذا لان هذا منافاة النهي للقربة اقوى
من منافاته للحل لان القربة لا تثبت بدون الطلب والحل يثبت بنفي الاباحة فكان النهي الذي هو
للمنع منافاته للطلب اشد من منافاته للحل وهذا الجواب في الحقيقة فوق عموم العلة وتقريره

سلمنا ان المعصية لا تصلح ان تكون سببا للنعمة ولكنا ما جعلناها سببا لها بل ما جعلناها هو معصية
بل هو غيره ثم اجاب الشيخ عما تمسك به في السكر بقوله بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلا يصلح ان يتعلق
الرخصة به واجاب عن الاية بقوله وبعد ان ما ذكرتم يأبى ان ينفي مثله السبب وان صفة العصيان امر
منفصل ليس بلازم في السبب فيتبين ان المراد في قوله عز وجل غير باغ ولا عاد في نفس الفعل وذلك اي البغي
والعدوان هو مجاوزة قدر الحاجة وكرر للتأكيد ومعنى غير باغ اي طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا عاد
اي متجاوز قدر ما يسد به دفع الهلاك عن نفسه قبل هذا تفسير قوله فمن اضطر اي المضطر هو
الذي يكون غير باغ ولا عاد كقوله محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان فانه تفسير
للمحصنات وقيل غير باغ اي متلذذ ولا عاد اي متزود وقيل غير باغ اي على مضطر آخر بالاستئثار عليه و
لا عاد سد الجوعة وكل هذه التأويلات تدل على نفي البغي والعدوان في نفس الفعل وهو الاكل وصيغة
الكلام على رجوعهما الى الاكل ادل مما قاله الشافعي في رجوعهما الى الاضطرار لان الاية سيقت لبيان حرمة
الاكل وحله فكان صرفهما الى الفعل الذي هو مقصود الكلام اولى من صرفه الى غير مقصود وقيل هذه منه
مناقضة فانه قال في الباغي المقيم يمسح يوما وليلة واذا سافر لم يرخص له بالمسح والمسح كما هو رخصة
في السفر رخصة في الحضر فما باله حرم احدى الرخصتين واحل الاخرى مع وجود البغي واكمل السفر
الذي انحصى قال رحمه الله القسم السادس وهو الخطاء وهذا النوع نوع جعل
عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وشبهة في العقوبة حتى قيل ان الخاطئ
لا يأثم ولا يحد ولا يقتص لانه جزاء كامل فلا تجزيه الافعال فلا يجب على المعذور ولم يجعل عذرا في
حقوق العباد حتى وجب ضمان العدوان على الخاطئ لانه ضمان مال لا جزاء فعل ووجبت الدية لكن
الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالعقل فيما هو صلة لا تقابل مالا ووجبت عليه الكفارة لان
الخاطئ لا ينفك عن ضرب تقصير فصلح سببا لما يشبه العبادة والعقوبة لانه جزاء قاصر وصح طلاقه
عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يصح لعدم الاختيار منه وصار كالنائم ولو قام البلوغ مقام اعتدال
العقل يصح الطلاق التام ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد الرضا والجواب عنه ان الشيء انما
يقوم مقام غيره اذا صلح دليلا وكان في الوقوف على الاصل حرج فينتقل تيسيرا وليس في اصل العقل
بالعقل حرج في دركه والنوم ينافي اصل العمل به ولا حرج في معرفته فلم يقم البلوغ مقامه والرضا
عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يفضي اثره الى الظاهر ولهذا كان الرضا والغضب من المتشابه في صفات
الله تعالى فلم يجز اقامة غيره مقامه فاما دوام العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة فامر لا يوقف عليه
الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه عند قيام كمال العقل ولما كان الخطاء لا يخلو عن ضرب تقصير يصلح
سببا للكفارة الا انه صار لعدم الجزاء ولهذا قلنا ان الناسي استوجب بقاء الصوم في حال الاكل
وجعل المناقض عذرا في حقه فلم يلحق به الخاطئ فاذا جرى البيع على لسان الخاطئ بلا
قصد وصدقه الخصم يجب ان ينعقد ويكون كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا ولعدم الرضا
ثم الخطاء يذكر تارة ويراد به ضد الصواب قال الله تعالى ان قتلهم كان خطئا كبيرا ويذكر تارة
ويراد به ضد العمد قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطئا وقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء

والنسيان قال ابو القسم الشهيد السمرقندي الخطاء هو ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى
شخص على ظن انه صيد قاصدا الى الرمي لا الى المرمى اليه وفيه نظر لان قوله رمى الى شخص يدل على قصد
المفعول غير انه اخطأ لكونه صيدا ولان الصايد ليس مقصوده مطلق الرمي بل رمى الى مرمى خاص هو صيد
ولانه لا يتناول من اخطأ في المضمضة حتى نزل الماء في جوفه والظاهر ان مراده هو ما يقابل العمد والخطاء
نوع فعل من افعال العباد المكتسبة جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد واختلف
العلماء في جواز المؤاخذة على الخطاء عقلا فانكره المعتزلة لان الخاطئ غير قاصد والجناية لا تتحقق بلا
قصد وجوزها اهل السنة لان الله تعالى امرنا ان نسأل منه عدم المؤاخذة بالخطاء في قوله تعالى
اخبارا عن الرسل وتعليما للعباد ربنا لا تؤاخذنا الاية ولو كانت المؤاخذة ممتنعة عقلا لكانت جورا وصار
الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا لكنها سقطت مع جوازها عقلا بدعاء النبي صلى الله عليه فانه لما قال ربنا لا
تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا استجيب له في دعائه وهذا معنى قوله جعل عذرا صالحا يعني وان كان
جائز المؤاخذة لعدم خلوه عن تقصير جعل عذرا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى
لو اخطأ في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلوته ولا يأثم ولو اخطأ في الفتوى بعد الاجتهاد لا يأثم ويكون
ماجورا واحدا ولو رمى الى شخص على ظن انه صيد فقتله لا يؤاخذ بالقصاص ولا بإثم القتل العمد
وان اثم اثم ترك التثبت وصار شبهة في العقوبة حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها
امرأته لا يؤاخذ بالحد لان الحد والقصاص جزاء كامل في اجزية الافعال والجزاء الكامل لا يجب
على المعذور ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى لو رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد فاتلفه
او اكل مالا على ظن انه ماله يجب عليه الضمان لانه ضمان مال وضمان المال يعتمد عصمة المحل وكونه معذورا
خاطئا لا ينافي عصمته وقد مر بيانه قبل هذا والدليل على انه بدل المحل لا جزاء الفعل ان المتلف
اذا تعدد وجب على الكل ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كامل كما في القصاص
وجزاء الصيد ووجبت الدية كما في مسائل القاتل حالا كضمان الاموال اجاب الشيخ بقوله لكن الخطاء
لما كان بالخطاء الدية لانها ليست في حقوق الله تعالى محضا بل بدل المحل ولا يمنع وجوبها بعذر الخطاء
فان قيل اذا كان بدل المحل وجب ان تكون في مال القاتل حالا كضمان الاموال اجاب الشيخ بقوله لكن
الخطاء لما كان عذرا صلح ان يكون سببا للتخفيف بالعقل يعني في حق الاداء فيما هو صلة لا تقابل مالا
لان مبنى الصلات على التوسع والتخفيف فلا تجب الدية في ماله بل على عاقلته في ثلث سنين هو المروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم ووجبت الكفارة على الخاطئ ولم يجعل عذرا في وجوبها لان الخاطئ لا ينفك
عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فصلح سببا لما يشبه العبادة والعقوبة يعني الكفارة
لانه جزاء قاصر ومثله يستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة وصح طلاق الخاطئ عندنا بان
اراد ان يقول اسقني فجرى على لسانه انت طالق وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لانه يعتمد الاختيار ولا اختيار
للخاطئ وصار كالنائم اما الاول فلان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصدر عن قصد صحيح
فان ما يصدر من الببغاء من الالفاظ لا يسمى كلاما الا ان القصد امر مبطن لا يوقف عليه فلا يتعلق
الحكم به بل يتعلق بسبب ظاهر دال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر

مع المشقة لانا نقول لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لصح طلاق النايم ولقام البلوغ مقام الرضا ايضا
فيما يعتمد الرضا كالبيع والاجارة واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اعتدال العقل
بالبلوغ موجود في النايم وقد صدر منه التكلم بالطلاق وقصده مبطن فيقام البلوغ مقام قصده وكما ان
القصد امر مبطن اقيم البلوغ مقامه فالرضا كذلك فيقام اعتدال العقل مقامه وحيث لم يصح دل على ان الم
المعتبر حقيقة القصد لا حقيقة الرضا واجاب الشيخ عن هذا النقض بقوله ان الشيء انما يقوم مقام غيره
اذا صلح دليلا على حقيقته ان اقامة الشيء مقام غيره في حكم لك يستدعي شيئين احدهما صلاحيته كون القائم مقام
غيره والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فيسقط تيسيرا ودفعا للحرج وقد انتفى الامر
الثاني عن النايم لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتي به ويدع وبالضرورة نعلم
ان النوم ينافي القصد لانه مانع عن استعمال نور العقل وكانت اهلية القصد معدومة لتحصل فلا
حرج في دركه لضرورة العلم بانتفاء القصد فلا يصح اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد والرضا والاختيار
عن استيلاء الاختيار ويعني بلوغه نهايته بحيث يفضي باثره الى الظاهر كما يفضي اثر الغضب الى ذلك بسبب
غليان الدم وما هو كذلك ليس بامر باطن اما ان الرضا عبارة عن ذلك فلانا لا نحكم بكون الشخص راضيا الا اذا
ظهر البشاشة في بشرته كما انا لا نحكم بكونه غضبانا الا اذا ظهر اثاره من تغير الوجه ونحو ذلك ولهذا اي لكونهما
عبارة عما ذكرنا كان الرضا والغضب من صفات الله تعالى من المتشابه لانه لا يمكن القول بثبوتهما
بالمعنى المذكور في حقه تعالى وتقدس لتعاليه عن امتلاء الاختيار وعلامته من غليان الدم واما انه ليس
بامر باطن فلذلك الحكم يتعلق بذلك السبب الظاهر وهو ليس بباطن فلم يمكن اقامة غيره مقامه فاما دوام
العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة فامر لا يوقف عليه فان من قال انت طالق مثلا وادعى انه يخطئ وانه
اراد ان يقول سبحان الله تعالى لا يطلع على صحته الا الله تعالى فهو امر لا يوقف عليه وله سبب ظاهر وهو
اهلية القصد بالبلوغ عند قيام كمال العقل وقد ترتب عليه حكم شرعي وهو وقوع الطلاق فيقام السبب
الظاهر مقامه ولما كان الخطأ لا يخلو عن ضرب تقصير بترك التثبت لم يصلح سببا للكرامة الاخروية انه
صلح سببا للجزاء القاصر ولهذا فرقنا بينه وبين النسيان فقلنا ان الناسي اذا اكل استوجب بقاء الصوم
في خبر ادا بهذه كرامة ثبتت شرعا قضى علينا في حق الخاطي وهو الذي اراد المضمضة
فسبق الماء في حلقه لم يلحق به في استحقاق هذه الكرامة اذ ليس في معناه لتمكن النقصان في حقه فاذا جرى
البيع على لسان الخاطي لا قصدا بان اراد التسبيح فجرى على لسانه بعت هذا العين بكذا وقال الاخر قبلت
فصدقه على الخطأ للخاطي ان ينعقد البيع ويكون كبيع المكره فاسدا لوجود الاختيار وضعا فان
جريان هذا الكلام اصلا وضعا صادر عن اختيار ليس بطبعي كجريان الماء فينعقد البيع لوجود اصل
الاختيار ويفسد لفوات الرضا وقيل معناه ينعقد البيع لان الاختيار موجود بتقدير الوجود والبلوغ عن
عقل مقام القصد ولكن الرضا فائت لعدم القصد الحقيقي فينعقد فاسدا وانما قال ان ينبغي
اشارة الى عدم الرواية فيه عن اصحابنا رحمهم الله تعالى قال رحمه الله واما الفصل
الاخير فهو فصل الاكراه وهو ثلثة انواع نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ ونوع يعدم الرضا
ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجئ ونوع اخر لا يعدم الرضا وهو ان يهتم بحبس ابيه او ولده وما يجري

بحمد الله تمت الفصل الاخير يعني القسم السابع في العوارض المكتسبة للاكراه وهو حمل الغير على
امر يكرهه ولا يرضى بمباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه وشرطه اما في جهة المكره فهو تمكنه من ايقاع
ما هدد به لان عدم تمكنه في ذلك يجعل اكراهه هذيانا واما في جهة المكره فهو ان يصير خائفا
على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدد به عاجلا لانه لا يصير ملجئا محمولا عليه الا بذلك واما في
جهة ما اكره به فهو ان يكون متلفا نفسا او مزمنا او متلفا عضوا او موجبا ما ينعدم الرضا باعتباره
واما في جهة ما اكره عليه فهو ان يكون المكره ممتنعا منه اما لحقه او لحق اخر او لحق الشرع وبحسب
هذه الاختلافات يختلف الحكم واقسامه ثلثة نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ ونوع
يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجئ ونوع لا يعدم الرضا فلا يفسد الاختيار ضرورة
لان الرضا يستلزم صحة الاختيار وانما قلنا ان كان على ما ذكر منك فتامل من ان القسم الرابع من الاقسام العقلية
وهو فوت الاختيار دون اعدام الرضا اما الاول فكالاكراه بما يخاف به المكره على نفسه او عضوه
الهلاك لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار هو القصد الى امر متردد بين الوجود
والعدم داخل تحت قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الاخر وهو ينقسم الى صحيح وفاسد
فالاول ما يكون الفاعل مستقلا في قصده والثاني هو ان يكون مستندا على اختيار اخر وفي هذا النوع اذا
اضطر الى المباشرة كان القصد فيها دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على
اختيار المكره واما الثاني فكالاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف
تلف النفس او العضو واما لا يفسد الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرته لتمكنه في الصبر على
ما هدد به واما الثالث فهو ان يهتم المكره بحبس ابيه او ولده فان المكره يغتم بحبسهما وما يجري
مجراه كحبس زوجته وامه واخته وكل ذي رحم محرم منه لان القرابة المتاكدة بالمحرمية
بمنزلة الولادة فاذا اكره الشخص على بيع عبده بهذه الاشياء يفعله وان كان يعلم انه يحبس
لو ظل السجن مختارا او يحبس مكان ابيه فكان التهديد في حقه يعدم تمام الرضا ولذا التهديد بحبس يحي
ابيه في القياس جاز البيع لان هذا ليس باكراه فان حبس ابيه او ابنه لا يلحقه ضررا فالتهديد به
لا يمنع صحة بيعه واقراره وهبته قال رحمه الله والاكراه بجملته لا ينافي اهليته
ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب الا ترى انه متردد بين
فرض وحظر واباحة ورخصة وذلك اية الخطاب ويأثم مرة ويؤجر اخرى ثم ان الاكراه بجميع
قسمه لا تنافي اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ و ١
الاكراه لا يخل بشيء من ذلك وانه لا يوجب وضع الخطاب بحال سواء كان ملجئا او لا لان المكره
مبتلى فيكون الاكراه ابتلاء والابتلاء يحقق الخطاب اما ان الاكراه مبتلى فلانه متردد في الاتيان
بما اكره عليه بين فرض وحظر واباحة ورخصة اما الفرض فكما اذا اكره على اكل الميتة او شرب الخمر ونحوه
بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه فلو صبر حتى قتل عوقب عليه لثبوت
اباحة هذه الاشياء في حقه في هذه الحالة بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه والمكره على الملح
يفترض عليه الاقدام عليه واما الحظر الى المحظور فكالاكراه على الزنا والقتل فان الاقدام عليهما

حرام محظور كالسبابي واما الاباحة فكالاكراه على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر واما الرخصة
فكالاكراه على الكفر فانه ترخص له اجراء كلمة الكفر على لسانه واما ان الابتلاء يحقق الخطاب فلان
هذه الاشياء التي تردد فيها المكره لا تثبت الا بالخطاب ولانه يأثم مرة كما اذا اقدم على الزنا ويؤجر
اخرى كما في الاكراه على الكفر كما اذا امتنع والاثم والاجر متعلقان بالخطاب فصل ذكر الاباحة
هنا يستدرك لدخولها اما في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد بها اباحة الاقدام على الفعل
حتى لا يأثم وان اراد بها انه يباح له وان تركه يأثم فهو داخل في الفرض فان شرب الخمر يباح
له وان تركه يأثم ولم يوجد فيها ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فثبت انه مستدرك والجواب
ان التقسيم غير حاصر فان المباح هو ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه والافطار بالاكراه
كذلك فان المكلف اذا فعل ما اكره عليه وهو الافطار لا يثاب عليه واذا ترك الافطار لا يعاقب
عليه فكان مباحا واما الفرق بين المحظور والرخصة مع ان المحظور ايضا كالاكراه على القتل والزنا
على الرخصة ستذكره في اخر هذا الكتاب ان ما كان اعلى فهو محظور وما كان دونه فهو رخصة
وبيانه ان اجراء كلمة الكفر مع اطمئنان القلب دون القتل فان في القتل الهتك صورة ومعنى
وفي الاجراء الهتك معنى لا صورة فلهذا سمي احدهما بالمحظور والاخر بالرخصة قال رحمه الله
ولا ينافي الاختيار لانه لو سقط لبطل الاكراه الا يرى انه حمل على الاختيار وقد وافق الحامل
فكيف لا يكون مختارا ولذلك كان مخاطبا في عين ما اكره عليه فثبت بهذه الجملة ان الاكراه لا
يصلح لابطال حكم شيء من الافعال والاقوال جملة الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع لكن
الاكراه كما انه لا ينافي الاهلية لا ينافي الاختيار ايضا لانه لو سقط الاختيار لبطل الاكراه واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما ذكره الشيخ بقوله الا يرى يعني ان المكلف حمل المكره على اختيار
الفعل وقد وافق المكره في ذلك والموافق للحامل للشيء مختار له فيكون المكره مختارا ولذلك كان
مخاطبا في عين ما اكره عليه فان الخطاب يعتمد القدرة وهي بدون الاختيار لا تتحقق واما بطلان
اللازم فلانه يلزم ان يكون ما فرضناه مكرها غير مكره هذا خلف فثبت بهذه الجملة وهي
ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي الاختيار ان الاكراه لا يبطل لابطال
حكم شيء من الافعال كالقتل والاتلاف وافساد الصوم والاقوال كالطلاق والعتاق والبيع فثبت
هذه الجملة لصدورها عن الاهل مضافا الى المحل الا بدليل غير الحكم بعد ما صح الفعل كما
يصح فعل الطائع بدليل يعتبر موضعه فان موجب فعله كشرب الخمر والزنا والسرقة ثابت في الحال الا اذا
تحقق مانع كما اذا تحققت هذه الافعال منه في دار الحرب او تحققت فيها شبهة وكذا موجب قوله انت
طالق وانت حر وهو وقوع الطلاق والعتق عقيب التكلم الا اذا الحق به مغير من تعليق او استثناء
فكذلك في افعال المكره واقواله قال رحمه الله واما اثر الاكراه اذا تكامل فتبديل النسبة
واثره اذا قصر فتفويت الرضا فاما في الاهلية فلا فهذا اصل هذه الجملة خلافا للشافعي رحمه الله
ثم الحاجة الى التفصيل وترتيب هذه الجملة والجملة عندنا ان الاكراه الباطل ما يجعل عذرا
في الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا فعلا كان او قولا لما قلنا ان الاكراه يبطل الاختيار وصحة

القول

القول بالقصد والاختيار كالمكره ترجمة عما في الضمير فيبطل عند عدمه والاكراه بالحبس مثل الاكراه
بالقتل عنده الا يرى انه يعدم الرضا وتحقق العصمة في دفع الضرر عنه عند عدم الرضا ويبطل
البيع والاقوال كلها واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمامه بان يجعل عذرا
في الفعل فان امكن ان ينسب الى المكره نسب والا بطل حكمه اصلا لهذا قال في الاكراه على اتلاف المال ان الضمان
على المكره وقال في الاكراه على الزنا انه يوجب الحد على الفاعل لانه لم يحل به الفعل وكذا قال في المكره على القتل
انه يقتل بما قلنا واما المكره فانما يقتل بالسبب وقال في الاكراه على الاسلام ان المكره اذا كان ذميا لم يصح اسلامه
اذا كان ذميا لم يصح وان كان حربيا يصح لان اكراه الذمي باطل واكراه الحربي جائز فقد اختار
تاما وكذلك القاضي اذا اكره المديون على بيع ماله فباعه صح لان الاكراه حق وكذلك المولي اذا اكره
فطلق صح لما قلنا وذلك بعد المدة عنده قيل هذا جواب عما يقال اذا لم يؤثر الاكراه في الافعال
والاقوال فما فائدة عده في العوارض والعارض لا بد له من اثر فقال واما اثر الاكراه اذا تكامل يعني
ان الاكراه على نوعين كامل وقاصر لانه لا يخلو اما ان يكون ملجئا او لا والاول هو الكامل والثاني هو القاصر فان
كان الاول كالاكراه بالقتل وما اشبهه فاثره في تبديل النسبة اذا احتمل ذلك ولم يمنع منه مانع لتبدل
محل الجناية حتى يصير منسوبا الى المكره واذا كان الثاني كالاكراه بالحبس فاثره في تفويت الرضا لا في
تبديل النسبة فاما في اهدار فعل او قول فلا اثر للاكراه فيه حتى لو اكره على الاتلاف لا يجعل فعله
لغوا بمنزلة فعل البهيمة ولكن يجعل موجبا للضمان على المكره فهذا ما ذكرنا ان اثره في تبديل النسبة
وتفويت الرضا اصل هذه الجملة اي جملة انواع الاكراه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ثم الحاجة
الى التفصيل وترتيب هذه الجملة على ما سنذكره والجملة اي الاصل الجامع عند الشافعي رحمه الله تعالى
ان الاكراه عنده ايضا على نوعين حق وباطل لانه لا يخلو اما ان يكون يحرم الاقدام عليه او لا والاول
هو الباطل والثاني هو الحق وللاول بما جعل عذرا في الشريعة بقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن
امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا حتى سقط الاثم عنه في بعض
الصور فعلا كان او قولا واستدل له بقوله لان الاكراه يفسد الاختيار واما الثاني فلان صحة القول
انما هو باعتبار القصد والترجمة عما في الضمير وذلك لا يكون الا بالقصد الصحيح عنه فيبطل عند عدم القصد الا يرى
ان الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد والاكراه دليل
على ان المكره متكلم لدفع الشر عن نفسه لا للترجمة عما في قلبه فصار في الاثر دليلا على فوات الاختيار لا قصد له
والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده في ابطال القول والفعل حتى المكره اصلا لان الاكراه بالحبس
لعدم الرضا كالاكراه بالقتل لعدم الرضا وبطلان القول والفعل في الاكراه بالقتل لتحقق عصمة
حقوق المكره لئلا يفوت حقوقه بلا اختياره وتحقيق العصمة ههنا انما هو في دفع الضرر عنه عند
عدم الرضا بزوال حقه وذلك ببطلان القول والفعل فيبطلان جميعا فيبطل البيع والاقرار كلها واذا وقع
وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمام الاكراه بان يجعل عذرا يبيح الفعل كالاكراه بالقتل والحبس الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار فان الاكراه يبيح هذه
الافعال وجعل الاباحة دليلا على تمامه لان الاباحة على
الاسباب عنده وموجب احتج رحمه الله الاكراه على الزنا فانه لا يبيح به

على تمام العذر في حق الكامل والقاصر فاذا ابطل حكم الفعل عن الفاعل في الاكراه التام فلا يخلو
اما ان يمكن ان ينسب الى المكره اولا فان امكن نسب اليه والا فبطل عن المكره كسطلانه عن الفاعل
وهذا اى وما ذكرنا من الاصل له اى تابع الاكراه على اتلاف المال فالضمان انما يجب على المكره لا على
الفاعل لان الاكراه قد تم والمكره يمكن ان ينسب الى المكره لان الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف ويتسبب
الفعل اليه ويجعل الضمان عليه وقال في الاقوال اجمع انها تبطل اصلا على الفاعل فلتمام الاكراه واما في
المتكلم فلا يستقيم النسبة اليه لان الشخص لا يقدر ان يتكلم بلسان غيره ليصير آلة له وقال في اتلاف
صيد الحرم والاحرام وفي الاموال لانه لا شيء على الفاعل من جزاء الصيد والكفارة على المكره لانه ضمان يجب
بمنزلة ضمان المال وان امكن ان ينسب قتل الصيد اليه بجعله آلة له وقال في الاكراه على الزنا انه يجب الحد
على الفاعل وقال في الاكراه على القتل يجب القصاص على المكره لعدم تمام الاكراه فان الفعل لا يحل فيها
بحال اما في الزنا فلان الفعل لا يمكن ان ينسب الى المكره لان الزنا لا يتصور بآلة الغير وجبا ان لا تقبل المكره اجاب
لقتل المكره انما قتل بالتسبيب فان التسبيب اذا تعلق بالقتل صار بمعنى المباشرة لان القصاص
شرع احيا لسد باب القتل عدوانا والقتل بالاكراه باب مفتوح للمتغلبة فلو لم يلزمه القصاص
لانسد الباب بقتل المباشر ثم انه سبب تعلق بالقتل لان الفاعل لا يمكنه الخلاص الا بالقتل فصار
كالسبب بخلاف حفر البئر ووضع الحجر على الطريق لانه لم يتعلق بالقتل وقال في الاكراه على الاسلام
ان المكره اذا كان ذميا لم يصح اسلامه لان اكراه الذمي باطل وما يثبت بالاكراه الباطل لا يصح
اما الاول فلانا امرنا ان نتركهم وما يدينون واما الثاني فلان الباطل لا يكون مأذونا شرعا
ولا يكون بإذنه لا يصح وان كان المكره حربيا صح اسلامه لان اكراه الحربي صحيح فنفذ
الاختيار وقلنا اما ان اكراهه صحيح فلان الشرع امر بقتاله وجبره على الاسلام واما ان الاختيار
موجود فلما حققنا ان الاكراه لا يعدم الاختيار كما على ما قلنا في حق السكران ان اصل الصبي يصح تصرفاته وقال
المكره اذا اكره القاضي على بيع ماله صح لان الاكراه بحق وقال في المولى اذا اكره على الطلاق
فطلق صح لما قلنا ان الاكراه بحق وذلك لان ايقاع الطلاق بالاكراه يتصور بعد مضي المدة
على اصله لان بمضي المدة لا يقع الطلاق ولكنها تستحق التفريق عليه كامرأة العنين
فاذا امتنع عما ذكرنا كان الاكراه فلا على وقوع الطلاق فاما ما قبل مضي المدة
فالاكراه باطل ومنع وقوع الطلاق قال رحمه الله وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم
الاختيار ولكنه يعدم الرضا في السبب ويعدم الرضا بالحكم دون الاختيار فكان دون الهزل وشرط
الخيار ودون الخطأ لكنه يفسد الاختيار ولما ذاع وضد اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح
على الفاسد ان امكن فيجعل الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته واذا جعل معدوما صار
كانه عدم الاختيار فيصير الفاعل آلة للمكره فيما يحتمل ذلك وفيما لا يحتمل لا يستقيم نسبته الى
المكره فلا يعتبر المعارضة في استحقاق الحكم فيبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح
لذلك اذا كان سقط بالترجيح الا ترى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب وصحة
التصرفات كلها منقسمة الى هذين القسمين الاقوال قسم واحد لان المتكلم

فيها لا يصلح آلة لغيره والقدر من الاختيار لا يصلح آلة لغيره فاقتصر عليه والافعال قسمان احدهما مثل الاقوال
والثاني ما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره والاقوال قسمان ايضا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على
الرضا وما لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا والاكراه نوعان كامل يفسد
الاختيار ويوجب الالجاء وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء والحرمات انواع حرمة لا تنكشف
ولا تحتمل رخصة بل هي محكمة وحرمة تحتمل السقوط اصلا وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل
ان تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا لما فرغ من بيان اصل الشافعي وترتيب الاحكام
عليه شرع في بيان ما هو الاصل عندنا ثم في ترتيب الاحكام عليه فقال وقد ذكرنا يعني ان الاكراه
لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا لان المكره طلب من المكره اختيار اهون الامرين فكيف لا يكون
مختارا لكنه يعدم الرضا في السبب والحكم وعدم الرضا لا يستلزم عدم الاختيار لكون الرضا اخص
من الاختيار على ما مر واذا كان كذلك كان الاكراه دون الهزل وشرط الخيار ودون الخطأ
لان في الهزل وشرط الخيار عدم اختيار الحكم والرضا به اصلا وان كان الرضا بالسبب موجودا
وفي الخطأ الاختيار موجود تقديرا لا حقيقة كما مر من اقامة الاهلية مقامه فاما في الاكراه
فالاختيار موجود في السبب والحكم حقيقة وان كان فاسدا فكان دون تلك الاشياء في المنع
اقرب الى صحة الطائع وكان تصرفه اولى بالاعتبار من تصرف الهازل والخاطئ لا يقال الرضا
بالسبب موجود في الهزل والشرط دون الاكراه واختيار الحكم موجود في الاكراه دونها فيستوي
الاكل فلا يكون الاكراه دونها لانا نقول لان الحكم هو المقصود لا السبب فلا اعتداد الرضا
به فيهما اختيار الحكم في الاكراه فلا يثبت المساواة بل كان الاكراه دونهما فان قيل الاكراه دون
هذه الاشياء في المنع مع وجود الاختيار فيه وجب ان يقتصر الحكم على الفاعل كما في الهزل والخطأ
بل اولى اجاب الشيخ بقوله لكنه اي لكن الاكراه آلة للمكره بنسبة الفعل اليه على ما سيجيء
بيانه فيعدم الاختيار الفاسد في مقابلة الصحيح ونصير بمنزلة عدم الاختيار واما اذا
لم يحتمل ذلك فلا يستقيم نسبة الفعل اليه فيسلم الاختيار الفاسد عن معارضة الصحيح
اياه في استحقاق الحكم فيبقى منسوبا اليه لصلاحيته لذلك اذا لم يسقط بالترجيح الا ترى
على ان هذا القدر من الاختيار صالح لنسبة الحكم اليه ولم يحتج الى اختيار صحيح صلاحية للخطاب
لا يبقى في تردد المكره بين فرض وحظر ورخصة وذلك من اعلم هذا الاصل صارت التصرفات
اي التصادق في الملك منقسمة الى هذين القسمين يعني ما يمكن نسبته الى المكره بجعل المكره
آلة له وما لا يمكن نسبته اليه فيقتصر الحكم على الفاعل فاما ما كان من الاقوال فهو بقسمته قسم
واحد ليس الا لان المتكلم فيها لا يصلح ان يكون آلة لغيره لما نحن فيه سواء كان مما يحتمل
الفسخ ويتوقف على الرضا او مما لا يحتمله ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا
كما ذكرنا والاكراه الذي له اثر في الاحكام نوعان كامل يفسد الاختيار ويوجب
الالجاء وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء كما تقدم والحرمات انواع حرمة لا
ينكشف اي لا يزول ولا يدخلها رخصة بل هي محكمة كحرمة الزنا والقتل فان القتل لا يحل

وضرورة فكذا بهذه الضرورة فان حرمة نفس غيره كحرمة نفسه فلا يجوز ان يجعل اهلاك نفس
غيره طريقا لصيانة نفسه والزنا في حكم القتل لان ولد الزنا هالك كالميت لعدم من يقوم بما
يحتاج اليه وحرمة يحتمل السقوط اصلا كحرمة الميتة والخمر والخنزير وصومه لا يحتمل السقوط كا
كاجراء كلمة الكفر لكنها تحتمل الرخصة فان المواخذة المرتبة تسقط مع قيام الحرمة
يحتمل السقوط لكن السقوط لا بعذر الاكراه كاتلاف مال الغير فانه حرام لحق الغير وصفة
باق حالة الاكراه والاضطرار لكن رخص له الاتلاف حالة الاكراه والمخمصة مع بقاء الحرمة قال رحمه
الله وجملة الفقه فيه ما قلنا ان الاكراه لا يوجب تبديل الحكم بحال ولا تبديل محل الجناية ولا يوجب
تبديل النسبة الا بطريق واحد وهو ان يجعل المكره آلة للمكره لانه لا وجه لنقل الحكم بدون نقل
الفعل ولا وجه لنقل الفعل ذاته الا بهذا الطريق فان امكن والا وجب الاقتصار ففي
الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم الرجل بلسان غيره فاقتصر على المتكلم ثم ينظر ان كان في جنس
ما لا ينفسخ ولا يتوقف على وجود الرضا والاختيار لم يبطل بالكره مثل الطلاق و
العتاق والنكاح لانه لا يبطل بالهزل وهو ينافي الاختيار والرضا بالحكم ولا يبطل بشرط
الخيار وهو ينافي الاختيار اصلا فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار اولى لما ذكر انواع
الاكراه المتعدي اثره الى المكره والمقتصر على الفاعل وذكر محل الاكراه وهو المحرمات
اراد ان يبين ما هو مدار لما ذكر من الاحكام فقال وجملة الفقه اي المعنى الذي يدور عليه
الاحكام في الاكراه ما قلنا ان الاكراه لا يوجب تبديل الحكم اي لا يغير حكم السبب في الاقوال
والافعال جملة الا بدليل يدل على شيء على مثال فعل الطائع وقوله لصدوره من عقل وتمييز في
اهلية خطابه كصدوره عن الطائع فان قيل لا نسلم ذلك فان الاكراه على اجراء كلمة الكفر يوجب
تغير الحكم حيث لا يحكم بكفر المكره ولا بانة امرأته منه ولو صدر عن الطائع يحكم بهما فالجواب
انه يسلط عليه التكلم بكلمة الكفر لم يوضع دليلا على تبدل الاعتقاد في الاحكام وجوده
في المكره لان قيام الاكراه مانع عن ذلك كان الاكراه على الاقرار وكذا لا يوجب تبديل محل
الجناية لانه تبديله تبديل محل الحكم وذلك يقتضي الخلف على ما نعرف في مسئلة
اكراه المحرم على قتل الصيد ولا يوجب تبديل النسبة الا بطريق واحد وهو ان يجعل
المكره آلة للمكره ومعنى جعله آلة له ان المكره يمكنه ايجاد المطلوب بنفسه فاذا
حمل عليه غيره [illegible] كانه فعله بنفسه وقد عرفت ان ذلك ليس بالغيب وان الاكراه
[illegible] الاختيار اصلا بل لانه يفسد اختياره والفاسد في مقابلة الصحيح كالمعدوم
فيصير الفعل منسوبا الى المكره ابتداء بهذا الطريق لا بطريق النقل ومعنى قولنا
لا يصلح آلة انه لا يمكنه مباشرة ذلك بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا
عليه وهذا لان نقل الحكم بدون نقل الفعل غير موجه لاستلزامه وجود
المعلول بدون علته ونقل الفعل ذاته كذلك لان الفعل اعني وجوده في محل لا
يتصور ان ينتقل الى محل آخر لان الاعراض لا تقبل النقل من محل الى محل آخر الا

الا بالطريق الذي ذكرنا من جعله آلة له فان امكن نقله والا وجب الاقتصار على الفاعل ففي الاقوال كلها
لا يصلح ان يتكلم الرجل بلسان غيره فاقتصر على المتكلم كالعقد ولا يجعل كان المكره طلق امرأته او
اعتق عبده فان قيل ان المتكلم يصلح ان يكون آلة لغيره فان في التوكيل بالطلاق والعتاق
ومتى طلق الوكيل كانه عامل للموكل حتى لو حلف لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بها حنث فصار الوكيل
آلة له فكذلك في المكره ولهذا يرجع المكره بقيمة العبد على المكره وفي الدخول قبل الدخول بنصف
المهر ولو لم يصر آلة له لما رجع واذا صار آلة له صار كأن المكره طلق امرأة المكره واعتق عبده
والجواب ان هذا كلام فاسد لما ذكرنا في معنى كونه آلة له فان معناه ان المكره يمكنه ايجاد
الفعل المطلوب بنفسه وهنا لا يمكنه ذلك لان طلاق امرأة غيره واعتاق عبد غيره غير
ممكن ثم اذا اقتصر على المتكلم ينظر ان كان في جنس ما لا ينفسخ ولا يتوقف على وجود
الرضا والاختيار الصحيح لم يبطل بالكره كالطلاق والعتاق والنكاح وهذه الامور
لا يبطل بالهزل والهزل ينافي الاختيار والرضا بالحكم ولا يبطل بشرط الخيار والشرط ينافي
الاختيار بالحكم والرضا به ايضا فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار اولى لان ما لا يبطل بالاعلى لا يبطل
بالادنى بالطريق الاولى فان قيل الاكراه على الطلاق والعتاق عذر ان محض والمكره
غير راض بالتلفظ به وبالحكم ايضا فكيف يثبت به حكم شرعي وفي الهزل وشرط الخيار الشخص
راض بالتلفظ لكن غير راض بالحكم فلا يلزم من عدم البطلان بهما عدمه بالاكراه اجيب بان
الاكراه لو لم يكن عذرا وانما يحض لما فسد للاختيار كالامر بالطلاق والعتاق والتماس
على ذلك والرضا والاختيار ليس بشرط فيهما بل يثبت بنفس التلفظ الصادر من اهله
وقد وجد ذلك قال رحمه الله واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق
الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا
بالسبب والحكم جميعا والتزام المال يبطل عند عدم الرضا فكان المال لم يوجد فلم يتوقف
الطلاق عليه بل وقع كطلاق الصغيرة على مال بخلاف الهازل عند ابي حنيفة رحمه الله لانه يعدم
الرضا والاختيار جميعا بالحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في السبب واذا كان كذلك صح
ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار فانه لما دخل على الحكم دون السبب اوجب
توقف الطلاق على المال فكذلك ههنا واما عندهما فان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا
يعدم الاختيار فيهما ايضا فلم يصح ايجاب المال بعدم الرضا بلزوم المال وجد كان لم يوجد فوقع
بغير مال [illegible] لانه يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب وعندهما ما يدخل
على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع اصلا كشرط الخيار وما دخل على السبب يؤثر
في المال دون الطلاق لانه لا يحتمل الاشتراط وكان في الايجاب مثل الثمن في بعض الاحكام
فتبع الطلاق الذي هو المقصود لما اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق
يقع والمال لا يجب قيد الاكراه بجانب المرأة لان الرجل لو اكره على الخلع بعد الوطء وهي
غير مكرهة فالخلع واقع لانه في جانب الرجل طلاق والاكراه لا يمنع وقوعه والمال لازم عليها

لانما التزمته طابعة اما وقوع الطلاق سواء كان الاكراه بوعيد تلف او حبس فلان تعلقه بمجرد
وجود القبول لا المقبول وبالاكراه لا ينعدم القبول لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب
والحكم جميعا والطلاق مما لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا واما عدم
وجوب المال فلان وجوبه يعتمد وجود الرضا والاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام
المال مما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا فينعدم عند عدمه فكان المال لم يوجد فلم يتوقف
الطلاق عليه بل وقع اذا قبلت ولا يجب المال كالصغيرة اذا طلقت على مال فان الطلاق
يتوقف على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولم يجب المال وقد اشار اصحابنا رحمهم الله
الى الفرق بين الاكراه والهزل فانه يؤثر في اصل الطلاق بالخلع ما لم ترض المرأة بالتزام
المال عند ابي حنيفة رحمه الله دون الاكراه فاشار الشيخ بقوله بخلاف الهزل الى ذلك لانه
اي الهزل يعدم الرضا والاختيار جميعا بالحكم ولا يعدم الرضا ولا الاختيار في السبب واذا كان
كذلك صار [illegible] المال بالهزل موقوفا على ان يلزم عند تمام الرضا فيتوقف الطلاق عليه
كشرط الخيار فانه لما دخل على الحكم دون السبب وجد الاختيار والرضا بالسبب لا بالحكم فيتوقف
وهو الطلاق على الرضا بلزوم المال واما الاكراه فانه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما
يعدم الرضا بهما فلوجود الاختيار في السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا
لا يجب المال فكان المال لم يذكر اصلا هذا [illegible] في ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما فان الاكراه
يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا ولا يعدم الاختيار فيهما كالجواب في ابي حنيفة رحمه الله فلم يمنع
الايجاب اي لا يعدم الرضا بلزوم المال فكانه لم يوجد فوقع بغير مال بخلاف الهزل حيث
يقع الطلاق ويجب المال في [illegible] عندهما على ما مر لانه يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب
والاصل عندهما ان ما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع اصلا كشرط الخيار وما
دخل على السبب اي الاكراه يؤثر في المال دون الطلاق وهذا لان المال في الخلع في الايجاب
كالثمن في البيع لان كل واحد منهما لا يجب الا بشرط ذكره ثم ما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب
في البيع والخلع وكما لا يجب الثمن لا يجب بدل الخلع وما دخل على الحكم لا يمنع صحة الايجاب
في البيع فلا يمنع في الخلع ايضا الا ان في البيع ما دخل على الحكم يمنع اللزوم وفي الخلع لا يمنع
لان المقصود في الخلع الطلاق والمال تابع فتعلق صحة الايجاب بتبع المال الطلاق الذي
هو المقصود فلا يمنع لزوم التابع كما لم يمنع لزوم المتبوع وفيه بحث فان الداخل على
السبب لما منع صحة الايجاب وجب ان لا يقع الطلاق ايضا لان وقوعه بالايجاب
او ما قام مقامه غير مشروع ويمكن ان يجاب عنه بان عدم لزوم المال باعتبار ما
على السبب لاحتياجه الى الرضا ولم يوجد بخلاف الطلاق فانه لم يحتج اليه وبطلان
التابع لا يستلزم بطلان المتبوع وعلى هذا ايراد هذه المسئلة في القسم الذي
تليه كان اولى لان الخلع اذا كان من جانب المرأة فهو معاوضة على قول ابي حنيفة
رحمه الله وهي مما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا لا [illegible] في هذا القسم على

تقولهما فانه يبين عندهما وما لا يحتمل الفسخ لانه مما يتوقف على الرضا بالاتفاق فلو كان الاكراه على
[illegible] هذه الثلث الاقسام قال رحمه الله واما الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا مثل
البيع والاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا الا انه يفسد لعدم الرضا ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها
[illegible] قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه ولان فيه للخصم [illegible] ان الضرر موقوف على بل على الاختيار
[illegible] ان قد يختار الضرر كارها لغير راض كالفصد وشرب الدواء واما الرضا اللزوم
[illegible] فما يحتمل الفسخ لا غير وهذا بخلاف اقارير السكران فانها يصح على ما قلنا لان السكر لما لم يصلح
عذرا لم يصلح دلالة على عدم المخبر به بل جعل دلالة على الرجوع بخلاف السكران اذا ارتد فان امرأته
لا تبين وجعل السكر في دلالة على عدم المخبر به لان الردة تعتمد محض الاعتقاد وقد وقع فيه
الشك والشبهة فلم يثبت وما يحتمل العباد [illegible] لا يبطل بالشبهة ايضا والكامل في الاكراه والقاصر
في هذا سواء [illegible] اما التصرف الذي يحتمل الفسخ وما يحتمل العباد [illegible] لا يبطل بالشبهة القصاص
الكامل في الاكراه والقاصر ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا
كالذي لا يحتمل الفسخ بناء على ما قلنا ان الاقوال كلها تقتصر على المتكلم لكنه ينعقد فاسدا لان
الاكراه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره عن اهله في محله لكن يمنع نفاذه لعدم الرضا الذي
هو شرط النفاذ فينعقد فاسدا فلو اجازه بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة يصح لتمام رضاه
والفساد كان لمعنى غير ما يتم به العقد فيزول الفساد في المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد
او خيار فاسد اذا اسقطه من له الاجل او الخيار قبل تقرره والاكراه يمنع صحة الاقارير كلها
سواء كانت مما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق والرجعة والعفو عن دم العمد او ما
يحتمله كالبيع والاجارة وابراء الدين لان صحة الاقارير تعتمد قيام المخبر به في الاكراه
ليس بقائم اما الاول فلانه خبر والخبر يستدعي [illegible] واما الثانية فلقيام دلالة عدمه وهو انه
السيف على راسه فان اقراره لدفع السيف عن راسه لا لوجود المخبر به وكذا اذا هدد
بحبس او قيد لفوات الرضا لما يلحقه من الهم والغم بها وعدم الرضا يمنع ترجح صدقه
والاقرار انما يصح لترجح جانب [illegible] فان قيل لو كان وجوب الحق في
الاقرار لرجحان صدقه لما عتق العبد اذا قال مولاه هذا ابني وهو اكبر سنا منه واللازم
باطل على قول ابي حنيفة رحمه الله كان فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التبني لكونه [illegible]
فوق التيقن بالكذب في الاقرار مكرها واذا نفذ العتق ثمه وجب ان ينفذ الاقرار ههنا
بالطريق الاول فالجواب ان ابا حنيفة رحمه الله جعل ذلك الكلام مجازا عن الاقرار
بالعتق باعتبار المجاز لا لظهور ترجح جانب الصدق في اقراره فاما في الاكراه
فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا عن شيء لانه اخبر بالتكلم بالحقيقة وقد ترجح جهة كذبه
فيبطل وهذا اي اقرار المكره بخلاف اقرار السكران فانها يصح على ما قلنا لان السكر
لما لم يصلح عذرا اذا كان معصية لم يصح دلالة على عدم المخبر به بل جعل دلالة على
الرجوع فما صح فيه صريح الرجوع ان يجعل السكر دليلا عليه وما لا فلا كما تقدم فان

قيل السكران اذا ارتد فان امرته لا تبين منه وجعل السكر فيه دلالة على عدم المخبر به وذلك
تناقض اجاب الشيخ بقوله لان الردة تحتمل بعمل محض الاعتقاد اى اعتقاد الكفر وقد وقع فيه
الشك والشبهة اما اعتقاده على ذلك فلان القلب اذا كان مطمئنا واجرى كلمة الكفر على
لا تخرج عن الاسلام واما وقوع الشك والشبهة فيه فلان كلامه بالنظر الى عقله يصلح دليلا
على الاعتقاد ككلام الصاحي وبالنظر الى انطماس نور القلب بالسكر لا يصلح دليلا فلا
يثبت اعتقاد الكفر بالشك فلا تثبت الردة ولا البينونة واما ما يعتمد العبارة كالطلاق
والعتاق فانه لا يبطل بالشبهة ايضا لان صدور كلامه عن عقل واهلية يوجب وقوعها
وصحة تابير التصرفات الا ان قيام السكر يورث شبهة عدم الصحة فيها فلا يبطل ما يثبت
باصل الكلام بهذه الشبهة والكامل وهو الاكراه بالقتل والقطع والناقص وهو الاكراه
بالحبس والقيد في هذا القسم اى الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا والاقارير كلها
سواء لان الناقص منه كالكامل يعدم الرضا وعدمه يمنع النفاذ ويدل على عدم المخبر به
والحد في الحبس الذي هو اكراه ما يجي منه الاغتمام البين وفي الضرب ما يجد منه الالم الشديد
وليس في ذلك حد لا يزاد عليه ولا ينقص لان نصب المقادير بالراى لا يجوز ولكن ذلك
على حسب راى الحاكم اذا رفع ذلك اليه فما راى انه اكراه افسد العقد وابطل الاقرار به لان
ذلك يختلف باختلاف الناس فرب وجيه تاثير الحبس والقيد في حقه يوما فوق ما هو
حبس شهر في حق غيره فلذا لم يقدر فيه بشيء وجعل مفوضا الى راى الحاكم ليبني ذلك
على حال من ابتلي به كذا في المبسوط قال ــــ رحمه والقسم الذي يصلح ان يكون
آلة لغيره مثل اتلاف المال واتلاف النفس لانه يحتمل ان ياخذه فيضرب به نفسا او مالا
فيتلفه فان كان قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا اليه فيلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج
المكره في الوسط ولذلك وجب القصاص على المكره بعدما انقسمت الافعال على نوعين نوع
كالاقوال لا يصلح ان تكون آلة للمكره وسائر ونوع يصلح ان تكون آلة لغيره وهو ما نحن فيه
كاتلاف المال واتلاف النفس لانه يحتمل ان ياخذ المكره الفاعل فيضرب به نفسا او
مالا فيتلفه فان كان علمه ان على المكره ما يوجب حرج المقتول وجب بهذا الاكراه القود
في النفس بالاجماع واما اني بكلمة على اشارة اى لزوم ذلك عليه بالاكراه بان الزمه بقوله
اقتله بالسيف او السكين او لا قتلنك فقتله به واما شرط ذلك لانه لو اكرهه على القتل
بعصا او حجر كان بمنزلة القتل بالمثقل وذلك لا يوجب القود عند ابي حنيفة رحمه الله
ذكر الشيخ الحجاجي في هذه المسئلة وقال في الاسرار والمبسوط والهداية يجب القود عند
ابي حنيفة رحمهما الله ومحمد وعند ابي يوسف رحمه الله لا يجب القود على احد بل يجب الدية
على المكره في ماله في ثلث سنين وعند زفر رحمه الله يجب القود على المكره لا المكره مثل قول
الشيخ وهو رواية عن واحد منهما على موافقة رواية ابي حنيفة رحمه الله فاطلقوا الحاج بناء
على ذلك وهو ضعيف وانما وجب القود لصلاحيه كونه آلة ووجود المقتضي وعدم المانع اما

ومحمد رح

العبد المقتول في انتقال الجناية بدل الملوك في حق جمل كان العبد ملك منفسه فلا يجب الضمان
ولا قود لانه جعل العبد بامر مولاه موضع اشتباه لان العقل اى كل كان كل من الحر كالحر في الحيوة
والدم فلا يصح الامر بقتله من هذا الوجه ويكون مالا مملوكا لمولاه فيصح امره بالاتلاف من هذا
الوجه كما يصح الامر بقتل شاته فيصير هذا الوجه شبهة في سقوط القود والضمان
ولكن الاثم لا يسقط اليه بخلاف ما اذا امر حرا بامر حرا آخر فان الضمان على المباشر لان
هذا الامر لا يصير شبهة في سقوط القود والضمان لعدم ولاية الامر وهذا اذا لم يكن الآمر ذا
سلطنة فان كان فامره كالاكراه اذا كان المامور يخاف على نفسه او عضوه لان عادة
المتجبرين الترفع عن التهديد بالقتل ولكنهم يامرون ثم يعاقبون من خالف امرهم بالقتل
هذه العادة كان من يعلم كلية التهديد بالقتل ويبتني ما ذكرنا في المبسوط اى الاكراه
كان مطلقا انتسب الفعل الى الامر واذا لم يكن صحيحا اقتصر على الفاعل واما الاكراه فصحيح
بكل حال سواء اكره حرا على قتل عبده او قتل حرا آخر وسواء اكره على الكفر في موضع الاشتباه
او في غيره لان الاكراه يتحقق في الوجوه كلها ولا يمكن دفعه بحجة نسبة الفعل الى المكره و
هذا ايضا يجب الايجاب واما الاكراه الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس اى قيد او ضرب لا يخاف
منه على نفسه فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على المباشر لان هذا
الاكراه لعدم الرضا ولا يفسد الاختيار والمشية ولا يفسد الاختيار لا يجعل الفاعل آلة
اما انه لعدم الرضا فظاهر وليس لم يتداخل في الدليل واما انه لا يفسد الاختيار فلان فساد
فساد الاختيار انما هو باعتبار خوف التلف بكونه يحوله على حفظ نفسه وليس ما يفعل
الالا مع خوف التلف واما ان ما لا يفسد الاختيار لا يجعل الفاعل آلة فظاهر
تعالى فاقتصر الفعل على الفاعل قال ــــ رحمه الله واما القسم الذي لا يحتمل
ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره فذلك مثل الاكل والوطي والزنا لان الاكل بفم الغير لا يتصور
وكذلك الزنا اما احد قسمي الافعال وهو ما وقع في الكتاب اولا فهو القسم الذي لا يحتمل
ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره مثل الاكل والزنا فان الاكل بفم غيره غير متصور فلا يحتمل
النسبة الى المكره من حيث انه اكل باتفاق الروايات حتى لو اكره على الاكل صائما فعل
فسد صومه لا صوم المكره بالاتفاق فاما في نسبته الى المكره من حيث كونه اتلافا فقد
اختلفت الروايات في ذلك ففي شرح الطحاوي والخلاصة لو اكره على اكل مال الغير
وجب الضمان على الاكل دون المكره وان كان الفاعل يصلح آلة من حيث الاتلاف كما في الاعتاق
لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لم يجب الحد
على المكره ووجب المهر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له
بخلاف الاكراه على الاعتاق لان مالية العبد تلفت بلا حصول نفع للفاعل وذكر
في التتمة لو اكره على اكل طعام نفسه ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعانا
رجع بقيمته عليه لان في الاول حصلت منفعة الاكل له وفي الثاني لم يحصل ولو اكره

على اكل طعام الغير فاكل فالضمان على المكره لا على الاكل وان كان جايعا وحصلت له المنفعة
لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض لعدم امكان الاكل
بلا قبض في الغالب وكان قبض المكره صار قبضه منقولا الى المكره فكان المكره قبضه
بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان
ثم اذن له بالاكل لا يضمن الاكل لانه اكل طعام الغاصب باذنه فكذا هنا ومن طعام
نفسه لم يصر اكلا لطعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا قبل الاكل لان
ضمان الغصب لا يجب الا بالازالة يد المالك ولا يصير الازالة ما دام الطعام في يده في
فمه فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يجب الضمان صار اكلا طعام
نفسه وكذا الوطي بالة غيره غير متصور ولو اكتفي بذكر الزنا حتى لو ذكر الوطي كان
جيدا لان الوطي الذي يكون عليه انما هو الزنا قال رحمه الله وكذلك

ان ويبدل القسم الاول لا يصلح ان يكون
يصلح ان يكون الة في اقتصار الفعل على الفاعل فاذا كان نفس الفعل مما
يتصور ان يكون الفاعل فيه الة لغيره صورة الا ان محل الاكراه غير الذي يلاقيه الاتلاف
صورة وكان محل الاكراه يحصل الفاعل الة ينسدل فان جعله الة يكون باطلا فيقتصر الفعل
على المكره لان المحل اذا تبدل كان في تبدله بطلان الكره والغرض وجوده هذا
خلف وهذا لان في تبديل المحل خلاف المكره وخلافه بطلان الاكراه اما الاول
فلان المكره اكرهه على ايقاع فعل في محل بعينه فكان ايقاعه في محل اخر مخالفه ضرورة
واما الثانية فلان الفاعل اذا خالف المكره لم يوافقه في اختياره والاكراه لموافقة لم
الفاعل لو اراده فاذا لم يوافقه بطل الاكراه واذا بطل اقتصر الفعل على الفاعل
لعدم فادرالة وعادالامر الى المحل الاول فبطل التبديل والغرض وجوده هذا
ايضا خلف فقوله ولان الاكراه ان كان بغيره او هو نيل الدليل الاول وان كان
بواو فالطو وسته دليل حلف وديظهر بيانه بالدليل الثاني والثالث دليلا اخر
مشتمل على لكن الخلف وخلف اخر والظاهر ان قوله لان المحل الى قوله بطلان الكره

حلاله وقوله وحل المكره لا الة له في نيل بل المحل لحل اخر وبيانه ما سبق من قوله فيثبت بهذه الجملة
لان المكره لا يصلح لابطال الحكم في حق الله تعالى الا تري ان الحلم واذا لم يكن له الته في ذلك ولا مونول غير
فالمفصل وقوله وفي نيل بل محل خلاف المكره دليل ثالث وبيانه بما ذكرنا ومثال هذا
الفصل كاكراه المحرم على قتل الصيد واكراه الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك العقل نقص
على المكره سعد السنح على ذلك بقوله لان المكره انما يجعل الة يجر على احرام نفسه يعني في صو
صورة المحرم او على حرمة عني في صورة الحلال والفاعل في ذلك اي في الجناية على الاحرام او
الدين لا يصلح الة لغيره لان المكره لا يمكنه ان يجني على احرام الغير لينفسه كذا بالاكراه لو
جعل الة على طريق لزم محل اخر وهو يبدل محل الجناية فان محل الجناية حصل احرام المكره و
دينه ولهذا ولان المكره في ذلك لا يصلح الة لغيره ولو جعل الة لينبدل محل الجناية قلنا
ان المكره على القتل يأثم لان القتل من حيث انه يوجب الاثم جناية على دين القاتل والجناية
على دين القاتل لا يصلح المكره فيها الة لغيره فالقتل من حيث يوجب الاثم لا يصلح المكره
فيه الة لغيره فلو جعل الة صار محل الجناية دين المكره ولزم تبدل المحل الاول فلانه
اثر من تت المكره على قتله حقيقة وسعه واستدل ان استباحته في غير انتهاء جنة
وذلك طاعة المخلوق في معصية الخالق واما الثانية فلان الجناية على الدين تحصل بعزائم
القلوب خلافا لها بالفعل ولا يتصور ان يقصد الشخص بقلب غيره ولعل هذا معنى
قول الشيخ رحمه الله لانه اختار جوبه وحققه ما في وسعه فلحقه الاثم والاثم يحصل بعزائم
القلوب اذا اتصلت وانما قيد بذلك اشارة الى ما ثبت في الحديث ان الله تعالى يجاوز
عن امتي ما حدثت به انفسهم بالنفي فصار المكره في حق الحكم فاعلا يلزمه القصاص
وصار المكره في حق الاثم فاعلا واذا كان فاعلا صح ان يجعل شريكا ويلحقه الاثم
بالمباشرة ولعل هذا معنى قوله وصار في حق المكره فاعلا وصار المكره في حق الاثم
فاعلا فقيل له لا يفعل وصار المكره اثما وقدم الظرف في الاول دون الثاني للاختصاص
القصاص بالمكره عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما فيستقل به اشار الى ذلك في عبارة الشيخ
ههنا اغلاق لعلك تريده ما ذكرناه فان قيل لا نم انه لو صار المكره الة لتبدل الجناية
غايته ما في الباب انه يلزم الجناية على احرام المكره ايضا بسبب الاكراه ولئن سلم التبدل
فلا نم انه لا يبقى مكرها اجيب بان الجناية الواحدة بالشخص لا يمكن ان يقوم بمحلين
واذا ثبت ساعي الاكراه ضرورة لان اكراهه على الجناية على محل خاص لم يوجد وقد تقدم
تحاذلك والعلماء وجوب الجزاء على المكره في الاكراه المحرم على قتل الصيد وجه
الاستحسان لان القتل من الفاعل جناية على احرام نفسه والجناية على احرام نفسه
لا يصلح المكره فيه الة لغيره كما مر فيقتصر عليه والا كان يأثم الاكراه في
الاهدار وليس له فيه تأثير كما مر وفي القياس لا شي عليه لانه صار بالالة الة
كان الفعل لم يوجد من جانبه قال رحمه الله والذي قلنا في المكره

على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه وان كان فعلا لان التسليم تصرف في البيع وانما اكره
التصرف في بيع نافذ بالاتمام وتسليم فيه لا يصلح آلة ولو جعل آلة لتبدل المحل والتبدل
ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب
لما اى ولان تبدل المحل يوجب اقتصار الفعل على الفاعل اذا اكره على البيع والتسليم
فباع مكرها وسلم مكرها ان تسليمه يقتصر عليه وان كان التسليم فعلا لا قولا لان
الاكراه على التسليم تصرف في البيع لما اكره على التصرف في البيع اما الاول فلان
المفروض ذلك واما الثاني فلانه انما اكره لينصرف الى البيع نفسه بالاتمام فان
التسليم في البيع متمم سبب الملك ولهذا كان له شبهة ابتداء العقد كما عرف والمكره
في هذا الوجه اعني التصرف في البيع نفسه بالتمام آلة وما لا يصلح فيه آلة اقتصر
عليه الفعل فاقتصر عليه التسليم اما الثاني فظاهر مما تقدم واما الاول فلانه
لو جعل آلة لتبدل المحل والتبدل في هذا العقد واللازم بقسميه باطل فكذا
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان التسليم اذا نسب الى المكره صار المكره هو
التصرف في المغصوب ولم يكره عليه وخرج من كونه متمما للعقد العاقد فصار
غصبا محضا ابتداء وذلك تبدل للفعل فيجعل التسليم بهذا الوجه مقتصرا على
البائع فيثبت الملك للمشتري كما لو سلم طائعا وينفذ اعتاقه وتدبيره واستيلاده
فيه عندنا لكن في هذا التسليم تفويت ليد المالك من وجه ومن هذا الوجه هو غصب
فينسب الى المكره من حيث هو غصب لانه صالح لكونه آلة له فيه فيرجع بالضمان
عليه والحاصل ان هذا التسليم متمم للتصرف من وجه مفوت لليد من وجه فعملنا
بالوجهين جميعا ونسبناه الى الفاعل من الوجه الاول فلم يجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ
فيه اعتاق المشتري ونسبناه الى المكره بالوجه الثاني فلم يجعله اتماما محضا
حتى لا يبقى للبائع الرجوع على المكره بالضمان والمكره بعد زوال الاكراه بالخيار ان شاء
ضمن المكره قيمته يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري وعلى هذا فالتبدل
انما هو لما هو متمم من وجه غصب من وجه الى كونه غصبا محضا لا الى كونه متمما
محضا قال رحمه الله واذا ثبت انه امر حكمي الخ حاصله انا صرنا اليه استقام
ذلك فيما يعقل ولا يحس فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الخ هو المتكلم
ومعنى الاتلاف منه منقول الى الاكره لانه منفصل في الجملة محتمل للنقل
باصله [illegible] اى واذا ثبت ان انعقاد الفعل ونسبته الى المكره امر حكمي صرنا
اليه بشرع الاصل والله صحح على الاساس فانا نستقيم ذلك الاستقلال فيما يعقل
ولا يحس يعني صحة ذلك مشروطة بشرطين احدهما ان ذلك الفعل وحده
في المكره والثاني ان لا يكون [illegible] حسا اما الاول فلانه لو لم يتصور منه لا يستقيم
النسبة اليه واما الثاني فلانه لو تصور منه ووجد منه حسا كان ذلك الفعل منسوبا

اليه حقيقة فيكون هو المباشر والقدر خلافه هذا خلف وعلى هذين الامرين تفرع فروع المسائل
فقلنا ان المكره على الاعتاق بالاكراه الكامل هو المتكلم بما يوجب الاعتاق اذ التكلم به امر محسوس
لا يتصور الى المكره لانه ليس بمالك والاعتاق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان ينسب
اليه واما الاتلاف من هذا الاعتاق فمعنى معقول منقول الى المكره اي يمكن نقله
الى المكره وينسب اليه فان قيل التكلم بما يوجب الاعتاق يستلزم الاتلاف فكيف ينفك احدهما
عن الآخر اجاب الشيخ بقوله لانه منفصل في الجملة محتمل للنقل باصله يعني ان الاتلاف لا
يستلزم ذلك ولا ذلك يستلزم الاتلاف فيه لان الاتلاف منفصل في الجملة عن التكلم بما يوجب
الاعتاق وذلك لان بينهما عموما وخصوصا من وجه فقد يجتمعان كاعتاق العاقل البالغ
الصحيح ويوجد الاتلاف بدون التكلم به كقتل عبد الغير وقد يوجد التكلم به بدون الاتلاف
كتكلم الصبي والمجنون بما يوجب الاعتاق فانه لا يلزم منه الاتلاف واذا كان منفصلا
عنه في الجملة صار الاتلاف محتملا للنقل باصله فصار من المكره ابتداء فلهذا يرجع على المكره
بقيمة العبد موسرا كان او معسرا لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار ولا يجوز
ان يحال الضمان عليه ويثبت الولاء للمكره كما في الرجوع عن الشهادة في العتق فان
الشاهدين ضامنان والولاء للمشهود عليه بالعتق لان الولاء كالنسب والنسب على ما مر
فلا يمنع ثبوته للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق نفذ من
جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله قال رحمه واما بيان ما ذكرنا من تقسيم الحرمات
فان القسم الاول هو الزنا بالمرأة والقتل والجرح لا يحل ذلك بعذر الكره ولا يرخص لانه
لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه في ذلك سواء فسقط الكره في حق تناول
دم المكره عليه للتعارض وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل وذلك بمنزلة القتل ايضا
ان من قيل له لنقتلنك او لتقطعن يدك لم يحل له ذلك لان حرمة نفسه فوق حرمة
يده عند التعارض ويدخل في نفسه سواء [illegible] لما فرغ من انواع الاكراه شرع في تفصيل
ما جعل من الحرمات فقال اما القسم الاول وهو الحرمة التي لا تنكشف ولا تحتمل الرخصة
فهو الزنا بالمرأة وقيد بالمرأة ليعلم ان الاكراه في زنا الرجل فان زناها يحتمل الرخصة على
ما يجيء والقتل والجرح وكل واحد من هذه الافعال لا يحل بعذر الكره ولا يرخص فيه
مع بقاء الحرمة كاجراء كلمة الكفر لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه
في ذلك سواء فلا دليل للرخصة في المكره والمكره عليه سواء واذا استويا في خوف التلف
استويا في استحقاق الصيانة فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض
فلا يحل له الاقدام عليه اصلا وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع
النسل لانه لم يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد لما انقطع عن الزاني لا يمكن
ايجاب النفقة عليه ولم يكن لها قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك
الولد ضرورة فكان الزنا كالقتل حكما فلا يثبت الترخص بل للتعارض حتى ان من قيل

له لنهلكنك او لتقطعن يدك حل له ذلك لوجود المرجح فان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند
التعارض لان حرمة الطرف تابع لحرمة النفس والاصل راجح على التابع فان فيما اتلاف
البعض لا اتلاف الكل وهو اولى من اتلاف الكل لا محالة كمن وقعت في يده اكلة فيقطع بها الهلاك
عن نفسه فان قيل فعلام علقه محمد رحمه الله تعالى بالمشيئة حيث قال في المبسوط
وسعه ان شاء الله تعالى اجيب بانه ليس في معنى الاكلة من كل وجه فان حرمة الطرف
الصحيح كحرمة النفس فلهذا تحرز عن الاثبات وعلقه بالمشيئة واما اذا قيل لاقتلنك
او لتقطعن يد فلان فلا يحل له ذلك لان يد الغير ونفس المكره سواء فلا ترجيح ويجوز
ان يكون نفسه ويد غيره ونفس غيره في استحقاق الصيانة سواء الا ترى انه لا يحل
للمضطر دفع الغير للاكل كما لا يحل له قتله ولو اباحه له القطع لا يجوز له ذلك فكما لا يحل
له الاقدام على نفس الغير لا يحل له الاقدام على يده لا يقال الاطراف ملحق بالاموال
فينبغي ان يترخص في قطع يد الغير بالاكراه التام كما في اتلاف الاموال لانا نقول
الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق غيره لان الناس لا يبذلون اطرافهم صيانة
لنفس الغير ويبذلون اموالهم فان قيل الزنا انما يكون في معنى القتل اذا لم تكن المراة ذات
زوج واما اذا كانت فالولد ينسب الى الفراش وان خلق من ماء الزنا لقوله عليه السلام
الولد للفراش وللعاهر الحجر فكيف يكون معنى القتل اجيب بان الاصل ان ينسب الولد
الى من خلق من مائه ويجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع عن الزاني كان اهلاكا حكما بالنظر
الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى
الهلاك ايضا قيل فيه نظر لانه انما انقطع عن الزاني فقد الحق الى من هو منه فلا
فلا يكون اهلاكا كقوله وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه لانهم جعلوا
الزنا في حكم القتل مطلقا والاهلاك اللازم من هذا الدليل جزئي يحتمل الوجود والعدم
فلا يثبت به الامر الكلي ويمكن ان يجاب عنه بان الزنا اهلاك في صورة مطلقا
وفي صورة اخرى قد يكون وقد لا يكون فكان الا في معنى الاهلاك غالبا فاعتبر اهلاكا
اعتبارا للغالب ودفعا للفساد قال ـــــ رحمه الله تعالى والحرمة التي تحتمل

القسمان في الحرمات وهي التي تحتمل السقوط اصلا مثل حرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير
فان الاكراه الملجئ يوجب اباحة كل واحد من هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم
تثبت بالنص الا عند الاختيار ولا اختيار في حالة الاكراه فلا حرمة في حالته وانما
بالاختيار ههنا ما يقابل الاضطرار اما الاول فلقوله تعالى فمن اضطر غير باغ
ولا عاد فلا اثم عليه وقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
الاية فانه استثنى الاضطرار من التحريم والاستثناء من التحريم اباحة فيكون خارجا عن
التحريم فيبقى على الاباحة المطلقة كالذي مضطر الى اكل الميتة والخنزير وشرب
لجوع او عطش واستوضح كون تحريمه في حال الاختيار بقوله الا ترى ان رفع التحريم
يعود الى المتناول من خبث في الماكول والمشروب يخبث دينه او بدنه فان الخمر
تمس نور القلب والعقل وصدا عن ذكر الله قال الله تعالى ويصدكم عن
ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون وفي اكل الميتة والخنزير اخلاق الطبع الى الاكل
قال الله تعالى ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصرهم ذكر التحريم في معرض المنة
عليهم بوضع الاصر والاغلال وذلك يدل على عود المنفعة اليهم فان الله تعالى
متعال غني عن العالمين لا يحتاج الى الارتفاق وادى التحريم الى فوات كل البدن
فابقاء التحريم لا يكون حكمه لعوده على موضوعه بالنقض فيسقط التحريم وان لزم
فوت البعض اولى من فوت الكل وعلى هذا فوت لنفطن بذلك نحن ذا سقط
الحرمة اصلا كان الممتنع عن تناوله وهو المكره مضيقا لدمه فصار اثما لا لحرمته بعد
ما اذا كان عالما بسقوط الحرمة اما اذا لم يعلم فلو صبر حتى ان لا يكون اثما لانه قصد حق
الشرع في التحرز عن الحرام في زعمه لان الحرمة عند عدم الضرورة ودليلها الدال
عليه خفي فيعذر بالجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل الشهرة يجعل
عذرا في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب الفرائض ثم ان سقوط الحرمة
انما يكون عند تمام الاكراه بكونه ملجيا فاما اذا قصر كالاكراه بالحبس مدة او بوثيق
وبالقيد فعذر ان يمنع عنه طعام او شراب لم يحل له التناول لعدم الضرورة لان
كل واحد منهما يوجب الهم والحزن ولا يخاف منه تلف الا ان المكره بالاكراه القاصر اذا
شرب المحرم يحد استحسانا وفي القياس يحد لانه لا تاثير للاكراه القاصر في الاباحة
فصار وجوده كعدمه ووجه الاستحسان ان الاكراه لو تكامل اوجب الحل فاذا
قصر صار شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا فعل فانه يقتص لانه
لو لم يحل لكن القتل انتقل عنه في حق الحكم فاذا قصر لم ينتقل الى المكره
ولم يؤثر ايضا حتى فلم يصر شبهة في اسقاط القود عن القاتل
قال رحمه الله واما الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة فمثل اجراء كلمة الكفر
على اللسان والقلب مطمئن بالايمان فان هذا ظلم في الاصل لكنه رخص فيه

بالنص في قصة عمار بن ياسر وبقي الكفر عزيمة لحديث حبيب رضي الله عنه يؤخذ لكن لان
حرمته لا تحتمل السقوط وفي هتك الظاهر مع قرار القلب نوع جناية لكنه دون
القتل لان ذلك هتك صورة وهذا هتك صورة ومعنى فوجبت الرخصة وبقي الكف
عنه عزيمة لبقاء الحرمة نفسها فاذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى
فكان شهيدا واذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى لما القسم الثالث
في الحرمات هو الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة مثل اجراء كلمة الكفر على اللسان والقلب
مطمئن بالايمان فان هذا يعني الاجراء ظلم في اصل وضعه لان الظلم وضع الشيء
في غير محله والكفر مطلق بهذه الصفة قال الله تعالى والكافرون هم الظالمون لكن
رخص فيه بالنص في قصة عمار بن ياسر وبقي الكف عنه عزيمة لحديث حبيب رضي
الله عنهما وقد ذكرنا قصته وقصة حبيب في باب العزيمة والرخصة وذلك
ان المعنى الفقهي في جعل الاجراء رخصة والكف عزيمة هو ان حرمة اجراء كلمة الكفر لا
تحتمل السقوط لكونه كفرا صورة والكفر حرام صورة ومعنى وفي هتك الظاهر باجرائها
ما اجرائها على اللسان مع قرار القلب نوع جناية لفوات صورة التصديق الواجب
لا معناه لبقاء الاصل ومواطئة القلب لكن هذا الضرب من الجناية دون
قتل المكره ويجب ان يكون معناه لكن هذا الضرب من الجناية دون الجناية
التي تحصل بقتل المكره عليه حتى احتملت هذه الجناية الرخصة دونها ولعل
هذا اوضح لحصول المعنى الفارق بين هذا القسم والذي قبله في احتمال احدهما
الرخصة دون الاخر وان كان الاول هو المذكور في الشروح وذلك لان اجراء كلمة الكفر
هتك صورة والقتل هتك صورة ومعنى والاول دون الثاني بالضرورة فوجبت
الرخصة وبقي الكف عنه عزيمة لبقاء الحرمة نفسها وتوضيحه ان حق العبد اذا ضيع
فات وبقي موجب حق العبد كاجيفه فكيف اذا غلب حقه فاما صبر فقد بذل نفسه
لاعزاز دين الله تعالى وكان شهيدا فاذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى
قال رحمه الله تعالى وكذلك نقول في سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصلوة
والصيام وقتل صيد الحرم او الاحرام لما قلنا وكذلك استهلاك اموال الناس رخص
فيه بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل وقاية لها
ولكن اخذ المال واتلافه ظلم وعصمة صاحبه فيه قائم فيبقى حراما في نفسه لبقاء
دليله والرخصة ما يستباح بعذر مع قيام المحرم فاذا صبر حتى قتل بذل نفسه
لرفع الظلم ولاقامة حق محترم فصار شهيدا لما اريد كما بينا ان الحكم في
صورة الاكراه على الكفر الحكم في سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصلوة والصيام
وقتل صيد الحرم او على الاحرام لما قلنا ان حق الله تعالى لم يسقط عنه بالاكراه
وفي الصبر اعزاز دين الله تعالى باظهار الصلابة فيه فاذا صبر بذل نفسه كان

مريضا الا اذا كان المكره على الافطار سافرا او صبر حتى قتل كان آثما ان الله تعالى
اباح له الفطر فكان في الامتناع كالمضطر في الميتة وكذلك ان يتلف حقوق العباد
استهلاك اموال الناس فانه رخص فيه بالاكراه التام وهو الملجئ لان حرمة النفس فوق
حرمة المال وما هو فوق في الحرمة جاز ان يوقى بما دونه فاستقام ان يجعل المال
للنفس وان كان مال الغير لان المال يبتذل في نفسه والحرمة لحق الغير ولهذا
يباح باباحته اما الاولى فظاهر واما الثانية فلانه يباح ترخصا بالادنى صيانة
للاعلى وهو من المسائل فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز له الصبر عنه كما في
حل تناوله في اصل الخلقة للابتلاء اجاب الشيخ بقوله ولكن لما كان اخذ المال
واتلافه ظلما وعصمته صاحبه فيه قائمة قائمة لان العصمة للحاجة والحاجة قائمة
في هذه الحالة فالعصمة باقية فيبقى حراما في نفسه لبقاء دليله واذا كان دليل
الحرمة قائما كان استهلاكه لصيانة الاعلى رخصة فان الرخصة ما استبيح لعذر مع
قيام المحرم فاذا صبر حتى قتل بذل نفسه لدفع الظلم ولاقامة حق محترم
فصار شهيدا والحق بهذا الاستثناء في هذا الجواب فقال كان ما جوزنا
الله تعالى قال شمس الائمة انما تمسك بالاستثناء لانه لم يجد نصا بعينه وانما قاله بالقياس
على الايمان والصلوة والصوم وليس هذا في معناه في كل وجه لان الامتناع في الاخذ
ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا اقيده بالاستثناء وفيه نظر اما اولا فلان
المقيس لا يلزم ان يكون في معنى المقيس عليه في كل وجه بل اذا كان ركن القياس
وهو ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه
بوجوده مع شرائط القياس موجودا جاز القياس واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الامتناع
الاخذ ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين لان الحرمة اذا كانت قائمة بدليلها فالامتناع
عما هو المحرم نوع اعزاز للدين لا محالة قال رحمه الله تعالى وكذلك المرأة
اذا اكرهت على الزنا بالقتل او بالقطع يرخص لها في ذلك لان ذلك تعرض
لحق محترم بمنزلة ما هو حقوق الله تعالى وليس في ذلك معنى القتل لان
نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا قلنا انها اذا اكرهت على الزنا بالحبس انها لا
تحد لان الكامل يوجب الرخصة فصار القاصر شبهة بخلاف الرجل قال اي هذا
القسم المرأة اذا اكرهت على الزنا بالاكراه التام فانها ترخص له اي لاجل الاكراه
او بعود الضمير الى المرأة على تأويل المذكور في التمكين من الزنا حتى سقط
الحد والاثم عنها ولو صبرت حتى قتلت كانت مأجورة لان تمكينها في الزنا
تعرض لحق محترم في المحل لصاحب الشرع بمنزلة سائر حقوقه وكان
حراما وانما اثبت الرخصة ولم يكن كزنا الرجل لعدم معنى القتل الذي هو المانع
من الترخص في تمكينها لان معنى القتل في انقطاع النسب ونسب الولد عنها لا

لا ينقطع وعورض بان ما ذكرتم وان دل على انتفاء معنى القتل لكن معنى القتل يتحقق
فيه وهو ان المرأة ان كانت ذات زوج يعني الزوج الولد فيفضي الى الاهلاك وان لم يكن
لا يتمكن في تربية الولد فيفضي الى الاهلاك ايضا فلا فرق بين فعلها وفعله واجيب
بان الاهلاك المذكور في الحالين انما هو بفعل الرجل لا بفعلها لان الرجل صاحب البذر
والقاء البذر في غير ملكه سبب لانقطاع النسب عنه وهو المفضي الى الهلاك فاما
التمكين فما يتعلق به هو الاضافة الى الام وهي ثابتة فتحقق الفرق بين الفعلين
وثبت لها الترخص بالاكراه الكامل ولهذا قلنا انها اذا اكرهت على الزنا بالحبس
انها لا تحد لان الكامل اذا اوجب الرخصة صار القاصر اي الاكراه بالحبس والقيد
شبهة في سقوط الحد عنها كما في شرب الخمر عنها بخلاف الرجل فان الكامل منه لما
لم يوجب الرخصة في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد واما الكامل منه فهل
يصير شبهة اولا فمقتضى القياس وهو قول ابي حنيفة رحمه الله اولا انه لا يصير شبهة وهو
قول زفر رحمه الله لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الآلة وذلك دليل
الطواعية وفي الاستحسان يصير شبهة ويسقط الحد وهو ما رجع اليه ابو حنيفة
رحمه الله وهو قولهما لان الحد مشروع للزجر ولا حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان
منزجرا وقصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا اقتضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة
في درء الحد واما انتشار الآلة لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعا بالفحولية في
الرجال فان النائم ينتشر آلته طبعا بلا قصد فلا يدل ذلك على الطواعية وعدم الخوف
قال رحمه الله فصار هذا القسم قسمين قسم حق الله تعالى في الايمان
القائم لا يحتمل السقوط بحال الا ترى انه لما لم يكن في اصل العقد ضرورة لم يحتمل الرخصة
بالتبديل ودخلت الرخصة في الاداء للضرورة ولما سبق ان الاصل في الشرع التوحيد
والايمان والاصل فيه الاعتقاد والاداء فيه ركن ضم اليه فصارت عامة الشرع
واحب في الدين لا يحتمل السقوط والتبديل من البشر بحال الله تعالى فصار غيره عرضة
للعوارض وما كان من حقوق العباد ومن جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله
تعالى قسم آخر انه يحتمل السقوط باصله لكن دليل السقوط لما لم يوجد وعارضه امر
فوقه وجب العمل به باثبات الرخصة والعمل وجب باصله بان جعل اصله
عزيمة وهذا لمن اصابته مخمصة حل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة
مطلقة حتى اذا ترك فمات كان شهيدا بخلاف طعام نفسه واذا استوفاه
ضمنه لكونه معصوما في نفسه وذلك مثل تناول محظور الاحرام عن ضرورة
بالمحرم انه يرخص له ويضمن الجزاء فكذلك ههنا والله تعالى اعلم لن يعني
اذا علم ما ذكرناه علم ان هذا القسم الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة صار قسمين
قسم حق الله تعالى لا يحتمل السقوط اصلا بحال وقسم في حقوق الله تعالى وحقوق

العباد يحتمل السقوط باصله لكن عند الاكراه لم يوجد دليل السقوط حتى يحكم به اما الاول
فما ذكرنا في الايمان القائم اي الموجود في الشخص واحترز بذلك عما لم يحكم فانه معدوم
لا يوصف باحتمال سقوط ولا بعدمه او الثابت في الشرع فيكون صفة ما وحده فانه
لا يحتمل السقوط اصلا الا ترى ان الركن الذي هو العقيده لم يتصور فيه الضرورة
الداعية الى الرخص وهو التعدي عن البشر لم يحتمل الرخصة بالتبديل واذا لم يحتمل
الرخصة فلان لا يحتمل السقوط اولى واما الاداء فقد تحققت الضرورة فيه فثلاثة
بالرخصة فلا حاجة الى اسقاط الحرمة وهذا لما سبق ان اصل الشرع التوحيد و
الايمان والاصل في الايمان الاعتقاد والاداء فيه ركن زائد ضم الى الاعتقاد
وصارت العقيدة عمدة الشرع واساس الدين لا يحتمل السقوط و التعدي
الذي في البشر بحمد الله تعالى وصار غير الاعتقاد وهو الاقرار عرضة للعوارض
وعلى هذا التقدير يكون قوله ولما سبق كالتفسير بالواو للتوضيح المذكور بقوله
الا ترى ويجوز ان تكون اللام في لما زائدة وهو معلول لما تقرر ولما
سبق ان اصل الشرع التوحيد والايمان والاصل في الايمان الاعتقاد والاداء فيه
ركن زائد ضم الى الاعتقاد وصارت العقيدة عمدة الشرع واساس الدين لا
يحتمل السقوط ولا التعدي في البشر لانه لا يطلع عليه فيجري على تبديله كالاقرار
بحمد الله تعالى وعلى هذا يكون ابتداء كلام تمهيدا للتحقيق دفعا كلا الوجهين فالجملة
يجوز ان يرجع الى عدم احتمال السقوط لان الدين في اصل الشرع والاعتقاد اصله و
عدم احتمال سقوط ما هو اصل الدين نعمة محمودة بل يجب ان يحمد على ذلك ويجوز
ان يرجع الى عدم التعدي في البشر فان ذلك نعمة عظيمة لعدم اقتدار الشخص
على الاطلاع عليه ليقصد تبديله بالجبر ويجوز ان يرجع اليهما وهو اولى واما
الثاني فما كان في حقوق العباد ومن جنس ما يحتمل السقوط في حقوق الله تعالى
كترك الصلوة والصوم فانها تحتمل السقوط في ذاتها كما سقطت في حالة الحيض
وحرمة حقوق العباد فانها تحتمل السقوط بالاباحة لكن لما لم يغلب دليل السقوط
عند الاكراه وعارضه يعني هذا القسم امر فوقه وهو تلف النفس وضع العمل
بذلك الامر باثبات الرخصة لكن مع وجود العمل باصل الحق بابقاء الحرمة
وجعله عزيمة وهذا اي ابقاء العزيمة واثبات الرخصة بالاكراه فيما ذكرنا
مثل ابقاء العزيمة واثبات الترخص في حالة المخمصة فان من اصابته
مخمصة حل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقة كطعام نفسه
حتى اذا ترك فمات كان شهيدا بخلاف نفسه طعام نفسه واذا استوفاه ضمنه
لكونه معصوما في نفسه وذلك مثل تناول محظور الاحرام عن ضرورة في
المحرم انه يرخص له ويضمن الجزاء فكذلك هذا اهـ

وقع الفراغ بحمد الله تعالى وحسن توفيقه من كتابة هذه النسخة [illegible]
المباركة من مصنفات الشيخ الامام العالم الرباني والقرم الهمام العامل الصمداني [illegible]
الكامل المكمل الذي من نشيح بطوله الاحواد ما دار الفلك الدوار
مع ساير صفاته العاليه السنيه السامية اكمل الحق والملة والدين
اسبغ الله تعالى عليه انواعه النسي وافاض الهي ولا زال
ظله ظليلا وصيده [illegible] على يدي افقر العبيد الى الله المجيد
جعفر بن علي خوجه بن باباشاه الرومي من ولاية القشهر
في خانقاه اعم [illegible] المرحوم المعظم سيف الدين [illegible] تغمده الله تعالى
برحمته وعامله بفضله وراعه [illegible] يوم الاثنين احد
احد وعشرين في الشهر المبارك الشوال
حامدا لله تعالى ومصليا على نبيه واله واصحابه وسلم
عليهم تسليما وانا اكبرا كثيرا